



# Politica.eu

NUMERO 1 – GIUGNO 2015

## INDICE

<b>UNA CITTÀ NELLA CITTÀ. IL COTTOLENGO DI ITALO CALVINO</b> RAFFAELE CATERINA	2
<b>SCACCHI E DIRITTO. CRITICA DI UNA METAFORA</b> TOMMASO GAZZOLO	9
<b>LE EMOZIONI NEL <i>SISTEMA DI POLITICA POSITIVA</i> DI AUGUSTE COMTE</b> PAOLO IAGULLI	42
<b>LA SOCIOLOGIA DELLE EMOZIONI DI MAX WEBER: UN'ANALISI PRELIMINARE</b> STEPHEN KALBERG	57
<b>IMAGES DU POUVOIR ET POUVOIR DES IMAGES.</b> <b>ESSAI SUR LA REPRÉSENTATION ICONOGRAPHIQUE DU ROI MÉDIÉVAL</b> MARC ORTOLANI	69
<b>LA POLITICA ENERGETICA DELL'INDIA E LE SUE POSSIBILI RIPERCUSSIONI GEOPOLITICHE</b> ROSA TAGLIAMONTE	99
<b><i>PAGINE LIBERE</i></b>	
<b>CORRUZIONE E REPUTAZIONE.</b> <b>UNA NOTA FILOSOFICO-POLITICA CON PARTICOLARE RIGUARDO AL CASO ITALIANO</b> PAOLO BECCHI	122
<b>GIURISPRUDENZA E IMPERATORE.</b> <b>LA SEMPRE DIFFICILE RELAZIONE FRA POTERE POLITICO E DIRITTO</b> GABRIEL M. GEREZ KRAEMER	129

## UNA CITTÀ NELLA CITTÀ. IL COTTOLENGO DI ITALO CALVINO

RAFFAELE CATERINA\*

*Abstract:* «La giornata di uno scrutatore» is, in Calvino's words, more a tale of reflections than a tale of words. Starting from these reflections, the essay focuses on three themes. The first theme concerns the vote of mentally incapacitated people: the book is (also) a «philosophical meditation on the meaning of making idiots and paralytics vote». The book raises a second, more general question, concerning the minimum requirements, in terms of awareness and freedom, for a meaningful political vote. The third theme concerns «the city in the city»: Cottolengo is an example of total community, which inevitably plays a role of political mediation. Calvino's book can be seen as a rationalist's reflection on the cracks in the Enlightenment's dream, in front of a world made of imperfect individuals, non-rational choices and encumbering intermediate institutions.

*Keywords:* Italo Calvino – Cottolengo – political vote – mentally incapacitated people

### **1. I fallimenti della razionalità utopica**

*La giornata d'uno scrutatore* è, nelle parole di Italo Calvino, un racconto «più di riflessioni che di fatti»<sup>1</sup>. È il rendiconto di una giornata elettorale in un seggio posto all'interno del grande ospizio torinese del Cottolengo al tempo delle elezioni del 1953; ma il rendiconto «si risolve in un esame di coscienza», è il rendiconto di un dibattito interiore del protagonista, in cui «il contraddittore è lo stesso proponente dei vari quesiti», e che si snoda «attraverso continui andirivieni, perplessità e illuminazioni»<sup>2</sup>. Si tratta dunque del racconto di una complessa serie di riflessioni, nutrita dell'esperienza diretta di fatti ma da essa volutamente distaccata; Calvino si è fatto nominare scrutatore al Cottolengo durante le elezioni amministrative del 1961, proprio per poter nutrire di immagini l'idea del racconto, ma ha evitato di scrivere immediatamente dopo questa esperienza, per il rischio che ne risultasse «un pamphlet violentissimo, un manifesto antidemocratico»; ha scelto, invece, di «far maturare sempre più le riflessioni, i significati che da esse si

---

\* Raffaele Caterina, Professore ordinario di Diritto Privato IUS/01, Università di Torino. Email: raffaele.caterina@unito.it

<sup>1</sup> I. Calvino, 1994, nota dell'autore.

<sup>2</sup> A. Bocelli, 2012, 472-473.

irradiano, come un seguito di onde o cerchi concentrici»<sup>3</sup> (il libro è stato pubblicato nel 1963).

Nell'ambito di queste riflessioni, ci soffermeremo su tre nuclei problematici. Il primo è evidente: nelle parole di Calvino, il libro è (anche) «una meditazione filosofica su cosa significa il far votare i deficienti e i paralitici»<sup>4</sup>. Ma su un piano più generale il libro solleva una seconda questione, che riguarda la natura stessa del voto politico, e il livello di consapevolezza e libertà che è necessario affinché esso non sia snaturato. Il terzo tema è quello che potremmo chiamare della «città nella città»: così viene esplicitamente qualificato il Cottolengo, «quasi una città nella città, cinta da mura e soggetta ad altre regole»<sup>5</sup>; ed è nel quadro di questa particolare realtà politica che diventa interessante ripensare anche le prime due questioni.

Si è scritto che il libro di Calvino è «una riflessione esplicita sui fallimenti della razionalità utopica»<sup>6</sup>. Certamente il protagonista si considera un «ultimo anonimo erede del razionalismo settecentesco»<sup>7</sup>, prima ancora che un comunista; e teme che «il sogno illuminista» dell'eguaglianza dei diritti civili di tutti gli uomini sia «messo in scacco quando pareva che vincesse»<sup>8</sup>. La tradizione di cui è erede ha messo al centro dell'attenzione «l'uomo dotato di tutte le sue facoltà», non certo «l'uomo del Cottolengo»<sup>9</sup>; l'ha immaginato come cittadino cosciente, che esercita in modo consapevole scelte politiche, come individuo capace di giudicare da se stesso. Il libro può essere visto allora come la riflessione di un razionalista sulle incrinature del «sogno illuminista», di fronte ad un mondo fatto di individui imperfetti, di scelte lontane da ogni modello di razionalità, ma anche di ingombranti corpi intermedi.

## **2. «L'illusione, per un momento e basta, d'esserci»**

«Si potrebbe partire dalla domanda: si ha diritto di usare come uno strumento passivo, a scopo elettorale, esseri non pensanti?»<sup>10</sup>. Guido Piovene, in una recensione apprezzata dallo stesso Calvino<sup>11</sup>, sottolineava che se «la prima risposta, immediata e politica, è: no», sotto di essa si aprono dubbi che sono suscitati dallo stesso incontro con la realtà delle cose. «A che punto si è uomini, a che punto si cessa d'esserlo? (...) Da quale punto si può dire: questa miseria adesso non è più nostra, non ha il diritto di contribuire a decidere?».

<sup>3</sup> I. Calvino, 1994, VIII della *Presentazione*.

<sup>4</sup> I. Calvino, 1994, VI-VII della *Presentazione*.

<sup>5</sup> I. Calvino, 1994, 6.

<sup>6</sup> C. Milanini, 2012, 375.

<sup>7</sup> I. Calvino, 1994, 7-8.

<sup>8</sup> I. Calvino, 1994, 20.

<sup>9</sup> I. Calvino, 1994, 40.

<sup>10</sup> G. Piovene, 1994, 82-83.

<sup>11</sup> Si veda, ad esempio, la lettera a Gerda Niedeck, in I. Calvino, 1991, 443.

Anche nella realtà descritta dal libro, è bene distinguere. Ci sono i casi dei paralitici evidentemente e totalmente incapaci di intendere e di volere, e per i quali si pretende che votino le suore. Proprio di fronte ad uno di questi casi il protagonista si oppone, con successo, a che sia raccolto il voto. Ma più problematici sono i casi dei ricoverati «bravi» che sfilano nella prima parte del libro, i minorati per cui «l'atto del voto occupava un posto minimo nella coscienza», costretti a concentrare «i loro sforzi nell'esecuzione pratica, già di per sé tale (...) da impegnarli interamente»<sup>12</sup>. La vera domanda riguarda questi soggetti.

«C'era dunque in questa finzione di libertà che era stata loro imposta», si domanda il protagonista, «un barlume, un presagio di libertà vera? O era solo l'illusione, per un momento e basta, d'esserci, di mostrarsi, d'avere un nome?»<sup>13</sup>.

Da un lato, esiste «il diritto della persona più indifesa a non essere usata come strumento, come oggetto»<sup>14</sup>. Dall'altro, concedere spazi, sia pure rischiosi, di autonomia è un modo per riconoscere la dignità del soggetto debole, e forse la premessa necessaria per una emancipazione vera.

Ed è proprio a proposito di questi casi che il protagonista si interroga sul confine tra gli uomini del Cottolengo e i sani; «questo suo implicito considerare il proprio voto come superiore a quello dell'idiota, non era già un riconoscere che la vecchia polemica antiegalitaria aveva la sua parte di ragione?»<sup>15</sup>.

È interessante registrare che qualche anno dopo la legge Basaglia avrebbe segnato una scelta netta rispetto al dilemma evocato dal libro di Calvino. Essa infatti ha abrogato la disposizione (art. 2, n. 1, d.p.r. 223/1967) che escludeva la capacità elettorale degli interdetti e degli inabilitati per infermità di mente. Nonostante la limitata rilevanza pratica della disposizione (perché di fatto, in Italia, l'istituto dell'interdizione ha riguardato una percentuale minima delle persone a cui pure avrebbe potuto in astratto applicarsi, come è testimoniato dallo stesso romanzo di Calvino, in cui mai si pone il problema), si tratta sul piano dei principi di una scelta inequivocabile. Il diritto di voto spetta anche a chi è stato riconosciuto, ai fini dell'interdizione, come soggetto abitualmente infermo di mente e incapace di provvedere ai propri interessi.

La scelta del legislatore italiano non è certamente imposta dalla Costituzione (che all'art. 48 ammette la limitazione del diritto di voto «per incapacità civile»), non corrisponde a quella di altri paesi europei<sup>16</sup>, e ha suscitato pareri contrastanti fra i commentatori, oltre a lasciare dubbi intorno alla soluzione da applicare di fronte a casi di evidente e completa incapacità di intendere e di volere. Non interessa ora entrare nel merito del dibattito, ma solo registrare che l'esigenza di mettere, formalmente, tutti gli uomini sullo stesso piano, di dare a tutti la possibilità teorica di partecipare alle decisioni

---

<sup>12</sup> I. Calvino, 1994, 30.

<sup>13</sup> I. Calvino, 1994, 18.

<sup>14</sup> I. Calvino, 1994, 28.

<sup>15</sup> I. Calvino, 1994, 20.

<sup>16</sup> Ad esempio in Francia si ammette che il giudice possa stabilire il mantenimento o la soppressione del diritto di voto della persona sottoposta a una misura di protezione. Cfr. Code électoral, articolo L5.

politiche prevale sulla considerazione che, di fatto, in tal modo si estende la platea degli elettori fino a soggetti che non sono in grado di compiere scelte consapevoli. A quello stesso soggetto a cui si nega la possibilità di amministrare il proprio patrimonio o di sposarsi si consente di prendere parte, magari con consapevolezza nulla o minima, alle decisioni politiche. Si può proteggere un uomo da sé stesso, ma, nelle parole di Piovene, è molto più difficile stabilire che non fa più parte della nostra storia, che non ha più diritto di contribuire a decidere.

### **3. «Ce l'hanno la volontà di votare!»**

Il problema del voto degli infermi di mente è parte di un problema più ampio e complesso, che chiama in causa la natura stessa del voto, e i limiti in cui è possibile sindacarne i motivi.

Di fronte alle contestazioni degli scrutatori comunisti e socialisti, il presidente del seggio lamenta che non si voglia lasciare che gli abitanti del Cottolengo possano dimostrare la loro gratitudine, la «gratitudine a chi gli ha fatto del bene»<sup>17</sup>:

«- Nessuno vuole impedire la gratitudine, presidente (...) Qui stiamo facendo le elezioni politiche. Si tratta di controllare che ognuno sia libero di votare secondo la sua idea. Che c'entra la gratitudine?

- E che idea vuole che ci abbiano più che la gratitudine? Povere creature che nessuno le vuole! Qui hanno chi gli vuol bene, li tiene qui, gli insegna! Ce l'hanno la volontà di votare! Più loro che tutti quelli che son fuori!».

Il voto è una mera manifestazione di volontà, o presuppone un'attività cognitiva? Fuori da un minimo di capacità di discernimento, di elaborazione critica delle informazioni, ha ancora senso parlare di partecipazione alle decisioni politiche?

Non si può dire che le ragioni del voto siano completamente indifferenti per l'ordinamento giuridico. Certo ci sono forme estreme di coazione psicologica che si vogliono evitare, e per questo è vietata ogni coartazione della libertà del voto attraverso minacce o raggiri. È vietato altresì promettere o ricevere denaro o altre utilità in cambio del voto<sup>18</sup>, e così almeno una possibile ragione per la propria scelta elettorale è messa al bando.

D'altra parte, esistono regole volte a garantire agli elettori la possibilità di ottenere informazioni sui programmi delle forze politiche, ed insieme a porre alcuni limiti di modo e di tempo alla propaganda.

In buona sostanza, però, se l'ordinamento può sforzarsi di creare le condizioni perché l'elettore possa, se vuole, informarsi, e se prima ancora può proteggerlo dai più grossolani fra i tentativi di condizionamento, resta invece pacifico che non ha alcuna importanza se

<sup>17</sup> I. Calvino, 1994, 37.

<sup>18</sup> Vedi, ad esempio, l'art. 96, d.p.r. 361/1957.

l'elettore di fatto si informi, o ancor prima sia in grado di farlo. Qualunque voto ha lo stesso valore, che si basi sulla conoscenza e comprensione dei programmi o su un senso di identità o sulla simpatia istintiva ispirata dal candidato o sulle insistenze di una persona cara o sul semplice gradimento estetico del simbolo.

Indubbiamente, su un piano normativo e non descrittivo del reale, il voto dovrebbe partire da una conoscenza, sia pure sommaria, delle opzioni in campo (dei partiti, dei candidati, delle alternative referendarie), da una qualche previsione degli esiti possibili, da una comparazione fra questi esiti e le proprie opinioni e aspirazioni; così come qualsiasi decisione di acquisto di un prodotto dovrebbe essere preceduta da una qualche conoscenza di ciò che si sta acquistando e da un confronto con le proprie esigenze e preferenze. Questi modelli di comportamento razionale indubbiamente sono sullo sfondo quando si tratta di giustificare il diritto di voto così come la libertà contrattuale; eppure sul piano concreto è del tutto indifferente che le decisioni vengano effettivamente assunte in modo conforme ad essi, ed allora è valido il voto espresso in maniera del tutto disinformata esattamente come l'acquisto di impulso di un prodotto completamente inutile. Anzi, per ragioni facilmente comprensibili l'ordinamento giuridico interviene più facilmente per prevenire o correggere gli scostamenti troppo evidenti da questo modello di agire razionale nel campo patrimoniale piuttosto che non in quello del voto politico.

Realisticamente, la gratitudine e la fiducia in un benefattore sono ragioni sufficienti per votare; perfino se non c'è nessun'altra idea, perfino se non si capisce neppure fino in fondo il senso di ciò che si sta facendo.

#### **4. «Quasi un città nella città»**

L'idea che il Cottolengo sia una città nella città è evocata più volte, nel libro di Calvino.

L'istituto si estende «per la superficie d'un intero quartiere, comprendendo un insieme d'asili e ospedali e ospizi e scuole e conventi, quasi una città nella città, cinta da mura e soggetta ad altre regole»<sup>19</sup>.

L'idea della città autosufficiente torna poi nelle ultime pagine del romanzo, nelle parole di un «omone col berretto», privo di mani fin dalla nascita, che si ferma a parlare con gli scrutatori alla fine della giornata: «– lo so fare tutti i lavori da me, – diceva l'omone col berretto. – Sono le suore che mi hanno insegnato. Qui al “Cottolengo” facciamo tutti i lavori da noi. Le officine e tutto. Siamo come una città. Io ho sempre vissuto dentro il “Cottolengo”. Non ci manca niente. Le suore non ci fanno mancare niente»<sup>20</sup>.

Ed infine, è proprio con l'immagine del Cottolengo come Città che si chiude il libro. Il protagonista guarda il tramonto tra gli edifici, e con le ultime luci del giorno si aprono «nei cortili le prospettive di una città mai vista». Donne nane, ed altre enormi, si

---

<sup>19</sup> I. Calvino, 1994, 6.

<sup>20</sup> I. Calvino, 1994, 76.

affaccendano nei cortili, spazzando e spingendo carriole, e ridendo fra loro. «Anche l'ultima città dell'imperfezione ha la sua ora perfetta, pensò lo scrutatore, l'ora, l'attimo, in cui in ogni città c'è la Città<sup>21</sup>».

Il Cottolengo come città nella città, separata ed autosufficiente, è quasi inevitabilmente un «produttore di voti»<sup>22</sup>. E forse anche questo spiega l'amara riflessione del protagonista dopo che ha impedito il voto di un paralitico: «era meglio lasciarlo passare anche quel voto, era meglio che quella parte di potere guadagnata così restasse incancellabile, inscindibile dalla loro autorità, che se la portassero su di loro per sempre»<sup>23</sup>. Il potere del Cottolengo (potere anche di fare del bene ai suoi abitanti) è anche nella sua capacità di produrre voti. Solo attraverso il Cottolengo possono essere soddisfatti i bisogni, le aspirazioni dei suoi abitanti.

D'altra parte, per molte delle persone descritte nel libro di Calvino tutta la vita si è svolta all'interno delle mura, senza significativi rapporti con il resto della società. È naturale che le loro opinioni politiche siano plasmate dall'unica città che conoscono.

Si è scritto che il finale della *Giornata* è «un compendio e un'anticipazione» dell'«utopia pulviscolare» che Calvino avrebbe poi sviluppato nelle *Città invisibili* e nei saggi su Fourier<sup>24</sup>. Calvino avrebbe poi affermato di cercare la sua utopia, di aspettarsi «il meglio» «nelle pieghe, nei versanti in ombra, nel gran numero d'effetti involontari che il sistema più calcolato porta con sé senza sapere che forse là più che altrove è la sua verità»<sup>25</sup>. L'accostamento con l'ora perfetta, che si lascia cogliere anche nell'ultima città dell'imperfezione, è suggestivo.

Certamente, agli occhi dello scrutatore si apre «una città mai vista». Poco importa, ora, soffermarsi sulla sua natura utopica o distopica; ciò che conta è che è un luogo altro, «soggetto ad altre regole», e per questo irriducibile a una concezione politica che veda l'individuo interagire con un'indistinta collettività.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BOCELLI Arnaldo, 2012, «L'ultimo Calvino». In *L'illuminista*, n. speciale su «Italo Calvino negli Anni Sessanta», 471-474 (già apparso in *Il Mondo*, 23 aprile 1963).

CALVINO Italo, 1991, *I libri degli altri*. Einaudi, Torino.

CALVINO Italo, 1994, *La giornata di uno scrutatore*. Mondadori, Milano.

---

<sup>21</sup> I. Calvino, 1994, 77.

<sup>22</sup> I. Calvino, 1994, 15.

<sup>23</sup> I. Calvino, 1994, 65.

<sup>24</sup> C. Milanini, 2012, 376.

<sup>25</sup> I. Calvino, 1995, 308.

CALVINO Italo, 1995, *Per Fourier. 3. Commiato. L'utopia pulviscolare*. In *Id, Una pietra sopra*, 301-308. Mondadori, Milano.

MILANINI Claudio, 2012, «La letteratura come sforzo conoscitivo». In *L'illuminista*, n. speciale su «Italo Calvino negli Anni Sessanta», 369-383 (già pubblicato come *Introduzione a CALVINO, Romanzi e racconti*. Mondadori, Milano, 1991).

PIOVENE Guido, 1994, *Postfazione a CALVINO, La giornata di uno scrutatore*, Mondadori, Milano (già apparso col titolo «La giornata d'uno scrutatore di Calvino è lo specchio dell'incertezza in cui viviamo». In *La Stampa*, 13 marzo 1963).

## SCACCHI E DIRITTO. CRITICA DI UNA METAFORA

TOMMASO GAZZOLO\*

*Abstract:* this paper analyzes how the chess metaphor *creates* legal concepts, according to Max Black's theory (metaphor creates the similarity rather than formulating some similarity antecedently existing). The relation between law and chess is not simply a «metaphor» or «analogy». Chess are the necessary *condition* for the constitution of some classical legal concepts (legal system, constitutive rules, *nomos*, war). Through the critical examination of Conte's works, the first chapter is dedicated to «constitutive rules» and their relation with chess. In the second part, we compare chess and Go, describing how legal system can be represented by changing game's metaphor. We finally analyse the way in which chess metaphor have determinate the classical conception of war in legal Western tradition (*jus publicum Europaeum*).

*Keywords:* chess – legal system – metaphor – *weich'i* – constitutive rules

### **1. Introduzione. Per una esemplarità senza esempi**

La filosofia del diritto contemporanea è più volte tornata – almeno a partire dall'affermarsi della *games analogy*<sup>1</sup> – ad interrogarsi sulle *relazioni*, le corrispondenze, le «affinità», tra gioco e diritto. Ma in cosa e perché sarebbero *somiglianti* il diritto ed il gioco? In che senso funzionerebbe, tra essi, un'economia metaforica, tale da rendere possibili analogie, paragoni, similitudini?

Nelle pagine che seguono, si tenterà di ripensare tale relazione attraverso il rapporto tra il diritto ed un *determinato* gioco, gli scacchi, spostando l'attenzione sulla funzione *costitutiva* e creatrice della metafora. Occorrerà, pertanto, rideterminare il paragone tra diritto e scacchi a partire non da *somiglianze* che sarebbero *già date* anteriormente alla metafora, bensì mostrando come la definizione dei concetti giuridici dipenda essenzialmente dal fatto di paragonare il diritto a quello specifico gioco rappresentato dagli *scacchi*.

---

\* Tommaso Gazzolo, Ricercatore a tempo determinato di Filosofia del diritto IUS/20, Università di Sassari.  
Email: masodeisaggi@hotmail.com

<sup>1</sup> Per una prima introduzione al tema, si vedano i lavori di B. S. Jackson, 1991; M. Kerchove, F. Ost, 1991, 1992; A. Marmor, 2006, nonché il più recente studio di C. Sarra, 2010.

Da qui la necessità di porre le seguenti domande: davvero diritto e scacchi *si somigliano*? Sarebbe questa somiglianza a giustificare il ricorrere della metafora degli scacchi soprattutto nella definizione di alcune proprietà fondamentali delle norme giuridiche? O non è forse, al contrario, proprio una particolare *economia metaforica* che rende disponibili una serie di operazioni di comparabilità, traducibilità tra il gioco ed il diritto? La metafora, in altri termini, *presuppone o costituisce* le somiglianze? E ancora: se è la metafora a *creare* le somiglianze, quali conseguenze derivano, per il concetto che abbiamo del diritto, dal paragone tra norma giuridica e regole degli scacchi?

Occorre, però, anzitutto, chiedersi: perché *proprio* gli scacchi?

Gli scacchi ricorrono costantemente come *esempio* di gioco paragonabile al diritto. Ma – ed è questa la domanda che ci interessa, la domanda che guiderà le pagine che seguono –: se essi fossero *il solo* esempio (o, quantomeno, *il solo* esempio che *serve* da esempio, il solo modello, paradigma<sup>2</sup>, come invece non sono gli sporadici riferimenti allo *Skat*<sup>3</sup> o al *croquet*<sup>4</sup>)?

Ossia: non è soltanto attraverso la metafora degli scacchi che possono definirsi come «costitutive» quelle regole che vengono successivamente *paragonate* alle regole degli scacchi? Il paragone tra diritto e scacchi costituisce semplicemente un *esempio* tra gli altri, come sembra presupporre il discorso giuridico, quando afferma di ricorrere ad esso soltanto per meglio chiarire i propri concetti (in espressioni del tipo: «mi limiterò agli esempi più significativi»<sup>5</sup>, «l'esempio classico di regole costitutive sono le regole degli scacchi»<sup>6</sup>)?

O si tratta, piuttosto, di un *esempio esemplare*, ossia di un esempio che *crea* il concetto che esemplifica, che lo costituisce, all'interno di una logica metaforica dalla quale il diritto – come ogni linguaggio – non ha modo di uscire?

Gli scacchi, diremmo, sono *esemplari* proprio perché sono *più che* un esempio (ossia «un caso indifferente nella serie»): sono un «modello pre-formatore» (passaggio *Beispiel-Vorbild*<sup>7</sup>). Il che indica che essi non sono affatto *un esempio*, ma ciò che rende possibile l'esempio, ed ogni esempio possibile (ma c'è davvero qualcosa come un *esempio*? O gli scacchi costituiscono un'esemplarità che *esime* da ulteriori esempi, un'esemplarità *senza esempi*?<sup>8</sup>). Per questo, se il diritto può certamente essere *paragonato* ad un gioco qualsiasi, è tuttavia solo il riferimento agli scacchi che consente di definire il diritto come «ordinamento», a partire dal concetto di regola *costitutiva* (vedremo, più avanti, come scegliendo un diverso gioco, l'analogia determini profonde modificazioni nel concetto di diritto).

---

<sup>2</sup> Cfr. A. Cordello, 2012.

<sup>3</sup> M. Weber, 2010.

<sup>4</sup> Cfr. E. Mazzoleni, 2013.

<sup>5</sup> G. Carcaterra, 2012, 103.

<sup>6</sup> M. Ricciardi, 2008, 48.

<sup>7</sup> J. Derrida, 2009, 354. Per Kant e la distinzione tra *Beispiel-Exempel*, cfr. M. Ferraris, 1995.

<sup>8</sup> Sul punto, si vedano i saggi raccolti in A. Gellay, 1995. Cfr. anche I.E. Harvey, 2002.

Questa *esemplarità* indica come non vi sia *già* rassomiglianza, comparabilità, traducibilità tra diritto e gioco. L'esemplare è tale perché non rassomiglia: «Il faut un patron mais sans imitation. Telle est la logique de l'exemplaire, de l'auto-production de l'exemplaire»<sup>9</sup>.

Se si dà analogia, è solo perché essa è *costituita* dalla *metafora* degli scacchi: «it would be more illuminating [...] to say that the metaphor *creates* the similarity than to say that it formulates some similarity antecedently existing»<sup>10</sup>. La somiglianza o la similitudine non sono le *condizioni* della metafora, ma sono ciò che la metafora *costituisce*. La metafora del gioco è, qui, il gioco della metafora.

Tale è l'ipotesi delle pagine che seguono: la scelta del gioco degli scacchi non è affatto una scelta tra le altre, ma l'unica scelta possibile per poter definire alcune caratteristiche del diritto, per poter costituire in un certo modo alcuni particolari concetti giuridici. È *esemplarità senza esempi* degli scacchi che *crea la somiglianza* tra diritto e gioco, ossia che impone una certa concezione del diritto.

Nei termini più semplici: se diciamo che il diritto è *analogo, somiglia, si paragona* agli scacchi, è solo perché ha *già-da-sempre* operato un'economia metaforica che fa sì che il nostro concetto di diritto sia ricavato dall'immagine degli scacchi. Abbiamo, cioè, *già* costruito il concetto di diritto a partire dalla *metafora* del gioco degli scacchi.

Con ciò, non si vuole in alcun modo sostenere che il termine ultimo del diritto sia il gioco, che il diritto sia *gioco*. Al contrario: il nostro tentativo dovrebbe, infatti, mostrare come la stessa metafora del gioco non sia che l'effetto del gioco della metafora.

Mostrare, cioè, l'impossibilità di pensare un diritto al di là del *mobile esercito di metafore*, per servirsi di un'espressione di Nietzsche, che, più che «spiegarlo», lo *costituisce*. Il fatto che i concetti del diritto non siano pensabili al di là ed indipendentemente dalle metafore del gioco, dimostra non che il diritto sia «analogo» ad un gioco, ma che esso non è dato se non attraverso il *gioco delle metafore* (e non *le metafore del gioco*) che lo costituisce.

L'economia degli scacchi, del *gioco lecito*<sup>11</sup>, del resto, attraversa costantemente i discorsi della società occidentale moderna, le sue rappresentazioni, le sue legittimazioni (dalla politica alla guerra, dalla filosofia alla letteratura<sup>12</sup>). Si potrebbe anche dire che è la concezione occidentale del *linguaggio* ad essere *già-da-sempre* «presa» e definita dal

---

<sup>9</sup> J. Derrida, 1978, 125.

<sup>10</sup> M. Black, 1962, 37.

<sup>11</sup> Sarebbe necessario, sotto tale profilo, ripercorrere anche la storia – che è sempre una storia politica, storia della formazione della sovranità, dello Stato – attraverso cui gli scacchi si sono costituiti in Occidente e tra il XVI e il XVIII secolo, come il gioco lecito *per eccellenza*, gioco d'ordine, gioco della *razionalità*, gioco *legale*. Ripercorrere, allora, la storia di come il tema del gioco, dei giochi, si scriva sempre attraverso il confronto con la morale, la politica, il diritto. Cfr., sul punto, G. Ceccarelli, 2003; A. Cappuccio, 2011.

<sup>12</sup> Cfr., per un'introduzione, gli studi di J. Dextreit, N. Engel, 1984; M. Faber, 1988; D. Renard, 2002; I. Gros, 2011. Per un quadro storico, cfr. M. Pastoureau, 2004. Per la letteratura, cfr. Gandelman Terekhov, 2013. Per la filosofia, cfr. C. Duflo, 1999; J.L. Harter, 2002.

linguaggio degli scacchi<sup>13</sup>. Ciò non implica che quest'ultimo sia in qualche modo *originario* («come gli scacchi descrivono la guerra così pure si può supporre che il linguaggio degli scacchi si sia costituito sotto l'influenza di un altro linguaggio»<sup>14</sup>). Piuttosto, indica l'impossibilità di un linguaggio *originario*, che non sia a sua volta *metaforico*<sup>15</sup> (citando Borges, *la parola metafora è una metafora*).

Non si tratta, pertanto, di *ritrovare* un linguaggio prima della metafora, perché la metafora è ciò che sempre resta, si *ritrae*. È necessario, piuttosto, rileggere la «stabilità totalizzante»<sup>16</sup> diritto/scacchi propria del processo metaforico, e di pensare come la metafora degli scacchi sia costitutiva (e non semplicemente esemplificativa) di alcune nozioni giuridiche fondamentali.

Nel corso del presente lavoro si tratterà, pertanto, di analizzare come il riferimento, il ricorso alla metafora degli scacchi determini la possibilità di pensare alcuni concetti-chiave del diritto occidentale moderno.

In particolare, si procederà dapprima all'analisi del rapporto tra gli scacchi ed il carattere di *costitutività* dell'«ordinamento giuridico» – attraverso principalmente le analisi di Carcaterra e Conte (§2), adottando il punto di vista interno al metodo teorico-giuridico. Si tenterà, a quel punto, di mostrare come tale carattere dipenda in ultima istanza dal funzionamento della metafora scacchistica, e come, cambiando «gioco» e metafore di riferimento – mediante l'esempio del *weich'i* o *weiqi* –, la nozione di ordinamento giuridico subisca una serie di profonde trasformazioni (§3). Per farlo, adotteremo gli spunti di riflessioni interni alla filosofia politica di Deleuze-Guattari, i quali contrappongono alla metafora «giuridica» (gli scacchi) un diverso modo di pensare il diritto. Attraverso il riferimento al *weich'i*, si cercherà infatti mettere in discussione la concezione del diritto come *nomos*, per come esso è stato tradizionalmente pensato all'interno della modernità giuridica (§4). Da ciò, conseguirà anche una ridefinizione della concezione giuridica della guerra elaborata dallo *jus publicum Europaeum* (§5), mostrando come anch'essa dipenda, in ultima istanza, dal ricorso alla metafora degli scacchi. A conclusione di tale percorso, verrà così in luce la particolare funzione che il «gioco» esercita nella definizione dei concetti giuridici.

---

<sup>13</sup> Occorrerebbe allora rileggere, anzitutto, la *reale funzione* che, in Saussure, ha il paragone lingua/scacchi. Anche qui paragone esemplare, *esemplarità senza esempio*, come scrive Saussure: «di tutti i paragoni che potrebbero immaginarsi, il più dimostrativo è quello che potrebbe stabilirsi tra il gioco della lingua ed una partita a scacchi» (F. Saussure, 2011, 107). Cfr., sul punto, D. Willems, 1971; C. Mejía, 1998; A. Purdy, 1986; M. Mandelbaum, 1968.

<sup>14</sup> S. Natoli, 2004, 70.

<sup>15</sup> Va da sé che, sul tema, non si può che rinviare, da ultimo, alle tesi discusse da Derrida (J. Derrida, 1997), in dialogo principalmente con Ricoeur (P. Ricoeur, 1976). Cfr., sul punto, A. Cazzullo, 1987; J.-L. Amalric, 2006; G. Zuccarino, 2013.

<sup>16</sup> P. De Man, 1987, 112.

## 2. Ordinamento e regole costitutive

L'esemplarità degli scacchi consente di definire una serie di caratteri che sarebbero propri del diritto, dell'*ordinamento giuridico* – così come già intuito da Santi Romano (in un passo a sua volta preso a prestito, citato e re-inscritto da Carl Schmitt all'interno dell'opposizione *normativismo/ordinamento concreto*<sup>17</sup>):

In altri termini, l'ordinamento giuridico, così comprensivamente inteso, è un'entità che si muove in parte secondo le norme, ma, soprattutto, muove, quasi come pedine in uno scacchiere, le norme medesime, che così rappresentano piuttosto l'oggetto e anche il mezzo della sua attività, che non un elemento della sua struttura<sup>18</sup>.

Al di là delle pur rilevanti differenze tra quanti hanno insistito sul paragone regole degli scacchi-regole del diritto, è soprattutto all'analisi delle *regole costitutive* che si può qui, anzitutto, far riferimento. Secondo alcuni autori, infatti, il concetto di diritto (ed il diritto come *ordinamento*) non sarebbe pensabile – perlomeno all'interno delle discorsività proprie dell'ordine giuridico moderno –, se non a partire dalla *costitutività* (più che dalla *prescrittività*):

[...] dovunque registriamo il fenomeno dell'efficacia giuridica, lì dobbiamo presupporre una norma costitutiva. Se si riflette, ciò finisce per suggerire un ulteriore allargamento della portata della costitutività nell'esperienza giuridica. [...] Norme che non producano alcun effetto giuridico, che non incidano su quella realtà che è la realtà specificamente giuridica, non possono che essere norme estranee al mondo del diritto. Ma allora, se le norme giuridiche, in quanto tali, hanno efficacia giuridica e se l'aver efficacia giuridica è caratteristico delle norme costitutive, segue che *tutte le norme giuridiche, in quanto tali, sono costitutive: la costitutività viene ad estendersi nel diritto tanto quanto la stessa normazione*<sup>19</sup>.

Nella rilettura data da Carcaterra, la *costitutività* – ancor prima che *proprietà* essenziale di alcune norme giuridiche – è la *condizione di possibilità e pensabilità* dell'ordinamento giuridico<sup>20</sup>. Come scrive Guastini, rispetto all'ordinamento, diremo, l'attività nomothetica è costitutiva, e senza di essa non sarebbero pensabili né la legislazione né la giurisdizione:

[...] "legiferare" non sarebbe legiferare in assenza di quelle norme che conferiscono ad un certo comportamento umano il senso (il valore) di "legislazione". Senza tali norme, forse, lo stesso vocabolo "legiferare" non avrebbe alcun senso. Lo stesso può dirsi per "giudicare (in sede giurisdizionale)", "promettere" o "giocare a scacchi"<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> C. Schmitt, 1972a, 260.

<sup>18</sup> S. Romano, 1977, 16.

<sup>19</sup> G. Carcaterra, 1974, 117-118. Sul punto, cfr. C. Roversi, 2012a; P. Di Lucia, 2004.

<sup>20</sup> Cfr., sul punto, C. Roversi, 2012b, 1251-1295.

<sup>21</sup> R. Guastini, 2014, 47.

Non è, tuttavia, compito di queste pagine ripercorrere il dibattito interno, le differenti formulazioni e le critiche al concetto di *regole costitutive* che sono state proposte dalla filosofia del diritto<sup>22</sup>. Ci interessa, piuttosto, il funzionamento della metafora degli scacchi nella definizione del *giuridico*. Osserva ancora Carcaterra:

Questa accentuazione dell'importanza delle norme costitutive e di struttura si è già profilata attraverso *l'analogia con le regole dei giochi*, per cui quelle si sono rivelate basilari per i singoli sistemi giuridici. Tali norme non costituiscono soltanto particolari entità e determinazioni all'interno di un ordinamento già formato, ma *giungono a costituire – esse nella loro totalità o comunque alcune di esse – l'ordinamento medesimo come insieme, diventando le condizioni della sua possibilità e pensabilità, allo stesso modo che un gioco non sarebbe possibile né pensabile se non fosse definito e stabilito dalle sue regole costitutive.*<sup>23</sup>

Il concetto di ordinamento giuridico, in altri termini, sembra rimandare ad una certa esemplarità, ad un *modello* di «costitutività» (così Conte: ad essere eidetico-costitutive sono non singole regole, ma *totalità di regole*) che è reso possibile soltanto dal gioco degli scacchi. Se possiamo pensare qualcosa come la *costitutività giuridica*, diremo, è soltanto attraverso una certa *economia metaforica* il cui funzionamento dipende, essenzialmente, dall'esemplarità degli scacchi, dalla *costitutività* che è loro propria.

Nelle analisi sul concetto di *regola costitutiva*, il discorso gius-filosofico riconosce il gioco degli scacchi come *esemplare*. Esempio – lo si ripete – nel senso che somiglia ad un esempio, ma che, «come il migliore degli esempi, organizza, orientandola, la totalità finalizzata del processo semiotico»<sup>24</sup>.

Così, in Conte, il concetto di regola *eidetico-costitutiva* (che definisce «le regole le quali sono condizione necessaria di ciò su cui esse vertono»<sup>25</sup>) ha per «caso paradigmatico» le regole del gioco degli scacchi, nel senso che è solo attraverso questo *paradigma* che si delineano forme, caratteri e proprietà di una teoria della *costitutività giuridica*.

È sempre a partire dal «gioco *par excellence*: il gioco degli scacchi»<sup>26</sup> che è possibile definire, secondo Conte, il concetto di regole costitutive, intese come quelle regole che sono condizione necessaria di una *praxis* e dei suoi *praxemi*. Tale concetto implica, infatti, una serie di passaggi, di distinzioni, di proprietà che soltanto *l'esempio* degli scacchi consente di individuare.

---

<sup>22</sup> Si rimanda, sul punto, a R. Guastini, 1983a; R. Guastini, 1983b; A. Filipponio Tatarella, 1980; G. Ferrari, 1986; M.Q. Silvi, 2014.

<sup>23</sup> G. Carcaterra, 1974, 97 [corsivi aggiunti].

<sup>24</sup> J. Derrida, 1992, 99.

<sup>25</sup> Cfr. A.G. Conte, 1994a, 322. Si veda anche, dello stesso autore, A.G. Conte, 1990.

<sup>26</sup> A. G. Conte, 1994b, 274. Si confronti anche Ricoeur, per il quale *l'unità di configurazione costitutiva* di una pratica non può che rimandare ad una «particolare relazione di senso», che viene espressa dalla regola costitutiva: «Per regola costitutiva si intendono quei precetti, la cui sola funzione è di stabilire che, *per esempio*, il tale gesto di spostare una pedina sulla scacchiera “conta come” una mossa durante una partita a scacchi» (P. Ricoeur, 1993, 247) [corsivi aggiunti].

Anzitutto, il concetto di regola costitutiva presuppone una particolare definizione dell'*identità*. Non c'è *gioco* senza l'*identità* dei pezzi, senza che i pezzi rimangano *identici* a se stessi, ma, al contempo, non c'è *identità* se non all'*interno* del gioco, se non in quanto costituita e determinata dalle regole. Ma – ci si dovrebbe già chiedere – forse tutti i giochi presuppongono questa *identità*? È negli scacchi che l'*identità* dei pezzi-*praxemi* è determinata dalle regole: «un pezzo non *ha*, ma è l'insieme delle sue regole. In un sintagma come “le regole dell'alfiere”, “dell'alfiere” è non complemento di *specificazione*, ma complemento di *denominazione*. Nel caso delle regole eidetico-costitutive [...] vale non la tesi *Forma dat esse rei*, ma la tesi *Norma dat esse rei*»<sup>27</sup>.

Le regole degli scacchi sono *costitutive* dei pezzi: «il pedone è la somma delle regole sulle sue mosse», per riprendere Wittgenstein. Si tratta di una *costitutività* dell'*identità* che passa sempre per il riferimento agli scacchi. Così, con riferimento a Ernst Mally, Conte osserva:

Sono le regole del gioco a fare di un pezzo degli scacchi ciò che esso è. Un pezzo è determinato nella sua essenza, è “essenzialmente determinato” [*wesentlich bestimmt*], dal suo “significato funzionale” [*funktionale Bedeutung*], significato funzionale che gli deriva dalle regole<sup>28</sup>.

La *costitutività*, inoltre, presuppone anche una determinata concezione dello *spazio*. Negli scacchi, i pezzi non si *distribuiscono* all'interno dello spazio: «un pezzo degli scacchi non *ha* un luogo, ma è un luogo (*luogo deontico*)». Una *mossa* nello spazio, del resto, è tale solo se *già* qualificata come tale dalle regole: «nessun movimento nello spazio è in se stesso una mossa degli scacchi»<sup>29</sup>. Ciò che si distribuisce nello spazio allora sono i *tokens* d'un pezzo, le loro «ricorrenze», i «comportamenti» del pezzo, non il pezzo quale *type*.

La distinzione *type/token*, ripresa da Pierce, consente a Conte di determinare ulteriormente il rapporto tra *costitutività* e *identità*: «se, ad esempio, un alfiere è mosso difformemente da una sua regola eidetico-costitutiva deontica, per ciò stesso esso perde la propria costitutiva *identità*, cessa d'essere un *token* del *type*: alfiere»<sup>30</sup> (ossia: la regola è costitutiva del *type* e la difformità alla regola è destitutiva del *token*).

Questa distinzione, ancora, è ciò che permette a Conte di sostenere l'*inviolabilità* delle regole costitutive. Non c'è mai violazione, trasgressione possibile, in quanto «se uno non segue le regole degli scacchi, egli non gioca a scacchi»:

E' come quando qualcuno sposta un alfiere difformemente da una regola eidetico-costitutiva deontica sull'alfiere stesso (ad esempio, se qualcuno sposta un alfiere non in diagonale, ma in linea retta). Poiché egli non agisce conformemente alla regola [...] ciò che egli muove sulla scacchiera perde la sua qualità di *token* del *type*: alfiere, ed il suo movimento non acquista il senso specifico di mossa. [...] Paradossalmente, dunque, l'agire non conformemente ad un

---

<sup>27</sup> A.G. Conte, 1994a, 326.

<sup>28</sup> A.G. Conte, 1994b, 276.

<sup>29</sup> A.G. Conte, 1994a, 345.

<sup>30</sup> A. G. Conte, 1994b, 282.

regola eidetico-costitutiva deontica (in quanto agire destitutivo dei *tokens* di quei *types* dei quali la regola è costitutiva) non solo non è violazione della regola, ma addirittura preclude la possibilità di essere violazione di essa<sup>31</sup>.

Non è qui necessario dar conto della *tipologia* delle regole costitutive elaborata da Conte<sup>32</sup>. Piuttosto occorre insistere sull'economia metaforica che permette a Conte le operazioni di traduzione, passaggio, comparazione tra scacchi e diritto. È scegliendo quale *esempio* (paradigma, esempio esemplare, esempio par *excellence*) il gioco degli scacchi che diventa possibile definire un particolare concetto di *costitutività* in termini di *identità* dei pezzi, separazione *type/token* ed *inviolabilità* delle regole.

Quel concetto non è, però, funzionale a descrivere il gioco degli scacchi, bensì a delineare le *condizioni di senso* di una serie di nozioni *giuridiche*: da quella di ordinamento al concetto di validità<sup>33</sup>, dall'abrogazione<sup>34</sup> alla «norma fondamentale»<sup>35</sup>.

Pure, si potrebbe osservare come ciò che mette in gioco l'analogia tra scacchi e diritto sia non tanto la possibilità di delineare alcuni *particolari* concetti interni a quest'ultimo, quanto piuttosto la definizione stessa del *diritto*. L'analogia, allora, non metterebbe in relazione *due termini*, ma, diversamente, funzionerebbe come l'economia metaforica che costituisce un termine attraverso l'altro. Dovremo, per dar conto di tutto questo, spostare ancora la metafora, attraverso un nuovo paragone.

### 3. Contro gli scacchi: il *weich'i*

Attraverso il ricorso al gioco del go (o *weich'i* o *weiqi*), Deleuze e Guattari<sup>36</sup> hanno tentato una messa in discussione della metafora degli scacchi nei suoi rapporti con la costruzione dei concetti giuridici, del diritto come organizzazione del potere che si costituisce come ordinamento giuridico. Secondo tale prospettiva, il *discorso giuridico*

---

<sup>31</sup> A.G. Conte, 1994b, 294-295.

<sup>32</sup> Sia sufficiente, sul punto, evidenziare le seguenti distinzioni presenti nel testo di Conte: a) regole eidetico-costitutive *deontiche* (es: l'alfiere deve muoversi in diagonale)/regole eidetico-costitutive *ontiche* (es: scacco matto v'è se, e solo se, il re è sotto scacco e non può essere sottratto allo scacco attraverso alcuna mossa); b) regole eidetico-costitutive deontiche *paradigmatiche* (le regole che, per ogni fase del gioco, prescrivono una determinata *forma* di prosecuzione del gioco, determinano il paradigma delle possibili forme alternative di prosecuzione del gioco. Es: L'alfiere deve muoversi in diagonale)/regole eidetico-costitutive deontiche *sintagmatiche* (le regole che prescrivono una *determinata* prosecuzione del gioco. Es: Il re deve essere sottratto allo scacco); c) regole eidetico-costitutive/*regole anankastico-costitutive* (regole le quali pongono una condizione necessaria. Es: il testamento olografo deve essere [...] sottoscritto di mano del testatore; La donazione deve essere fatta per atto pubblico). Altri autori hanno proposto differenti classificazioni e analizzato altre tipologie interne alla costitutività. Tra gli altri, cfr. G. Azzoni, 1987; P. Di Lucia, 1999.

<sup>33</sup> Cfr. A.G. Conte, 1994c, 351: «la validità deontica (*Geltung*) d'una norma è relativa a regole costitutive: a regole (metaregole) costitutive che, in un ordinamento, condizionano la validità deontica». Si veda anche G. Ferrari, 1981.

<sup>34</sup> Cfr. A.G. Conte, 1987.

<sup>35</sup> A.G. Conte, 1991; G. Azzoni, 1986.

<sup>36</sup> G. Deleuze, F. Guattari, 2003.

sarebbe reso possibile soltanto da una certa concezione del gioco, i cui caratteri sono, essenzialmente: a) la *costitutività* delle regole (*norma dat esse rei*); b) la produzione di *soggetti* d'enunciato e d'enunciazione (il potere è assoggettamento *in quanto* è soggettivazione); c) i processi di *codificazione* (che assegnano ai «pezzi» del gioco proprietà intrinseche, fissano tra essi rapporti biunivoci strutturali e, soprattutto, implicano la necessità di una *semiologia*, di una *interpretazione*) e d) di *territorializzazione* (chiusura degli spazi, fissazione «giuridica» di confini).

Il *weich'i* è ciò che spezza questo *regime di discorso*, questo *regime di segni* che è dato negli scacchi. Si possono così sintetizzare le principali opposizioni tra scacchi e go, secondo il modello di Deleuze-Guattari:

a) *soggettivazione e codificazione/de-soggettivazione e de-codificazione*. «I pezzi degli scacchi sono codificati, hanno una natura interna o proprietà intrinseche, da cui derivano i loro movimenti, le loro situazioni». «Un cavallo *resta* un cavallo, un alfiere un alfiere». Ciascun pezzo degli scacchi «è come un soggetto d'enunciato, dotato di un potere relativo; e questi poteri relativi si combinano in un soggetto d'enunciazione, il giocatore stesso o la forma d'interiorità del gioco». Le pedine del go, invece, «sono grani, pastiche, semplici unità aritmetiche, non hanno funzione se non anonima, collettiva o alla terza persona: "Egli" avanza, può trattarsi di un uomo, di una donna, di una pulce, di un elefante». «Le pedine del go sono gli elementi di un concatenamento macchinico non soggettivo, senza proprietà intrinseche, ma solamente di situazione».

La metafora degli scacchi lavora, allora, *costituendo* una certa logica dell' *identità*, come si è visto già nelle analisi di Conte sulle regole costitutive. Il gioco degli scacchi presuppone e determina i pezzi come *identici*, assegnando a ciascuno di essi un'identità *fissa* (un cavallo resta un cavallo): i pezzi degli scacchi sono tali solo attraverso le regole del gioco, che assegnano ad essi il loro significato ludico (*Spielbedeutung*). Questa identità non dipende in alcun modo dalla *materialità* dei pezzi, ma unicamente dal *valore* che le regole del gioco – il sistema simbolico<sup>37</sup> che esse articolano – assegnano ad essi. Come osserva Saussure:

Un nuovo paragone con il gioco degli scacchi ce lo farà comprendere. Prendiamo il cavallo: da solo è forse un elemento del gioco? Certo no, poiché nella sua materialità pura, fuori dalla sua casella e dalle altre condizioni del gioco, non rappresenta niente per il giocatore e diventa elemento reale e concreto solo quando sia rivestito del suo valore e faccia corpo con esso. Supponiamo che durante una partita questo pezzo sia per caso distrutto o smarrito : lo si può sostituire con un altro equivalente? Certo: non soltanto un altro cavallo, ma anche una figura priva di qualsiasi rassomiglianza con quello sarà dichiarata identica, purché ad essa si attribuisca lo stesso valore<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Cfr. P. Levy, 2011, 64.

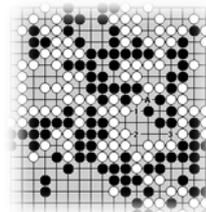
<sup>38</sup> F. Saussure, 2011, 134. Il passo di Saussure meriterebbe un lungo commento, per i meccanismi che definiscono la metafora degli scacchi (le opposizioni sensibilità/idealità, rappresentazione/somiglianza, il concetto di identità come equivalenza e quello di valore).

La costruzione del «soggetto di diritto», nella modernità giuridica, passa attraverso questa economia metaforica. Non è questa la sede per ripercorrere le procedure di *soggettivazione/assoggettamento* attraverso le quali è avvenuta la *codificazione* del soggetto. Importa, piuttosto, insistere sul fatto che essa rimanda *sempre-già* ad una *esemplarità*, ad un paradigma – gli scacchi – che consente di significarla, di fissarla, di spiegarla. La costituzione della *persona*, del soggetto quale centro di *imputazione* e *riferimento* di rapporti giuridici (o, per dirla con Kelsen, la «*personificazione*, cioè l'espressione unitaria personificata, delle norme che regolano il comportamento di un uomo») rinvia immediatamente allo statuto concettuale dei «pezzi» degli scacchi:

[...] le sujet de droit n'est donc pas «quelque chose» que l'on puisse trouver dans la réalité physique, il n'existe qu'en tant que manière de voir juridiquement cette réalité. Il a le même statut conceptuel qu'une figure d'un jeu (*par exemple, le roi aux échecs*): sa seule définition passe par un ensemble de postulats précisant son fonctionnement au sein de ce jeu même, en dehors duquel il n'est que morceau de matière<sup>39</sup>.

b) *guerra come semiologia/guerra come strategia*: «Gli scacchi sono certamente una guerra, ma una guerra istituzionalizzata, codificata, con un fronte, delle retrovie, delle battaglie. Una guerra senza linea di combattimento, senza affrontamento e retrovie, al limite senza battaglia, è invece la caratteristica del go: pura strategia, mentre gli scacchi sono una semiologia»;

c) *spazio chiuso (polis)/spazio aperto (nomos)*: «Negli scacchi, bisogna distribuirsi uno spazio chiuso, dunque andare da un punto ad un altro, occupare un massimo di posti con un minimo di pezzi». Diversamente, «nel go il problema è distribuirsi su uno spazio aperto, tenere lo spazio, conservare la possibilità di apparire in qualsiasi punto; il movimento non va più da un punto ad un altro, ma diventa perpetuo, senza scopo e senza meta, senza partenza e senza arrivo».



L'opposizione scacchi/*weich'i* riscrive i diversi temi che Deleuze e Guattari articolano in *Millepiani*. Ma il «rovesciamento» che il *weich'i* consente di pensare rispetto agli scacchi una serie di spostamenti che mettono in discussione direttamente la *discorsività giuridica* moderna ed alcuni dei suoi «concetti classici», a partire, anzitutto, dal concetto di «ordinamento giuridico», di *nomos*.

<sup>39</sup> C. Grzegorzcyk, 1989, 22.

#### 4. Rileggere il *nomos*

La contrapposizione scacchi/*weich'i* consente a Deleuze di rovesciare il concetto di *nomos* inteso quale *ordinamento concreto*. L'opposizione, qui, è evidentemente a Carl Schmitt. Nell'opera del giurista tedesco, il «significato originario» del termine *nomos* viene determinato a partire dal fare, dall'azione del *nemein*, inteso come *Nehem* (prendere/conquistare), *Teilen* (spartire/dividere) e *Weiden* (coltivare/produrre). Ciascuno di questi tre processi, scrive Schmitt, «appartiene completamente all'essenza di ciò che finora, nella storia umana, è apparso come ordinamento giuridico e sociale»<sup>40</sup>. Occupazione, divisione e distribuzione costituiscono gli atti originari del diritto e di ogni ordinamento giuridico concreto («la prima occupazione di terra, con relativa divisione e ripartizione dello spazio; la suddivisione e distribuzione originaria, è *nomos*»<sup>41</sup>).

Il concetto di *nomos* funziona in tal modo in contrapposizione a quello di legge (*Gesetz*), alla «concezione del diritto come «sistema di norme»<sup>42</sup>, alle ideologie *legalistiche* (normativismo, positivismo, identificazione di *legittimità* e *legalità*). È in questione, qui, la storia della *tradizione* del concetto di legge, della sua ridefinizione nel corso del XIX secolo – che è sempre e soprattutto la storia di una «cattiva» *traduzione*, della *disgrazia*, come la chiama Schmitt, di uno scambio tra *lex* e *nomos* e poi tra *nomos* e *norm*<sup>43</sup> –, rispetto alla quale il testo schmittiano oppone una filologia dell'*origine* della parola *nomos* che mostri la «connessione originaria» di *ordinamento* e *localizzazione* nello spazio (*Ordnung-Ortung*), che dia conto di quell'«evento storico costitutivo, un atto della legittimità che solo conferisce senso alla legalità della mera legge».

L'ordinamento giuridico implica, in altri termini, l'occupazione e la *chiusura* dello spazio, la *recinzione*, la fissazione dei confini. Il diritto poggia «originariamente su *delimitazioni in senso spaziale*»:

Le ricerche di Jost Trier sono [...] riuscite a rendere nuovamente il carattere di localizzazione spaziale contenuto in alcuni termini originari. Ciò vale soprattutto per termini come

---

<sup>40</sup> C. Schmitt, 1972b, 299.

<sup>41</sup> C. Schmitt, 1991, 55.

<sup>42</sup> E. Castrucci, 2011, 21: «Con la teoria del *nomos* Schmitt esprime il proprio rifiuto per una concezione del diritto come “sistema di norme” astratto da ogni riferimento alle forme ontologiche di organizzazione complessiva della società. Schmitt concorda con Hariou e Santi Romano, esplicitamente citati più volte a questo proposito, nel ritenere che il diritto, prima di essere norma, è organizzazione, struttura, forma istitutiva della stessa società in cui si svolge e di cui riflette l'unità».

<sup>43</sup> Cfr. C. Schmitt, 2005a, 163: «Io trovo che la più grande disgrazia storico-intellettuale della civilizzazione occidentale stia nello scambio tra *Norm* e *nomos*»; 169: «Álvaro d'Ors [...] ha appunto sostenuto che la traduzione operata da Cicerone del termine greco *nomos* con quello latino *lex* costituisce una vera disgrazia»; C. Schmitt, 1972b, 310: «Abbiamo già citato l'opinione del romanista Alvaro d'Ors, secondo cui la traduzione di Cicerone del termine greco *nomos* con il termine latino *lex* appartiene alle malefatte più gravi della nostra lingua colta occidentale». Cfr. anche C. Schmitt, 1991, 60: «La discussione scientifica sul *nomos* è stata finora viziata dal fatto che la maggior parte dei giuristi parlano ancora oggi il linguaggio positivistico del tardo secolo XIX, mentre i filosofi e i filologi – cosa che non può esser loro rimproverata – seguono i concetti dei giuristi. La croce peggiore di questo vocabolario è la parola legge [*Gesetz*]».

«sommità» e «frontone» [*First, Giebel*] e per le famiglie di parole indicanti «casa», «recinto» e «recinzione» [*Haus, Zaun, Hegung*]. [...] Quanto all'etimologia di *nomos*, è importante notare con J. Trier che questo termine è esso stesso etimologicamente un «termine di recinzione» [*Zaunwort*]: «Ciò che ogni *nomos* è, lo è all'interno della propria cerchia recintata». *Nomos* significa luogo di dimora, distretto, luogo di pascolo<sup>44</sup>.

Non si dà diritto, ordinamento giuridico, se non attraverso gli *atti primordiali* di occupazione, suddivisione, recinzione, delimitazione dello spazio, della terra, nella separazione interno/esterno, dentro/fuori: l'occupazione è, infatti, al contempo, atto *verso l'interno* («vale a dire internamente al gruppo occupante, viene creato con la prima divisione e ripartizione del suolo il primo ordinamento di tutti i rapporti di possesso e di proprietà») ed atto *verso l'esterno* («il gruppo occupante si trova posto di fronte ad altri gruppi e potenze che occupano la terra o ne prendono possesso»<sup>45</sup>).

È ancora a partire dalla traduzione, dalla storia della traduzione della parola *originaria*, che Deleuze rovescia la posizione schmittiana. Il lavoro di Laroche, *Histoire de la racine «Nem» en grec ancien*<sup>46</sup>, mostrerebbe infatti come la radice *nem*, anziché la *divisione*, indichi la *distribuzione*, distribuzione in uno spazio non limitato, in uno spazio non chiuso dai confini, spazio *nomadico*, *deteritorializzato*:

Ora, si tratta di una distribuzione molto particolare, senza divisione, in uno spazio senza frontiere e senza chiusura. Il *nomos* è la consistenza di un insieme vago: in questo senso si oppone alla legge o alla *polis*, come un retroterra, un fianco di montagna o la distesa vaga attorno a una città («o *nomos*, o *polis*»). [...] Il nomade si distribuisce in uno spazio liscio, occupa, abita, tiene tale spazio, ed è questo il suo principio territoriale<sup>47</sup>.

*Distribuzione* non implica, come in Schmitt, una logica del giudizio (*Ur-teil*) e della giustizia come *suum cuique* (Hobbes, *Leviathan*, XXIV: «And this they well knew of old, who called that *Nomos* (that is to say, *distribution*), which we call *law*; and *defined justice by distributing to every man his own*»), una logica del *nemein* come *spartizione*, azione del dividere e distribuire. Diversamente, essa rimanda ad una distribuzione senza proprietà, senza divisione, *distribuzione di movimento*. Non ripartizione dello spazio, ma ripartizione nello spazio:

Occorre innanzitutto distinguere una distribuzione che implica una partizione del distribuito, quando si tratti di ripartire il distribuito come tale. E qui le regole di analogia nel giudizio si rivelano onnipotenti. [...] Un siffatto tipo di distribuzione procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a «proprietà» o territori limitati nella rappresentazione. È possibile che la questione agraria abbia avuto una grande importanza in questa organizzazione del giudizio come facoltà di distinguere delle parti («da una parte e dall'altra parte»). [...] Ben diversa è la distribuzione da denominare nomadica, un *nomos* nomade, senza proprietà,

<sup>44</sup> C. Schmitt, 1991, 64-65.

<sup>45</sup> C. Schmitt, 1991, 23-24.

<sup>46</sup> E. Laroche, 1949.

<sup>47</sup> G. Deleuze, F. Guattari, 2003, 530.

confini o misura, ove non c'è più partizione di un distribuito, ma piuttosto ripartizione di quanti si distribuiscono in uno spazio aperto illimitato, o perlomeno senza limiti precisi. Niente torna né appartiene ad alcuno, ma tutti gli individui sono disposti in modo sparso, si da coprire il maggiore spazio possibile. Anche quando si tratta della vita, nei suoi aspetti più gravi, lo si direbbe spazio di gioco, regola di gioco, in opposizione allo spazio, per contrasto al *nomos* sedentario. Riempire uno spazio, ripartirsi in esso, è cosa molto diversa dal ripartire lo spazio<sup>48</sup>.

Il testo di Laroche permette dunque a Deleuze di sottolineare le radici *nomadi* del termine, in contrapposizione al senso schmittiano del *nomos* come occupazione/divisione/produzione della terra (e della produzione del *radical title* della proprietà). Per Laroche, il verbo νέμω – nel periodo omerico – significherebbe infatti a partire da una netta separazione e distinzione tra *distribuer* e *partager*. Esso rimanderebbe alla distribuzione *senza* divisione – che, per Laroche, si ritrova soprattutto nel concetto di νέμεις<sup>49</sup> –, laddove «le partage et le découpage s'expriment par les verbes τάμνω, δαίω, δατέομαι, διαμοιράομαι»<sup>50</sup>.

Tale distinzione è, tuttavia, persa già a partire dal V secolo a.C., durante il quale i due sensi tendono a confondersi e sovrapporsi. Occorrerebbe seguire le trasformazioni semantiche (secondo le tre direzioni indicate da Laroche: *multiplication des sens, extension de l'usage, tendance vers l'abstraction*) subite da νέμω, attraverso le quali l'idea di distribuzione, della distribuzione tende ad essere messa in relazione con quella di ordine, di *misura* – dispensare, assegnare, fissare la «giusta misura» – di proporzione, di corretta ripartizione. Come precisa Laroche: «c'est seulement à partir du 5<sup>e</sup> siècle, et sous l'effet d'analyses intellectuelles, que le *sens pastoral* a été réinterprété et rapproché secondairement de νέμω "partager"»<sup>51</sup>.

Al contempo, alla sua voce media, νέμω indica, secondo Laroche, anche l'idea dell'*abitare*, ma in un senso differente rispetto a quello schmittiano dell'*occupazione* della terra, del circoscrivere, recintare, delimitare, fissare i titoli, la proprietà. Laroche insiste, qui, sulla distinzione rispetto al gruppo di termini espresso da οἰκῶ: «Νέομαι semble désigner [...] un habitat sans limites précises, comme chez Homère ἀμφινέομαι. On pourra alors être tenté d'y voir le terme spécifique de la vie nomade, les sédentaires ayant pour eux le groupe de οἰκῶ. Sans doute était-ce vrai à l'origine»<sup>52</sup>.

L'opposizione vita nomade/vita sedentaria, dunque, attraverserebbe il senso originario di νέμω (senso che è già assente in Platone<sup>53</sup>). All'origine, *nomos* non indicherebbe dunque mai l'*economia*, l'*oiko-nomia*, il *nomos* dell'*oikos*, «legge della casa», della recinzione, quanto piuttosto il movimento della vita nomade, il distribuirsi su uno spazio illimitato: «Les traductions proposées "terre découpeé, lopin, morceau" ne

<sup>48</sup> G. Deleuze, 1971, 66-67.

<sup>49</sup> E. Laroche, 1949, 89-107.

<sup>50</sup> E. Laroche, 1949, 9.

<sup>51</sup> E. Laroche, 1949, 115.

<sup>52</sup> E. Laroche, 1949, 20.

<sup>53</sup> E. Laroche, 1949, 22-23.

convent pas en tout cas aux poèmes homériques et supposent un ancien νέμω “je partage” que nous devons rejeter. Le pâturage des temps archaïques est en général un espace illimité; ce peut être une forêt, des prés de rivières, un flanc de montagne»<sup>54</sup>.

Secondo questa linea di lettura, si dà il pensiero di un *nomos* che non è più *Zaunwort*, ma termine che indica una via nomade al diritto, una diversa concezione del rapporto con lo spazio, una distribuzione che non implica divisioni, confini, recinzioni, ma che si articola lungo la rilettura di Deleuze e Guattari spazio liscio/spazio striato, spazio nomade/spazio sedentario, apparato di Stato/macchina da guerra.

Eppure non si tratta, qui, di una questione *filologica*: non è realmente la *traduzione* ad essere in gioco. Schmitt lo scrive esplicitamente: «resta però da osservare che le nostre conoscenze di teoria giuridica e costituzionale non sono legate ai casi alterni delle polemiche filologiche»<sup>55</sup>. Quanto a Deleuze, è evidente che il tentativo di una rilettura del *nomos* non passi, di per sé, per il testo di Laroche – il quale, peraltro, è stato ritenuto compatibile anche con il filone interpretativo schmittiano (il *nem-* indicherebbe, qui, la distribuzione *all'interno*, la divisione che *precede* l'appropriazione, ma che resta interna alla *partizione del distribuito*<sup>56</sup>).

Sembra difficile, inoltre, poter separare concettualmente – al di là delle differenti etimologie – la partizione/distribuzione da una certa *economia*, dalla divisione in parti, come se il funzionamento di questi termini fosse, come osserva Derrida, implicato già-dal-sempre in una *tautologia*: «*Nomos* ne signifie pas seulement la loi en général, mais aussi la loi de distribution (*nemein*), la loi du partage, la loi comme partage (*moira*), la part donnée ou assignée, la participation. Une autre sorte de tautologie implique déjà l'économique dans le nomique comme tel. Dès qu'il y a loi, il y a partage: dès qu'il y a *nomie*, il y a économie»<sup>57</sup>.

È possibile che, in realtà, il rovesciamento deleuziano passi, più che attraverso un problema di *traduzione*, proprio per la forza della metafora del *weich'i*, per una *metafora dello spazio di gioco* che si possa opporre a quella degli scacchi (così si potrebbe leggere il riferimento al *nomos* nomadico come «spazio di gioco, regola di gioco, in opposizione allo spazio, per contrasto al *nomos* sedentario»). È dunque ancora sul funzionamento della metafora del gioco che occorrerà tornare.

<sup>54</sup> E. Laroche, 1949, 116.

<sup>55</sup> C. Schmitt, 1972b, 310. Ancora, a proposito della lezione del passo dell'*Odissea* (I, 3), καὶ νόον ἔγνων / καὶ νόμον ἔγνων, Schmitt precisa che i filologi «si sono combattuti per un centinaio di anni sull'interpretazione di questo verso. Mi creda, ma questo non è un problema di tipo euristico; è invece un tema di estrema importanza per la teoria giuridica e costituzionale» (C. Schmitt, 2005, 167).

<sup>56</sup> Il testo stesso di Laroche è stato, del resto, riletto all'interno dell'interpretazione schmittiana del concetto di *nomos*. Cfr. G. Miglio, 1983. Benveniste, da parte sua, identifica il senso di *nomos* indicato da Laroche come «partage légal, un partage exclusivement commandé par la loi, la coutume ou la convenance, non par une décision arbitraire [...]. Le sens de *nomos*, “la loi” se ramène à: “l'attribution légale”. Anzi *némo* se définit en grec comme “partager légalement” et aussi “obtenir légalement en partage”» (E. Benveniste, 1969, 85).

<sup>57</sup> J. Derrida, 1991, 17.

### 5. Il concetto di guerra: dagli scacchi al *weich'i*

12 luglio. Ieri, dopo la partita a scacchi, Brecht ha detto: «Dunque, se viene [Karl] Korsch, dovremmo escogitare con lui un nuovo gioco. Un gioco in cui le posizioni non restano sempre le stesse; in cui la funzione delle figure cambia, quando sono state per un certo tempo nella stessa posizione: esse diventano allora più forti, o anche più deboli. Le cose non si sviluppano, in questo modo; restano per troppo tempo identiche»<sup>58</sup>.

Come avviene per il *nomos*, anche la concezione della guerra come «strategia» implica, in Deleuze, un lavoro di decodificazione dell'opposizione tra guerra regolare/guerra irregolare presente all'interno della filosofia giuridica e, in particolare, nel discorso schmittiano.

La coppia scacchi/*weich'i* funziona, qui, nuovamente, come metafora che tenta di scardinare il nesso concettuale tra *Stato moderno* ed istituzionalizzazione e limitazione della guerra. Il processo di costituzione dello Stato moderno avrebbe, secondo Schmitt, condotto alla realizzazione di un ordinamento spaziale concreto a carattere *interstatale* ed *eurocentrico*, fondato sull'equilibrio tra gli Stati territoriali del continente europeo e l'impero marittimo britannico (terra/mare<sup>59</sup>), il cui «reale progresso» sarebbe stato quello di «circoscrivere e di limitare la guerra europea»<sup>60</sup>.

La formazione dello Stato moderno, infatti, coincide con la neutralizzazione delle guerre civili di religione e con la fine della dottrina medievale della *justa causa*, della «guerra giusta». La guerra, ora, diviene un conflitto limitato e regolato tra Stati sovrani, che si riconoscono reciprocamente come tali nella loro qualità istituzionale e strutturale di entità politiche (*justi hostes*):

Ad entrambe, alla guerra di religione e alla guerra civile, si contrappone la guerra puramente statale del nuovo diritto internazionale europeo, al fine di neutralizzare e quindi di superare i conflitti tra i partiti. La guerra diventa ora una «guerra in forma», *une guerre en forme*, e ciò solo per il fatto che essa diventa guerra tra Stati europei chiaramente delimitati sul piano territoriale, ovvero su un confronto tra entità spaziali raffigurate come *personae publicae*, le

<sup>58</sup> W. Benjamin, 2004, 180. Devo a Giuseppe Zuccarino la segnalazione di questa annotazione – in cui Brecht tenta di *decostruire* la metafora degli scacchi, i suoi effetti costitutivi –, nonché l'indicazione di un ulteriore passo di Brecht tratto da *Vita di Galileo*: «GALILEO (ai due scrivani che giocano a scacchi) Ma come? Giocate ancora alla vecchia maniera, passin passino? Oggi si gioca facendo scorrere liberamente i pezzi grossi su tutti i riquadri. La torre si muove così (lo mostra), l'alfiere così e la regina così e così. Almeno, si ha un po' di spazio per fare un piano d'azione. PRIMO SEGRETARIO Che volete, è uno stile che non si attaglia ai nostri miseri stipendi. Noi possiamo fare solo un passetto alla volta, così (muove una pedina). GALILEO Sbagliate, mio caro, sbagliate! Chi vive in grande, trova anche modo di farsi pagare le scarpe più grandi! Dobbiamo adeguarci ai tempi, signori. Non bordeggiare sempre, ma spingerci al largo, una buona volta!» (B. Brecht, 1971, 1464).

<sup>59</sup> Cfr., sul punto, F. Ruschi, 2012.

<sup>60</sup> C. Schmitt, 1991, 163.

quali costruiscono sul suolo comune d'Europa la «famiglia» europea e possono quindi considerarsi reciprocamente come *justi hostes*.<sup>61</sup>

La limitazione-circoscrizione della guerra (*Hegung des Krieges*) è resa possibile dalle categorie giuridico-formali proprie dell'ordine politico statale, tra cui, in particolare, la *personificazione*, ossia la rappresentazione dello Stato come *persona*, come *soggetto*: «Questo Stato è [...] essenzialmente uno spazio unitario, territorialmente chiuso, di suolo europeo, che viene contemporaneamente rappresentato come un *magnus homo*»<sup>62</sup>.

Territorio chiuso, unità politica e sovranità interna ed esterna costituiscono le strutture che rendono possibile concepire la guerra come una relazione tra Stati (Rousseau: *la guerre est une relation d'État à État*), tra *personae publicae*. È sempre il riferimento allo Stato, alla connessione tra *nomos* ed ordine statale, a definire, in Schmitt, il concetto non discriminatorio di guerra – di una guerra, cioè, che «permette di trattare gli Stati belligeranti come equiparati sul piano del diritto internazionale, ovvero come *justi hostes* posti sul medesimo piano giuridico e morale»<sup>63</sup>. Come è stato correttamente osservato, c'è una *isomorfia concettuale* tra «monopolizzazione del 'politico' da parte dello Stato in funzione della neutralizzazione e della spoliticizzazione e la *Hegung*, moderazione della guerra grazie alla costruzione del sistema degli Stati europei»<sup>64</sup>.

Non appare necessario ripercorrere, qui, i passaggi attraverso i quali Schmitt riflette sul crollo dello *jus publicum Europaeum*, sullo «scuotimento» dei concetti specifici elaborati nel plurisecolare processo della modernità da parte delle nazioni europee (Stato e sovranità, costituzione e legge) e sul mutamento del significato di guerra a partire perlomeno dal 1914 (attraverso, in particolare, la criminalizzazione dell'*hostis*)<sup>65</sup>. Occorre, piuttosto insistere su come Schmitt, anche quando «integrerà» il concetto di politico alla luce degli sviluppi, nel corso del XX secolo, della *guerra partigiana*, continuerà comunque – sebbene con molte incertezze – a definire quest'ultima secondo la *logica* propria dell'ordine giuridico e politico statale.

Vero è che Schmitt, fin dall'introduzione alla *Teoria del partigiano*, insiste sul carattere di *novità* delle guerre partigiane rispetto alla logica statale della contrapposizione *guerre en forme*/guerra civile (*novità teorica*: «nuove teorie intorno alla guerra e alla politica»<sup>66</sup>). Eppure, essa è tale proprio e soltanto in quanto «dipende da una precisa definizione del *regolare*», in quanto *l'irregolarità* del partigiano – ciò che consente di definire, significare il partigiano come «irregolare» – dipende «dall'importanza e dal significato attribuiti al *regolare* che la lotta partigiana mette in discussione»<sup>67</sup>.

---

<sup>61</sup> C. Schmitt, 1991, 165.

<sup>62</sup> C. Schmitt, 1991, 170.

<sup>63</sup> C. Schmitt, 1991, 173.

<sup>64</sup> A. Bolaffi, 1986, 6; A. Bolaffi, 2002.

<sup>65</sup> Cfr., sul punto, C. Schmitt, 2008.

<sup>66</sup> C. Schmitt, 2005b, 13.

<sup>67</sup> C. Schmitt, 2005b, 13-14.

Schmitt, lo si ripete, torna più volte sul rapporto tra i concetti «classici» del politico e della guerra ed il problema dello statuto *teorico* del partigiano – perché di questo si tratta, si tratta di una *teoria* del partigiano, come precisa Schmitt, «noi parliamo della teoria del partigiano» (di una «teoria del partigiano di tipo politico, che vada oltre le classificazioni tecnico-militari») <sup>68</sup>. Rapporto che, come è stato notato, viene descritto «qui come una «dissoluzione» (*Begriffsauflösung*), là come uno «sconvolgimento (*eine umstürzende Wendung*)» del concetto di politico <sup>69</sup>. Ciò sembra, tuttavia, richiamare due movimenti differenti.

Da una parte, Schmitt sembra incline a sostenere che una *teoria* del partigiano debba farsi, non possa che essere pensata a partire dalla *dissoluzione* del concetto «tradizionale» del politico, delle distinzioni e classificazioni proprie della *guerre en forme*, della «logica del diritto di guerra europeo classico» <sup>70</sup>: più che *irregolare*, il partigiano sarebbe, qui, *al di là* di ogni tassonomia costruita su regolarità/irregolarità, legalità/illegalità, stato di guerra/stato di pace etc., sarebbe «al di fuori» (*außerhalb*) di ogni *limitazione* («diventa anzi insito nella sua natura e nella sua esistenza il collocarsi al di fuori di qualsiasi limitazione» <sup>71</sup>). All'interno del testo schmittiano si possono seguire una serie di passaggi che paiono andare in questa direzione.

A proposito della distinzione regolare/irregolare e legale/illegale, Schmitt nota come nel partigiano «queste opposizioni si confondono e si intrecciano» (il partigiano è regolare e irregolare, è legale e illegale), ma anche che, al contempo «si dissolvono» (e quindi: il partigiano non è *né* regolare *né* irregolare, *né* legale *né* illegale). Se così fosse, la guerra partigiana sarebbe davvero ciò che è *eterogenea* alla *guerre en forme*: non semplicemente opposta, ma eccedente ed irriducibile ad essa, al *riferimento* ad essa. Non si tratterebbe più di uno *sconvolgimento*, ma di uno *scarto*, di un'irriducibilità, di una nuova politica, una nuova storia per la quale i riferimenti ai concetti propri dello *jus publicum Europaeum* non potrebbero che funzionare tutt'al più «come metafora», «in senso traslato» <sup>72</sup>.

Dall'altra parte, però, Schmitt reinserisce immediatamente l'irregolarità come uno dei *criteri* che definirebbero il partigiano. Come Schmitt precisa, «l'irregolarità di per sé non costituisce nulla» <sup>73</sup>. Senza «quel riferimento al regolare», essa è insufficiente ad assicurare *legittimazione* alla guerra partigiana:

---

<sup>68</sup> C. Schmitt, 2005b, 68.

<sup>69</sup> J. Derrida, 1995, 173.

<sup>70</sup> C. Schmitt, 2005b, 52. Cfr. anche, 19: «Oggi si chiama diritto di guerra *classico*, ed è indubbiamente un nome meritato. Stabilisce infatti chiare distinzioni – innanzitutto fra stato di guerra e stato di pace, fra combattenti e non combattenti, fra nemico e criminale comune. La guerra è condotta da Stato a Stato come una guerra di eserciti regolari, statuali, tra due depositari sovrani di uno *jus belli*, che anche in guerra si rispettano come nemici e non si discriminano vicendevolmente come criminali».

<sup>71</sup> C. Schmitt, 2005b, 20.

<sup>72</sup> C. Schmitt, 2005b, 32.

<sup>73</sup> C. Schmitt, 2005b, 117.

In casi simili l'irregolarità non è politica, e diviene puramente criminale, perché perde la *relazione positiva* con una regolarità presente da qualche parte. Per questo il partigiano si distingue dal capobandito, nobile o vile che sia quest'ultimo<sup>74</sup>.

Legittimazione, qui, indica non solo la *giustificazione interna*, ma anche il *titolo*, la possibilità di ottenere uno *statuto teorico* (che è sempre *quaestio juris*: a quale titolo, con quale diritto si dà una *teoria* del partigiano?): senza la *regolarità* (e con, essa, senza il riferimento alla *legalità*), non c'è partigiano, ma criminale; non c'è politico, ma *non politico*:

[...] Ma l'irregolarità di per sé non costituisce nulla. Diventa semplicemente illegalità. È vero che una crisi della legge e perciò della legalità è oggi incontestabile. [...] Il caso Salan dimostra però che anche una legalità messa in discussione resta più forte, in uno Stato moderno, di ogni altro genere di giustizia<sup>75</sup>;

[...] Il partigiano ha bisogno di una legittimazione se vuole restare nella sfera del politico e non sprofondare in quella del criminale comune<sup>76</sup>.

Se il partigiano «rimette in discussione» una serie di concetti che Schmitt definisce *classici*, lo fa proprio *in quanto* codificato con riferimento ad essi. Non c'è *un'altra logica* della guerra partigiana. Si tratta, piuttosto, *solo* di un rovesciamento, ed è per questo che si resta all'interno della stessa problematica, dello stesso *sistema di domande*<sup>77</sup>. La «guerra partigiana», per Schmitt non realizza uno spostamento, una *rottura epistemologica* rispetto a quella classica, ma si limita a «rovesciarne» i termini. Tutta la teoria del partigiano di Schmitt è, in questo senso, fondata *sullo stesso sistema di opposizioni* proprio della teoria dello Stato: regolare/irregolare; soldato in uniforme/combattente<sup>78</sup>; Stato/partito<sup>79</sup>; legale/illegale; nemico/criminale.

Ci si dovrebbe chiedere, però, se davvero le caratteristiche del partigiano (assenza di uniforme, mobilità e flessibilità, impegno politico, carattere tellurico) si definiscono *per opposizione* alla guerra regolare o se, diversamente, esse sono l'indice di un'altra guerra, di un'altra logica della guerra, che è *irriducibile* all'altra – come lo stesso Schmitt, per certi versi, sembra talora prendere in considerazione.

Diremo, intanto, che appare estremamente significativo il fatto che Schmitt veda in Mao non solo «il più grande esperto nella pratica della guerra rivoluzionaria contemporanea», ma anche colui che ha portato a compimento anche *dal punto di vista*

<sup>74</sup> C. Schmitt, 2005b, 127.

<sup>75</sup> C. Schmitt, 2005b, 117-118.

<sup>76</sup> C. Schmitt, 2005b, 115.

<sup>77</sup> Cfr. L. Althusser, 2008, 64-69.

<sup>78</sup> Cfr. C. Schmitt, 2005b, 26: «[...] il partigiano è un combattente irregolare. Il carattere "regolare" si manifesta nell'uniforme, che è qualcosa di più di una tenuta da lavoro, perché è un simbolo d'autorità che viene accresciuta dall'ostentazione delle armi. Il soldato nemico in uniforme è il vero e proprio bersaglio del partigiano moderno».

<sup>79</sup> C. Schmitt, 2005b, 27-28.

*teorico* la guerra partigiana anche «al di là» di Lenin<sup>80</sup>. Significativo in quanto è proprio attraverso una riscrittura di Mao, della sua metafora del *weich'i*, che Deleuze e Guattari spostano il senso del concetto di guerra. La metafora del *weich'i*, in altre parole, è ciò che determina non il «rovesciamento», ma la «rottura» teorica compiuta da Mao rispetto al concetto «classico» (eurocentrico, occidentale, moderno) di guerra.

In Mao non si tratta, infatti, di opporre legalità/illegalità, esercito regolare/partigiani combattenti, *hostis/inimicizia* assoluta, quanto, piuttosto, di pensare una nuova concezione della guerra, *intraducibile*. Ora, questa intraducibilità, questa *eterogeneità*, è, per definizione, ciò che non si può esprimere, spiegare, significare all'interno della logica rispetto a cui è alternativa. Non può, cioè, essere espressa attraverso l'economia metaforica degli *scacchi*. Occorre, piuttosto, mettere in gioco la metafora, perché solo il gioco della metafora sposta radicalmente il «campo», produce una nuova concezione dello spazio, del movimento, del conflitto:

Ciò è pressappoco uguale a una partita di *weich'i*: le campagne e le battaglie tra il nemico e noi sono paragonabili alla reciproca cattura dei pezzi e la costituzione delle nostre basi d'appoggio partigiane sono paragonabili alle mosse per dominare gli spazi bianchi della scacchiera. È nel problema di “dominare gli spazi bianchi” che si rivela la grande funzione strategica delle basi d'appoggio della guerra partigiana nelle retrovie del nemico<sup>81</sup>.

Non è semplicemente un paragone, una similitudine tra la guerra partigiana e il gioco: «combattere il nemico non è un gioco»<sup>82</sup>. Soprattutto nel discorso marxista, potremmo dire, c'è sempre un *gioco della metafora* attraverso il quale si definisce, trova spazio, si scrive la *tesi che la guerra non è un gioco*.

Per il «partigiano», diremo, cessa ogni analogia, ogni paragone tra guerra e gioco (ed in questo, proprio in questo gioco metaforico, l'economia del partigiano è *eterogenea*, intraducibile, irriducibile a quella della *guerre en forme*, la quale, invece, non fa che modellarsi sul «paragone» con gli scacchi). Schmitt, ancora una volta, sembra intuire – salvo poi non pensarla a fondo – la posta in gioco di questo spostamento:

Solo la guerra rivoluzionaria è, per Lenin, vera guerra, perché nasce dall'inimicizia assoluta. Tutto il resto è gioco convenzionale. La distinzione fra guerra (*Vojna*) e gioco (*Igra*) è sottolineata dallo stesso Lenin in una nota a margine di un passo tratto dal cap. XXIII del secondo libro [di Clausewitz] (“Chiave del paese”). È questa logica che presiede al passo decisivo, che abbatte tutte le delimitazioni a cui era arrivato il diritto internazionale europeo nel XVIII secolo, restaurate dal Congresso di Vienna del 1814-1815 con tanto successo da rimanere valide fino a tutta la prima guerra mondiale, e alla cui eliminazione nemmeno Clausewitz certamente aveva ancora pensato. A paragone di una guerra dove l'inimicizia è totale, la guerra circoscritta del diritto internazionale europeo, che procede secondo regole riconosciute, non è molto di più di un duello fra due cavalieri in grado di darsi soddisfazione.

---

<sup>80</sup> C. Schmitt, 2005b, 77-86.

<sup>81</sup> Mao Tse-tung, 1992a, 162. Cfr., per un'introduzione, A. Boorman Scott, 1973.

<sup>82</sup> Mao Tse-tung, 1992a, 151.

A un comunista [...] un simile tipo di guerra doveva apparire come un semplice gioco [...] che in fin dei conti disprezzava e trovava ridicolo»<sup>83</sup>.

Il *weich'i* è, da questo punto di vista, l'asse metaforico attraverso il quale Mao teorizza una nuova guerra, la *guerra di lunga durata*. Mao pensa, infatti, ad una «guerra ad incastro», «unica nella storia delle guerre dell'umanità»<sup>84</sup> in quanto segna una rottura rispetto alla concezione «classica», una guerra i cui principi strategici e tattici si sottraggono, diremo, alla stessa *logica della guerra*, e non si espongono altrimenti che in quella metafora. Le categorie schmittiane non possono *codificare* gli scarti prodotti dal *weich'i*.

Anzitutto, il *weich'i* determina l'impossibilità di distinguere, di separare, di significare l'opposizione *interno/esterno*: «Per quanto riguarda le linee di operazione, il nemico opera per linee esterne mentre noi operiamo per linee interne. Questo è un aspetto della situazione. Ma ne esiste anche un altro che è esattamente l'inverso di questo»<sup>85</sup> (la resistenza funziona conducendo campagne e battaglie *per linee esterne* in operazioni che strategicamente sono *per linee interne*). Come scriverà Lawrence: «la virtù degli irregolari forse stava nella profondità, non nella linea»<sup>86</sup> (*in depth, not in face*). Per questo i movimenti sono sempre di accerchiamento, di continuo passaggio interno/esterno, ma un passaggio che rende impossibile distinguere l'accerchiante dall'accerchiato<sup>87</sup> e che trasforma continuamente le linee esterne in interne e viceversa<sup>88</sup>.

In secondo luogo, occorre evidenziare come nella guerra di lunga durata non si tratti né di difendere né di conquistare *un territorio*. È una guerra di retrovie senza retrovie («operare senza retrovie è una caratteristica della guerra partigiana condotta nelle retrovie del nemico»<sup>89</sup>), il cui scopo non è *occupare* territori, ma lo *spostamento* tra le

---

<sup>83</sup> C. Schmitt, 2005b, 73-74.

<sup>84</sup> Mao Tse-tung, 1992b, 202.

<sup>85</sup> Mao Tse-tung, 1992b, 145.

<sup>86</sup> T. E. Lawrence, 2002, 15; T. E. Lawrence, 1987. Anche sotto tale aspetto, si dovrebbero rileggere le oscillazioni di Schmitt. Nella *Teoria del partigiano*, Schmitt riconosce che «con la lotta partigiana sorge un nuovo spazio di azione»: «alla superficie del tradizionale teatro di guerra regolare aggiunge un'altra, oscura dimensione, una dimensione della profondità, nella quale chi porta una uniforme è già condannato» (97). La guerra partigiana si pensa, così, non più nello «spazio di gioco» (il *teatro*, lo *Spiel-Raum*: «sbucando dalle quinte, il partigiano disturba il dramma convenzionale che si svolge, conforme alle regole, sul palcoscenico», scrive Schmitt – sul tema si veda, nel testo, più avanti), ma in una trasformazione degli «ordinamenti dello spazio», una modificazione «delle tradizionali strutture spaziali» (96). Sembra, così, che la relazione *Ordnung-Ortung* sia destinata ad essere ridefinita, ridisegnata radicalmente. Senonché Schmitt, interrotto il discorso, ribadisce che «alla conquista però segue la *divisione* e la *produzione*. Sotto questo aspetto, nonostante ogni progresso, *tutto resta come prima*» (112), il concetto di *nomos* resta identico.

<sup>87</sup> Cfr. Mao Tse-tung, 1992b, 203.

<sup>88</sup> Cfr. Mao Tse-tung, 1992b, 214. Cfr. anche Vo Nguyen Giap, 1972, 176: «Con la guerriglia e la guerra di movimento, e a causa delle caratteristiche delle forze contrapposte relativamente al dispositivo, al terreno, ecc., si erano formate zone libere e zone controllate dal nemico che si sovrapponevano, si intersecavano e si circondavano a vicenda. All'interno stesso delle zone sotto controllo nemico, c'erano zone di guerriglia e basi di guerriglia, che creavano anche qui lo stesso fenomeno di sovrapposizione, intersecazione e accerchiamento multiplo».

<sup>89</sup> Mao Tse-tung, 1992a, 154.

linee (trasferimento di basi d'appoggio da un luogo all'altro-trasformazione delle zone partigiane in basi d'appoggio<sup>90</sup>), la *distribuzione nello spazio aperto*<sup>91</sup>.

Ancora, la guerra di Mao non può definirsi «irregolare», in quanto – secondo i termini schmittiani – non sarebbe combattuta da un esercito regolare. In realtà, è proprio nella pratica della guerra di lunga durata che il popolo *diventa* esercito, e l'esercito popolo («mobilitazione politica dell'esercito e del popolo»<sup>92</sup>). Non è una guerra di «fuorilegge»: «La mentalità da “fuorilegge” esiste ancora tra i contadini rovinati. [...] Perciò la lotta ideologica contro la mentalità da “fuorilegge” è un processo indispensabile»<sup>93</sup>.

Infine, la guerra di lunga durata implica, come scrive Deleuze (che qui si ispira, principalmente, alla guerriglia di Lawrence), la *non-battaglia*: il principio fondamentale, in essa, è «sforzarsi al massimo di conservare le proprie forze», è il controllo degli *spazi bianchi*, è evitare di impegnarsi in uno scontro decisivo se non quando la vittoria è certa. Come scrive Mao: «non c'è alcun dubbio che il rifiuto di impegnarci in battaglie decisive significa abbandono di territorio, ma quando ciò diventa assolutamente inevitabile (e solo allora), noi dobbiamo avere il coraggio di farlo»<sup>94</sup>. La metafora degli scacchi non è in grado di spiegare la politica di «*barattare spazio con tempo*», di fare resistenza attraverso la «non-resistenza»<sup>95</sup>.

La guerra partigiana, in altri termini, si produce come una *nuova forma di lotta*, e non come un semplice «rovesciamento» del paradigma che costituiva la *guerre en forme*. Non sono le «risposte» a cambiare, le soluzioni tattiche, ma le *domande* (come far saltare la distinzione linee interne/esterne, come conservare le proprie forze, come creare un

---

<sup>90</sup> Mao Tse-tung, 1992a, 154-161.

<sup>91</sup> Lin Piao 1969, 75: «La campagna è solo la campagna, è il mondo senza confini in cui i rivoluzionari possono agire in tutta libertà. La sola campagna è la base rivoluzionaria dalla quale i rivoluzionari possono dirigere i loro passi verso la vittoria finale». Cfr. T. E. Lawrence, 2002, 21: «Gli eserciti erano come delle piante, immobili nell'insieme, fortemente radicati, nutriti da lunghi steli fino alla cima. Gli arabi potevano essere invece una sorta di esalazione che si concentrava dovunque preferissero».

<sup>92</sup> Mao Tse-tung, 1992b, 240. Cfr. anche E. Guevara, 1961, 18: «Sia ben chiaro che la guerriglia è una fase della guerra che non ha in sé la possibilità di conseguire la vittoria; è una delle prime fasi, per essere esatti, e andrà svolgendosi e ampliandosi finché l'esercito guerrigliero con il suo incremento costante acquisisca le caratteristiche di un esercito regolare».

<sup>93</sup> Mao Tse-tung, 1992a, 154-155.

<sup>94</sup> Mao Tse-tung, 1992b, 235.

<sup>95</sup> Mao Tse-tung, 1992b, 235: «Non abbiamo paura di essere denunciati come fautori della non-resistenza? No. Non-resistenza significa completo rigetto della guerra e compromesso con il nemico ed essa non solo deve essere denunciata, ma non deve in alcun caso essere tollerata. Dobbiamo risolutamente continuare la nostra guerra di resistenza, ma è assolutamente indispensabile evitare la trappola mortale del nemico in modo da impedire che il grosso delle nostre forze sia annientato dal nemico con un sol colpo». Come scrive T.E. Lawrence, 2002, 13: «L'opinione dei militari era ossessionata dall'assunto di Foch per cui l'etica della guerra moderna consiste nello stanare l'esercito avversario, ossia il centro del potere nemico, e distruggerlo in battaglia. Le forze irregolari invece non avrebbero mai attaccato le fortificazioni nemiche e perciò erano considerate incapaci di imporre cambiamenti decisivi»; 29: «L'esercito turco era una contingenza, non un bersaglio» (*was an accident, not a target*); 43: «la guerra irregolare somiglia alla definizione di strategia data da Willisen, in quanto “analisi della comunicazione” a livello estremo, di attacco dove il nemico non c'è». Cfr. anche, Generale A. Bayo, 1968, 34-35: «il vero guerrigliero [...] mai invita il nemico alla lotta; e neanche accetta il combattimento frontale, perché il nemico cercherà di portarlo alla lotta su un terreno a lui favorevole e nella posizione strategica che più gli conviene».

esercito attraverso la lotta, come creare nuovi doveri, nuovi rapporti con la popolazione, etc.).

La guerra partigiana è, anzitutto, una nuova *forma di vita*. La «vita nomade del guerrigliero» è un nuovo modo di muoversi (*notturmo*, con «passo felpato»<sup>96</sup>), di nutrirsi, di dormire, di vestire<sup>97</sup>; implica una nuova organizzazione civile (si veda, in Guevara, il ruolo del tribunale, del servizio sanitario, delle strutture ospedaliere, della scuola<sup>98</sup>); sviluppa nuove forme di rapporto tra uomo e donna, combattenti e popolazione civile, amici e nemici, feriti e prigionieri.

Leggere questa lotta attraverso la metafora degli scacchi vuol dire, allora, ricodificarla come un semplice «rovesciamento» della *guerre en forme*, laddove essa, per contro, si produce e significa secondo un'altra logica metaforica, che è quella del *weich'i*. Con Kissinger, diremo che occorre sempre insistere sul diverso *intellectual game* alla base delle strategie rispettivamente cinesi ed occidentali:

Se gli scacchi inscenano una battaglia decisiva, il weiqi rappresenta una campagna prolungata. Il giocatore di scacchi mira alla vittoria totale, mentre il giocatore di weiqi cerca il vantaggio relativo. Il giocatore di scacchi si trova di fronte l'intera forza offensiva dell'avversario: sono sempre dispiegati tutti i pezzi di cui dispongono i giocatori. Il giocatore di weiqi, invece, deve essere in grado di valutare non soltanto i pezzi schierati ma anche i rinforzi che l'avversario è in grado di mettere in campo. Gli scacchi illustrano e insegnano i principi, formulati da Clausewitz, del «centro di gravità» e del «punto decisivo»: la partita comincia, infatti, di solito, con uno scontro per conquistare il centro della scacchiera. Il weiqi illustra e insegna, per contro, l'arte della strategia d'accerchiamento<sup>99</sup>.

Ciò che, tuttavia, è davvero *in gioco*, non è il semplice *paragone* tra scacchi e guerra. È, diversamente, la possibilità complessiva di una strategia metaforica che sia in grado di spostare, trasformare, rompere le procedure di significazione che, attraverso gli scacchi, producono, controllano e disciplinano la discorsività giuridica moderna.

La contrapposizione scacchi/go, in particolare, funziona, nel modello di Deleuze-Guattari, nel senso di preparare un *nuovo concetto di diritto*, i cui caratteri possono così riassumersi:

a) la *non-costitutività* («*norma dat esse rei*»): le regole non costituiscono *identità* né *soggetti*, cessano di funzionare come condizioni *eidetiche*, come sistemi di *codificazione*;  
b) il passaggio dalla semiotica alla strategia: il diritto non funziona più attraverso l'interpretazione (diritto come *regime di segni*), ma attraverso la sperimentazione (diritto come lotta politica, lotta per un popolo «minore»);  
c) la fine delle separazioni costitutive il concetto di «ordinamento» giuridico (dentro/fuori, interno/esterno, aperto/chiuso, etc.) e, con esse, del *nomos* inteso a partire dall'occupazione/divisione/distribuzione *dello* spazio, per un *nomos* che, diversamente, implica il movimento di distribuzione *negli* spazi

<sup>96</sup> E. Guevara, 1961, 50.

<sup>97</sup> E. Guevara, 1961, 55 e ss.

<sup>98</sup> E. Guevara, 1961, 97-111.

<sup>99</sup> H. Kissinger, 2011. Cfr., sul tema, anche D. Lai, 2004.

aperti, *nomos* che non è *recinzione* e *confine*, ma «aggiramento» e «cattura», *incastrato*, continuo passaggio da una parte all'altra. Non c'è «spazio di gioco», ma gioco dello spazio, *spazio in gioco* (spazio che si perde a favore del tempo, spazio che viene ogni volta ridefinito, attraversato, accerchiato, spazio tra le linee, etc.); d) la fine della concezione «classica» della guerra (e della separazione *guerra/politica* secondo la linea di Clausewitz) per un *nomos* che si fa nella pratica della lotta propria del «partigiano», lotta di resistenza, di «non-battaglia», nuova *forma di vita* di quella che Schmitt stesso definiva l'«ultima sentinella della terra».

Si può pensare, creare, scrivere un nuovo concetto del diritto a partire da questi «spostamenti»?

Quale che sia la risposta, occorre *preparare la domanda*, occorre renderla *davvero possibile*, crearne le condizioni di possibilità, le condizioni affinché essa possa essere realmente *posta*. E questo lavoro passa, necessariamente, per una critica dell'economia metaforica che attraversa le strutture di significazione, autorappresentazione e legittimazione del diritto.

È per questa ragione che l'opposizione *scacchi/weich'i* proposta da Deleuze è particolarmente efficace. Spostando la metafora, giocando con la metafora e *cambiando gioco*<sup>100</sup>, il concetto di diritto subisce uno slittamento, viene «preso» all'interno di una serie di trasformazioni dettate e regolate dai principi del *weich'i*.

Seguire il gioco della metafora proposta da Deleuze significa, allora, lasciare che il *concetto di diritto* si produca secondo una nuova economia metaforica. Se Deleuze stesso ha accennato, nei suoi testi, al problema della scrittura di un nuovo concetto di diritto, essa resta un compito ancora sostanzialmente da intraprendere. Ma, quali che siano le linee che si seguiranno, la *metafora del weich'i* consente però di pensare una serie di passaggi, di scarti rispetto a quella degli scacchi, secondo quanto si è qui accennato.

---

<sup>100</sup> Analogo movimento si ritrova, in Deleuze, con riferimento al concetto di tempo, allo spostamento *Kronos-Aiôn* presente in *Logica del senso*. Qui, Deleuze insiste sull'invenzione dei giochi da parte di Lewis Carroll, sulla trasformazione dei giochi classici in *giochi puri*. Secondo Deleuze, in particolare, «i giochi da noi conosciuti rispondono a un certo numero di principi», che egli così individua: 1) la *preesistenza* delle regole all'esercizio del gioco (*regole categoriche preesistenti*); 2) la funzione, assunta dalle regole, di determinare «ipotesi che dividono il caso, ipotesi di perdita o di vincita»; 3) l'organizzazione del gioco in una «pluralità di colpi, realmente e numericamente distinti, ognuno dei quali opera una distribuzione fissa che cade sotto questo o quel caso»; 4) l'alternativa vittoria/sconfitta come conseguenza dei colpi. I giochi di Carroll (il *caucus*, la partita a croquet), diversamente, implicano un rovesciamento-rottura di questi principi: 1) non vi sono regole preesistenti, ogni colpo inventa le sue regole, verte sulla propria regola; 2) l'insieme dei colpi non divide il caso, ma afferma interamente il caso; 3) i colpi non sono numericamente distinti. Ogni colpo, scrive Deleuze, non divide uno spazio chiuso tra i risultati fissi in conformità alle ipotesi, ma, con esso, i risultati si ripartiscono nello spazio aperto del lancio unico e indiviso («distribuzione nomade e non sedentaria»); 4) non ci sono vincitori e vinti, non ci sono responsabilità, ma sempre innocenza (cfr. G. Deleuze, 2011, 58-64).

## 6. Metafore del gioco

*Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?* (G. Bataille)

Dovremo, a questo punto, tracciare le conclusioni possibili delle analisi svolte. Nel corso del presente lavoro, si è tentato di mostrare come il riferimento agli scacchi funzioni, all'interno del discorso giuridico, come un dispositivo metaforico che consente la definizione di una serie di concetti-chiave del diritto moderno (quali quelli di «ordinamento giuridico», *nomos* e guerra).

Occorrerà allora domandarsi se e come sia possibile pensare un diritto al di là di quell'economia metaforica.

Anche la contrapposizione scacchi/*weich'i*, su cui insistono Deleuze e Guattari, risponde in realtà ad una logica della metafora: oppone metafora a metafora, tentando di *spostare* la definizione del *nomos*, del diritto, dall'apparato di Stato alla macchina-da-guerra (e dalla *Hegung des Kriegers* alla *non-battaglia* della guerriglia). È, dunque, attraverso un nuovo *esempio di gioco* che si scopre come, dietro ai concetti di ordinamento giuridico, soggetto del diritto, Stato, *nomos*, funzioni già-da-sempre un'economia metaforica, che rimanda al *gioco*. È come se non fosse mai possibile uscire dalla strategia metaforica consentita dal concetto di «gioco», dal *far giocare* un concetto contro un altro:

Nella storia del pensiero non si è cercato soltanto di cogliere l'essere del gioco – si è anche tentato all'inverso di determinare a partire dal gioco il senso dell'essere. Questo chiamiamo concetto speculativo del gioco. [...] Assurge il gioco a immaginoso spettacolo del tutto, insomma a metafora illuminante, speculativa del mondo<sup>101</sup>.

Ma è proprio l'impossibilità di definire l'essere *del* gioco che permette di spostare e trasformare le metafore del gioco<sup>102</sup>. Proprio perché non si dà mai qualcosa come il *gioco*, ma unicamente serie di *giochi* – ossia: non c'è mai *il* linguaggio, ma unicamente giochi di linguaggio – («Te la fai facile! Parli di ogni sorta di giuochi linguistici, ma non hai ancora detto che cosa sia l'essenziale del giuoco linguistico, e quindi del linguaggio; che cosa sia comune a tutti questi processi, e ne faccia un linguaggio o parte di un linguaggio»<sup>103</sup>), il gioco che giochiamo non è mai (non c'è essere o essenza del gioco), ma *si gioca*, ossia si sposta, differisce, lavora sempre un'economia metaforica di passaggi, sostituzioni, traduzioni, effetti di senso.

<sup>101</sup> E. Fink, 1987, 58. Cfr. L. Saviani, 1998, e l'introduzione al testo di A. Masullo, 1998, V-XL; T. Pedicini, 1997.

<sup>102</sup> Non si può, in tale sede, che rimandare, per un'introduzione alla *metafora del gioco* in Nietzsche ed Heidegger – e la diversa strategia sottesa ad essa nei due autori –, ai due contributi di F. Polidori, 2000 e P.A. Rovatti, 2000.

<sup>103</sup> L. Wittgstein, 1983, §65. Cfr., sul punto, P. A. Rovatti, 2008. Nota, correttamente, P. Hadot, 2007, 81: «Per Wittgstein, non si comprende il linguaggio in sé, ma si comprende un determinato gioco linguistico ponendo se stessi in quel determinato gioco linguistico».

Per questo non abbiamo neppure una «metafora assoluta» (Blumenberg): non si dà mai il gioco *come metafora*, perché il gioco stesso non rimanda che ad un serie metaforica, a quelle serie di *somiglianze* (Wittgenstein: «vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda») che *producono* i «confini», li *tracciano* (e li tracciano proprio perché non ve ne sono). Il *senso* – le procedure di formazione e trasformazione del senso – in Wittgenstein, non è reso possibile dalla metafora del gioco, ma dal gioco delle metafore:

Infatti, in che modo si delimita il concetto di giuoco? Che cosa è ancora un giuoco e che cosa non lo è più? Puoi indicare i confini? No. *Puoi tracciarne qualcuno, perché non ce ne sono di già tracciati* (*Ricerche filosofiche*, § 68).

Per questo gli scacchi, in Wittgenstein, non sono mai esempio, *esempio esemplare*, paradigma: «Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l'abilità negli scacchi da quella nel tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c'è l'elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giuochi. Veder somiglianze emergere e sparire» (*Ricerche filosofiche*, § 66).

È, allora, proprio perché il linguaggio *si gioca* – ove *si gioca* non indica la metafora del gioco, ma il gioco della metafora – che esso non può mai dirsi *senza metafora*, non può mai dirsi che attraverso il *gioco* (ma «il gioco» stesso è, però, sempre un esempio *tra gli altri*, sempre metafora: «Considera, *ad esempio*, i processi che chiamiamo “giuochi”»).

La contrapposizione scacchi/*weich'i* è allora sempre *strategica*, rimanda sempre ad una *posta in gioco* che è quella di mostrare come la discorsività giuridica moderna occidentale sia attraversata e resa possibile da una particolare metafora, da un particolare *registro linguistico*, che è quello del gioco degli scacchi.

Sono le «regole degli scacchi» a garantire le possibilità di significazione dell'ordine del discorso giuridico, le sue procedure per la formazione, concatenazione e convalida degli enunciati, il suo stesso concetto di «gioco» (gioco chiuso, gioco che è l'insieme delle sue regole, etc.).

Si potrebbe sostenere, allora, che i concetti giuridici moderni di Stato, ordinamento giuridico, soggetto del diritto, guerra, non sarebbero possibili senza il trasferimento metaforico – che regola la produzione e riproduzione del discorso giuridico – degli scacchi. Prendere *sul serio* la metafora vuol dire, allora, separarsi radicalmente dal *paragone tra diritto e gioco*, da quelle tesi che riducono «a niente l'idea di gioco proprio dandole importanza»<sup>104</sup>.

Il diritto non è un gioco, né *somiglia* ad un gioco. Schmitt, da questo punto di vista, osserva correttamente che la *serietà* del *politico* non permette in alcun modo l'analogia,

---

<sup>104</sup> G. Bataille, 2000, 329. Sulla discussione delle tesi di Huizinga da parte di Bataille e, attraverso quest'ultimo, Blanchot, si rimanda ai contributi apparsi in *Aut Aut*, 337, 2008 (*Indagini sul gioco*) e a G. Zuccarino, 2012.

non consente di ridurre la politica alla metafora del gioco<sup>105</sup>. Altro, però, è il gioco della metafora, è il fatto che il diritto – come ogni linguaggio – *si gioca*, è *in gioco*, nel senso che *ciò che esso è* lo è soltanto all'interno di un'economia metaforica che ne *costituisce* il discorso (anche il diritto si enuncia, si dice, si rappresenta sempre «*non senza metafora*»). Non c'è diritto senza spazio di gioco (*Spiel-Raum*)<sup>106</sup>, neppure per Schmitt.

Ciò che è in questione, allora, *non* è il *paragone* tra diritto e scacchi, quanto piuttosto ciò che rende possibile e disciplina la *produzione* di quel paragone. E non è, pertanto, neppure questione, a ben vedere, se sia il diritto a *rappresentare*, a costituire una rappresentazione del gioco degli scacchi o viceversa.

L'esempio è *esemplare* proprio perché non permette *esempi*, perché non è mai davvero un esempio: è la cosa stessa, è nient'altro che il gioco della metafora (diremo, ancora, che se si può parlare di gioco *della* metafora, è proprio perché il gioco è sempre *imitazione* che non rappresenta, ma *ripete* creando nuovi rapporti: la metafora ha un «gioco» in quanto è ripetizione, iterabilità, performatività<sup>107</sup>).

Il gioco consente allora di «mettere in gioco» il concetto di diritto, metterlo in questione, e prepararne lo spostamento. Non possiamo, qui, indicare ancora le nuove possibilità di questo concetto – le quali sono ancora tutte da affrontare, da pensare. Occorre sempre, prima, pensare realmente la *domanda*, farle «spazio». Certo, però, che, in tutto questo, trovare la metafora «giusta» – la metafora che *produce* un certo orizzonte di senso – è questione di politica e di strategia, non di un semplice paragone tra il diritto ed il gioco.

---

<sup>105</sup> Cfr. C. Schmitt, 2012. Si veda anche la replica di Schmitt alla critica formulata da Leo Strauss (L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, 1932) a proposito della tesi secondo cui se cadesse la distinzione amico/nemico, «allora esisterebbe soltanto una concezione del mondo, una cultura, una civiltà, un'economia, una morale, un diritto, un'arte, uno svago, ecc., non contaminate dalla politica ma non vi sarebbe più né politica né Stato» (così C. Schmitt, 1972a, 138-139). A Strauss, che aveva insistito sul termine svago (*Unterhaltung*), Schmitt replica, in nota al passo citato: «Oggi direi *Spiel*, per esprimere con maggior pregnanza il concetto opposto a *serietà*, che Strauss ha correttamente individuato. [...] *Spiel* dovrebbe essere tradotto con *play* e dunque lascerebbe ancora aperta la possibilità di un tipo, anche se non convenzionale, di ostilità tra gli "antagonisti" (*Gegenspielerlern*). Diversamente stanno le cose con la teoria matematica del gioco, che è una teoria di *games* applicata al comportamento umano». Sull'opposizione *Spiel* (gioco)/*Ernstfall* (caso serio) in *Amleto o Ecuba*, cfr. C. Galli, 2012, 7-35; P. Becchi, 1997.

<sup>106</sup> Sul punto, si rimanda a E. Castrucci, 2003, 7-239 (sullo *Spiel-Raum*, cfr. 64).

<sup>107</sup> Cfr. W. Benjamin, 1993, 90: «Il bambino si crea tutto *ex novo*, ricomincia ancora una volta da capo. Questa è forse la radice più profonda del doppio significato del tedesco *spielen*: la ripetizione della stessa cosa è forse l'elemento comune ai due sensi della parola. Non è già un «fare come se», ma un «fare sempre di nuovo», la trasformazione dell'esperienza più sconvolgente in un'abitudine, ciò che costituisce l'essenza del gioco».

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALTHUSSER Louis, 2008, «Sul giovane Marx (questioni di teoria)». In ID, *Per Marx*, trad. it. a cura di M. Turchetto. Mimesis, Milano.

AMALRIC Jean-Luc, 2006, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*. PUF, Paris.

AZZONI Giampaolo, 1986, «Condizioni costitutive». In *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 63, 160-195.

AZZONI Giampaolo, 1987, «Regola tecnica tra ontico e deontico». In *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 64, 297-321.

BATAILLE Georges, 2000, «Siamo qui per giocare o per fare sul serio». In ID, *L'aldilà del serio e altri saggi*, trad. it. di C. Colletta e F. C. Papparo. Guida, Napoli.

BECCHI Paolo, 1997, «Carl Schmitt e il "tabù della regina"». In *Nuova corrente*, XLIV, 55-80.

BENJAMIN Walter, 1993, «Giocattolo e gioco. Osservazioni in margine a un'opera monumentale». In ID, *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, trad. it. di G. Backhaus, M. Bertolini Peruzzi, G. Carchia, G. Gurisatti e A. Marietti Solmi. Einaudi, Torino.

BENJAMIN Walter, 2004, «Appunti Svendborg estate 1934». In ID, *Opere complete*, VI. Einaudi, Torino.

BENVENISTE Emile, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*. Minuit, Paris.

BLACK Max, 1962, *Models and Metaphors*. Cornell University Press, Ithaca.

BOLAFFI Angelo, 1986, *Presentazione a C. Schmitt, Terra e mare. Una considerazione sulla storia del mondo*. Giuffrè, Milano.

BOLAFFI Angelo, 2002, *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*. Donzelli, Roma.

BOORMAN Scott, A. 1973, *Gli scacchi di Mao. Il wei-ch'i e la strategia rivoluzionaria cinese*, trad. it. di S. Barone. Guaraldi, Rimini.

BRECHT Bertold, 1971, «Vita di Galileo». In ID, *Teatro*. Einaudi, Torino.

CAPPUCCIO Antonio, 2011, *"Rien de mauvais". I contratti di gioco e scommessa nell'età dei codici*. Giappichelli, Torino.

CARCATERRA Gaetano, 1974, *Le norme costitutive*. Giuffrè, Milano.

CARCATERRA Gaetano, 2012, *Presupposti e strumenti della scienza giuridica*. Giappichelli, Torino.

CASTRUCCI Emanuele, 2003, «Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello stato moderno nel seicento francese» (1981). Ora in ID, *Convenzione, forma, potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, I, 7-239. Giuffrè, Milano.

CASTRUCCI Emanuele, 2011, *Nomos e guerra. Glosse al Nomos della Terra di Carl Schmitt*. La scuola di Pitagora, Napoli.

CAZZULLO Anna, 1987, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*. Jaca Book, Milano.

CECCARELLI Giovanni, 2003, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*. Il Mulino, Bologna.

CONTE Amedeo Giovanni, 1990, «Regole costitutive in deontica». In *Filosofia del diritto e teoria politica*, a cura di Alberto Febbrajo, 207-250. Giuffrè, Milano.

CONTE Amedeo Giovanni, 1991, «L'enjeu des règles». In *Droit et Société*, 17-18, 122-143.

CONTE Amedeo Giovanni, 1994a, «Fenomeni di fenomeni» (1986). Ora in ID, *Filosofia del linguaggio normativo. II. Studi 1982-1993*. Giappichelli, Torino.

CONTE Amedeo Giovanni, 1994b, «Paradigmi d'analisi della regola in Wittgenstein» (1983). Ora in ID, *Filosofia del linguaggio normativo. II, Studi 1982-1993*. Giappichelli, Torino.

CONTE Amedeo Giovanni, 1994c, «Deontico vs. Dianoetico» (1968). Ora in ID, *Filosofia del linguaggio normativo. II, Studi 1982-1993*. Giappichelli, Torino.

CORDELLO Angela, 2012, «Analogia ed esemplarità nel discorso giuridico». In *Politica del diritto*, 2-3, 421-442.

DE MAN Paul, 1987, «Allegoria della lettura: Proust». In Jonathan Culler, Paul De Man e Nicholas Rand, *Allegorie della critica. Strategie della decostruzione nella critica americana*, a cura di M. Ajazzi Mancini e F. Bagatti. Liguori, Napoli.

DELEUZE Gilles e GUATTARI Felix, 2003, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone. Castelvecchi, Roma (ed. or. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Minuit, Paris, 1980).

DELEUZE Gilles, 1971, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi. Il Mulino, Bologna (ed. or. *Différence et répétition*. PUF, Paris, 1968).

DELEUZE Gilles, 2011, *Logica del senso*, trad. it. di M. de Stefanis. Feltrinelli, Milano (ed. or. *Logique du sens*. Minuit, Paris, 1969).

DERRIDA Jacques, 1978, *La vérité en peinture*. Flammarion, Paris.

DERRIDA Jacques, 1991, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Galilée, Paris.

DERRIDA Jacques, 1992, *L'archeologia del frivolo. Saggio su Condillac*, trad. it. di M. Spinella. Dedalo, Bari (ed. or. *L'Archeologie de frivole*. Galilee, Paris, 1973).

DERRIDA Jacques, 1995, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. di G. Chiurazzi. Raffaello Cortina, Milano (ed. or. *Politiques de l'amitié*. Galilée, Paris, 1994).

DERRIDA Jacques, 1997, «La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico». In ID, *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, 273-349. Einaudi, Torino.

DERRIDA Jacques, 2009, «Interpretations at war. Kant, l'Ebreo, il Tedesco», in ID, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, 2, trad. it. di R. Balzarotti. Jaca Book, Milano.

DEXTREIT Jacques e ENGEL Norbert, 1984, *Jeu d'échecs et sciences humaines*. Payot, Paris.

DI LUCIA Paolo, a cura di, 2004, *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*. Quodlibet, Macerata.

DI LUCIA Paolo, 1999, «Come fare regole con le cose». In *Codificazione del diritto e ordinamento costituzionale*, a cura di Pasquale Costanzo, 139-156. Jovene, Napoli.

DUFLO Colas, 1999, *Le jeu. De Pascal a Schiller*. Puf, Paris.

FABER Marion, 1988, *Das Schachspiel in der europäischen Malerei und Graphik (1550-1700)*. Harassowitz, Wiesbaden.

FERRARI Gianfranco, 1981, «Regole costitutive e validità». In *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 507-526.

FERRARI Gianfranco, 1986, «Problemi di epistemologia delle regole». In *Rassegna italiana di Sociologia*, 1, 369-397.

FERRARIS Maurizio, 1995, «Kant e l'esemplarità dell'esempio», in *Filosofia '94*, a cura di Gianni Vattimo, 147-172. Laterza, Roma-Bari.

FILIPPONIO TATARELLA Angiola, 1980, «Sulla teoreticità delle norme costitutive». In *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 55, 238-281.

FINK Eugene, 1987, *Oasi della gioia - Idee per una ontologia del gioco*, trad. it. di E. Cutolo. Rumma, Salerno (ed. or. *Oase des Glücks - Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Alber, Freiburg-München, 1957).

GALLI Carlo, 2012, «Il trauma dell'indecisione». In Carl Schmitt, *Amleto o Ecuba*, 7-35. Il Mulino, Bologna.

GANDELMAN TEREKHOV Vera, 2013, *Jeux d'échecs: littérature et mondes possibles*. L'Harmattan, Paris.

GELLEY Alexander, a cura di, 1995, *Unruly Examples. On the Rhetoric of Exemplarity*. Stanford University Press, Stanford.

GENERALE A. BAYO, 1968, *Teoria e pratica della guerra di guerriglia*, trad. it. di M. De Angelis. Sugar, Milano.

GROS Ivan, 2011, *L'imaginaire du jeu d'échecs et la poétique de l'ordre et du chaos. Histoire d'une représentation de la cérébralité*. L'Harmattan, Paris.

GRZEGORCZYK Christophe, 1989, «Le sujet de droit: trois hypostates». In *Archives de philosophie du droit*, 34, 9-32.

GUASTINI Riccardo, 1983a, «Cognitivismo ludico e regole costitutive». In *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, a cura di Uberto Scarpelli, 153-176. Comunità, Milano.

GUASTINI Riccardo, 1983b, «Teorie delle regole costitutive». In *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 60, 548-564.

GUASTINI Riccardo, 2014, *La sintassi del diritto*. Giappichelli, Torino.

GUEVARA Ernesto, 1961, *La guerra per bande*, trad. it. di A. Faccio. Edizioni Avanti!, Milano.

HADOT Pierre, 2007, *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, trad. it. a cura di B. Chitussi. Bollati Boringhieri, Torino.

HARTER Jean-Louis, 2002, *Le jeu. Essai de déstructuration*. L'Harmattan, Paris.

HARVEY Irene E., 2002, *Labyrinths of Exemplarity. At the Limits of Deconstruction*. State University of New York Press, Albany.

JACKSON Bernard S., 1991, «Towards a semiotic model of the games analogy in jurisprudence». In *Droit et Société*, 17/18, 105-133.

KERCHOVE Michel van de e OST François, 1991, «Le Jeu: un paradigme fécond pour la théorie du droit?». In *Droit et Société*, 17/18, 173-205.

KERCHOVE Michel van de e OST François, 1992, *Le droit ou les paradoxes du jeu*. PUF, Paris.

KISSINGER Henry, 2011, *Cina*, trad. it. di A. Piccato. Milano, Mondadori.

LAI David, 2004, *Learning from the stones: a go approach to mastering China's strategic concept, shi*. Carlisle, PA: Strategic Studies Institute.

LAROCHE Emmanuel, 1949, *Histoire de la racine «Nem» en grec ancien*. Klincksieck, Paris.

LAWRENCE Thomas Edward, 1987, *I sette pilastri della saggezza*, trad. it. di E. Linder. Bompiani, Milano.

LAWRENCE Thomas Edward, 2002, *Guerriglia*, trad. it. a cura di M. Dotti e S. Franceschetti. Stampa alternativa, Roma.

LEVY Pierre, 2011, *La sphère sémantique 1. Computation, cognition, économie de l'information*. Lavoisier, Paris.

LIN PIAO, 1969, «L'importanza internazionale della teoria del compagno Mao Tse-tung sulla Guerra di Popolo». In ID, *Strategia e tattica della guerra di popolo*, trad. it. a cura di R. Magni. Tindalo, Roma.

MANDELBAUM Maurice, 1968, «Language and chess: De Saussure's analogy». In *Philosophical Review*, 77, 3, 356-357.

MAO TSE-TUNG, 1992a, «Problemi strategici della guerra partigiana anti-giapponese» (1938). In *Opere di Mao Tse-Tung*, VI. Edizioni Rapporti Sociali, Milano.

MAO TSE-TUNG, 1992b, «Sulla guerra di lunga durata» (1938). In *Opere di Mao Tse-Tung*, VI, *Opere di Mao Tse-Tung*, VI. Edizioni Rapporti Sociali, Milano.

MARMOR Andrei, 2006, «How Law is like Chess». In *Legal Theory*, 12, 347-371.

MASULLO Aldo, 1998, «L'immagine del gioco tra metafisica e decostruzionismo». In Lucio Saviani, *Ermeneutica del gioco. Dal gioco come simbolo alla decostruzione come gioco*, V-XL. ESI, Napoli.

MAZZOLENI Emil, 2013, «La norma assente. Nomotropismo in-assenza-di norme». In *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XC, 3, 423-435.

MEJIA Claudia, 1998, «L'image du jeu d'échecs chez Ferdinand de Saussure ou le bouclier de Persée». In *Échiquiers d'encre. Le Jeu d'échecs et les Lettres (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> s.)*, a cura di Jacques Berchtold, 75-102. Droz, Genève.

MIGLIO Gianfranco, 1983, «Appendice. Sul concetto di "Nomos"». In Pier Paolo Portinaro, *Appropriazione/Distribuzione/Produzione. Materiali per una teoria del «Nomos»*, 167-171. Franco Angeli, Milano.

NATOLI Salvatore, 2004, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*. Feltrinelli, Milano.

PASTOUREAU Michel, 2004, *L'arrivée du jeu d'échecs en Occident. Histoire d'une acculturation difficile*. In ID, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, 269-292. Paris, Seuil.

PEDICINI Tommaso, 1997, *Il labirinto del mondo. La filosofia del gioco di Eugen Fink*, Guerini, Milano.

POLIDORI Fabio, 2000, «Il gioco di Nietzsche». In *Aut Aut* 295, 6-14.

PURDY Anthony, 1986, «Au seuil de la modernité: le jeu d'échecs de Saussure et Le Jeu de Saint-Denys Garneau». In *Revue romane*, 21, 2, 244-259.

RENARD Didier, 2002, «Jeu des échecs, société politique et art de la guerre. Les révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle». In *Politix*, 15, 58, 89-107.

- RICCIARDI Mario, 2008, *Status. Genealogia di un concetto giuridico*. Giuffrè, Milano.
- RICOEUR Paul, 1976, *La metafora viva*, trad. it. di G. Grampa. Jaca Book, Milano (ed. or. *La métaphore vive*. Seuil, Paris, 1975).
- RICOEUR Paul, 1993, *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta. Jaca Book, Milano (ed. or. *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris, 1990).
- ROMANO Santi, 1977, *L'ordinamento giuridico (1917-1918)*. Sansoni, Firenze.
- ROVATTI Pier Aldo, 2000, «Il grande gioco di Heidegger». In *Aut Aut*, 295, 56-65.
- ROVATTI Pier Aldo, 2008, «Il gioco di Wittgenstein». In *Aut aut*, 337, 55-74.
- ROVERSI Corrado, 2012a, *Costruire. Uno studio di ontologia giuridica*. Giappichelli, Torino.
- ROVERSI Corrado, 2012b, «Sulla duplicità del costitutivo». In *Ontologia e analisi del diritto. Scritti per Gaetano Carcaterra*, a cura di Daniele Cananzi e Roberto M. Righi, 1251-1295. Giuffrè, Milano.
- RUSCHI Filippo, 2012, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*. Giappichelli, Torino.
- SAUSSURE Ferdinand, 2011, *Corso di linguistica generale*, trad. it. di T. De Mauro. Laterza, Roma-Bari.
- SAVIANI Lucio, 1998, *Ermeneutica del gioco. Dal gioco come simbolo alla decostruzione come gioco*. ESI, Napoli.
- SCHMITT Carl, 1972a, *I tre tipi di pensiero giuridico (1934)*. In *Id, Le categorie del "politico"*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera. Il Mulino, Bologna.
- SCHMITT Carl, 1972b, *Appropriazione, divisione, produzione (1953)*. In *Id, Le categorie del "politico"*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera. Il Mulino, Bologna.
- SCHMITT Carl, 1991, *Il nomos della terra*, trad. it. di E. Castrucci. Adelphi, Milano.
- SCHMITT Carl, 2005a, «Un giurista davanti a se stesso». In *Id, Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, trad. it. a cura di G. Agamben. Neri Pozza, Vicenza.
- SCHMITT Carl, 2005b, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*. Adelphi, Milano (ed. or. *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Duncker&Humbolt, Berlin, 1963).
- SCHMITT Carl, 2008, *Il concetto discriminatorio di guerra*, trad. it. a cura di S. Pietropaoli. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*. Duncker & Humblot, Berlin, 1938).

SCHMITT Carl, 2012, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, trad. it. a cura di C. Galli. Il Mulino, Bologna.

SILVI Marco Q., 2014, «Diritto, giochi, regole costitutive». In *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2, 455-484.

VO NGUYEN GIAP, 1972, «Le grandi esperienze del nostro partito nella direzione della lotta armata e nell'edificazione delle forze armate rivoluzionarie» (1960). In *Id*, *La guerra e la politica*, trad. it. a cura di E. Sarzi Amadé. Mazzotta, Milano.

WEBER Max, 2010, «A proposito di "Economia e diritto" di Rudolf Stammler». In E. Ehrlich, H. Kelsen e M. Weber, *Verso un concetto sociologico del diritto*, a cura di A. Febbrajo, 123-150. Giuffrè, Milano.

WILLEMS Dominique, 1971, «La comparaison du 'jeu de la langue' avec une partie d'échecs dans le Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure». In *Travaux de linguistique*, 2, 93-99.

WITTGENSTEIN Ludwig, 1983, *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di M. Trinchero. Einaudi, Torino.

ZUCCARINO Giuseppe, 2012, «Alea, ergo sum. Il gioco e la vita, con Bataille e Blanchot». In *Alfabeta2*, 4.

ZUCCARINO Giuseppe, 2013, «Derrida. L'avanzare-ritrarsi della metafora». In *Quaderni delle Officine*, XXVIII, 4-1

## LE EMOZIONI NEL SISTEMA DI POLITICA POSITIVA DI AUGUSTE COMTE

PAOLO IAGULLI\*

*Abstract:* the essay points out how Auguste Comte, in his last great work, *System of Positive Politics*, considers emotions as essential in human actions. Comte, being one of the founders of Sociology and positivist and organicist thinker as well, does it in a much less direct way than the contemporary Sociology of emotions which considers emotions as the main object of its analysis. However, in his thought there is a significant interest in human emotions and sociability. The emotional dimension is not limited to the theme of «religion of Humanity»: Comte might be regarded as a sociologist of religion, the positivist and laicist one, but as sociologist of emotions *ante litteram* as well.

*Keywords:* Comte – emotions – «religion of Humanity» – social order – Sociology of emotions

### 1. Introduzione

Obiettivo delle seguenti pagine è quello di evidenziare un aspetto della riflessione di Auguste Comte (1798-1857)<sup>1</sup> abbastanza poco considerato: il suo interesse per le *basi emotive* della umanità e della socialità. Non che alcuni studiosi non abbiano già osservato come l'«ultimo» Comte attribuisca alle emozioni e ai sentimenti un'importanza pressoché inedita nel suo pensiero precedente; ma il rilievo, peraltro assolutamente legittimo, e su cui dovremo quindi soffermarci (par. 2), consistente nell'affermare che l'elemento emozionale sia strettamente legato alla sua teorizzazione della «religione dell'umanità»

---

\* Paolo Iagulli, Docente a contratto di Sociologia generale SPS/07, Università degli Studi di Bari. Email: piagulli@iol.it

<sup>1</sup> Per una prima introduzione al sociologo francese, che se non è *il* fondatore della sociologia (sull'impossibilità di individuare un'unica paternità rispetto alla nascita della sociologia, cfr. F. Ferrarotti, 1994, 36-42) è stato certo il primo a definire così la disciplina che studia la società e le relazioni sociali, si vedano, tra gli altri, A. Santambrogio, 2008, 27-33; F. Crespi, P. Jedlowski, R. Rauty, 2000, 58-66; A. Izzo, 1994, 63-75, e L.A. Coser, 1983, 17-63; a quest'ultimo si rinvia anche per una sua breve biografia e per una ricognizione del contesto intellettuale e sociale nel quale egli operò. Per una considerazione più complessiva del suo pensiero, ancora validi risultano i lavori di R. Aron, 1989, 83-134, e dello stesso Ferrarotti: di quest'ultimo, si vedano almeno, oltre al più frequentemente citato F. Ferrarotti 1994, anche F. Ferrarotti, 1967 e 1977. Nell'ambito della letteratura straniera, fondamentali sono i tre volumi di M. Pickering, 1993-2009.

ne oscura, per così dire, la veste di sociologo delle emozioni *ante litteram* (par. 3) a favore di quella di sociologo della religione, ancorché di una religione laica e positiva. Al riguardo dovrà, tuttavia, immediatamente precisarsi (par. 4) che se, al pari di altri «padri fondatori» del pensiero sociologico, Comte ha fornito qualche intuizione rispetto al tema delle emozioni, è solo negli anni settanta del secolo scorso che la sociologia comincia a trattare queste ultime con la centralità e la sistematicità riservate ad altri suoi ben più tradizionali argomenti.

## 2. «Religione dell'umanità» ed emozioni in Comte

Come anticipato, tra i molti temi comtiani, dobbiamo qui soffermarci su quello della «religione dell'umanità», che occupa l'ultima parte della riflessione del sociologo francese. Secondo taluni, come Lewis Coser<sup>2</sup>, il Comte fondatore di tale religione (e suo profeta) sarebbe al limite interessante sul piano della storia delle idee, e non certo su quello strettamente sociologico; ma se si supera una tale riserva, come credo sia possibile<sup>3</sup>, si può considerare anche l'«ultimo» Comte rilevante non solo per l'evoluzione del suo stesso pensiero, bensì anche e soprattutto per il contributo *sociologico* che ha saputo fornire.

Quanto all'evoluzione del suo pensiero, non manca in realtà chi ne sottolinea la sostanziale continuità; penso, ad esempio, a Franco Ferrarotti, il quale evidenzia come la questione che ossessiona costantemente il sociologo francese sia quella della ricostruzione dell'ordine sociale, ancorché di «un ordine aperto sul progresso, cioè di un ordine dinamico, autoevolutivo, che garantisce la stabilità, ma non esclude il cambiamento»<sup>4</sup>. Orbene, che quello dell'ordine o, in altre parole, della integrazione o coesione sociale non sia semplicemente un tema comtiano, ma costituisca la prospettiva fondamentale al cui interno si snoda la sua intera riflessione sociologica, non sembra seriamente discutibile; su ciò anzi dovremo tornare. E in questo senso si può ben concordare con la tesi di una sostanziale continuità nell'opera di Comte. Se ci concentriamo, però, sul tema della «religione dell'umanità», non si può fare a meno di osservare che, anche se l'idea di una religione «adatta ai tempi moderni» è in qualche

---

<sup>2</sup> Cfr. L. Coser, 1983, 30.

<sup>3</sup> Si consideri anche il modo in cui Coser conclude la sua ricostruzione sull'uomo Comte: «[r]imaniamo [...] con una duplice immagine [...]: il creatore della prima importante sintesi sociologica e il patetico Papa dell'Umanità» (L.A. Coser, 1983, 62). Ebbene, il rilievo di Coser riportato sopra nel testo appare perlomeno eccessivo: distinguere il Comte che ha contribuito a fondare la sociologia dal Comte «sociologo della religione» è legittimo, come lo è il rilevare il suo tono immodestamente profetico; lo è meno, come proveremo a evidenziare nel testo, inferirne lo scarso spessore o addirittura carattere sociologico delle riflessioni comtiane sulla religione (e sulla integrazione sociale).

<sup>4</sup> F. Ferrarotti, 1967, 12. Ciò è strettamente legato al contesto storico e geografico nel quale Comte operò, che è quello successivo alla Rivoluzione francese; come è noto, egli non riteneva, né auspicava, che la crisi e le rovine che ne seguirono portassero a un ritorno all'«ordine» del passato, cioè alla Restaurazione (la tesi dei reazionari, o tradizionalisti, de Maistre e de Bonald): il «progresso» non poteva essere più fermato, ma solo, per così dire, controllato.

modo presente sia nel primo che nel secondo Comte, quello rispettivamente degli *Opuscoles* (1820-1826) e del *Corso di filosofia positiva* (1830-1842), è solo con la sua ultima grande opera, *Sistema di politica positiva* (1851-1854), che questo tema assume quel rilievo e quella sistematicità plasticamente rappresentati nel sottotitolo dell'opera medesima, *Trattato di sociologia istituyente la religione dell'umanità*<sup>5</sup>. Anche chi, come Robert Nisbet<sup>6</sup>, ritiene che una certa vena religiosa Comte l'abbia sempre avuta, deve ammettere che la sua «sociologia religiosa» raggiunge la massima profondità e importanza nel *Sistema di politica positiva*. E (almeno) da questo punto di vista si può, quindi, credo altrettanto legittimamente, parlare di un «ultimo» Comte, parzialmente diverso dai precedenti. Non senza qualche eccesso di schematizzazione, potremmo, al riguardo, dire così: rispetto al problema intellettuale di una vita, quello dell'ordine sociale, Comte propone nella fase finale della sua riflessione una soluzione, legata con ogni probabilità alle sue vicende personali<sup>7</sup> e costituita dall'avvertita necessità di una «religione dell'umanità», che risulterà rilevante sia nell'ambito della storia della sociologia della religione che nella prospettiva di quella che potremmo chiamare l'eredità della sociologia classica rispetto alla sociologia delle emozioni.

Dunque, consideriamo dapprima Comte «sociologo della religione». Del resto, nella riflessione del sociologo e filosofo francese si evidenzia, non meno che in quella di altri «classici» del pensiero sociologico, quel legame tra sociologia e sociologia della religione che appare strettissimo sino dalla nascita della prima<sup>8</sup>. Innanzitutto, il pensiero di Comte può compendiarsi, con sintesi estrema ma efficace,

in quella specie di parabola cosmica, nota sotto il nome di «legge dei tre stadi», dove alla religione, *Weltanschauung* dominante presso le società etnologiche e le civiltà superiori (secondo tre sotto-stadi successivi: feticismo, politeismo, monoteismo), non è più riservato alcun posto di rilievo presso le società più recenti, fondate sul progresso tecnico-scientifico<sup>9</sup>.

Per Comte, infatti, nell'ambito delle società moderne, lo studio dei fenomeni che le caratterizzano è demandato in particolare alla sociologia, la «nuova scienza» da lui stesso definita in un primo momento «fisica sociale» in quanto chiamata a fare propri, almeno tendenzialmente, i metodi con cui le scienze della natura studiavano i propri oggetti. Non

---

<sup>5</sup> Cfr. C. De Boni, 2013, 15. Per la suddivisione in tre tappe del pensiero di Comte, cfr. R. Aron, 1989, in part. 83-91, il quale non manca peraltro di sottolineare come il fatto che gli *Opuscoles* siano stati ripubblicati da Comte alla fine del tomo IV del *Sistema* testimonia la tendenza da parte del sociologo francese ad affermare l'unità del suo pensiero, oltre che la grandiosità (come è noto, Comte non aveva il dono della modestia).

<sup>6</sup> Cfr. R. Nisbet, 1987, 316-317.

<sup>7</sup> Che siano state le sue vicende esistenziali e amorose a portare l'ultimo Comte a trasformare il positivismo da dottrina scientifica a religione e a considerare il sentimento importante almeno quanto l'intelletto, lo illustra largamente, ad es., W. Lepenies, 1987, 31-62.

<sup>8</sup> Cfr. R. Cipriani, 2009, 5. Altro discorso è quello della istituzionalizzazione della sociologia della religione come branca autonoma che avvenne soltanto intorno agli anni cinquanta del secolo scorso (cfr. E. Pace, 2007, 9-13).

<sup>9</sup> G. Filoramo, C. Prandi, 2002, 105-106.

è però il positivismo (comtiano) che qui interessa approfondire, quanto il fatto che, per Comte, anche nel primo stadio, quello «teologico», in cui le spiegazioni dei fenomeni sono appunto fornite dalla religione, quest'ultima offre agli individui «una spiegazione razionale, che soddisfa cioè l'esigenza di avere una visione unitaria delle cose»<sup>10</sup>. Ciò è quanto avviene anche nel secondo stadio, quello «metafisico», in cui le spiegazioni non sono più riferibili a qualche essere supremo o divino, bensì a principi filosofici, astratti<sup>11</sup>. Beninteso, Comte è critico verso entrambe le forme di spiegazione, legate al loro tempo. Ma quel che più conta osservare è che l'interesse di Comte per la religione non appare casuale o comunque legato a ricostruzioni di ordine meramente storiografico; come rilevano, infatti, i sociologi della religione più avvertiti,

[e]gli è interessato a comprendere, piuttosto, come gli uomini ricorrono alla religione per darsi una spiegazione unitaria e razionalmente soddisfacente del molteplice e complicato organismo sociale in cui essi vivono. [...] In tal senso non sfugge a Comte quello che poi verrà sviluppato più approfonditamente da Durkheim, e cioè che la religione soddisfa bisogni profondi dell'uomo di tipo cognitivo e comportamentale. E così facendo contribuisce, a certi livelli meno evoluti delle società, a consolidarne la coesione e il funzionamento.

Da questo punto di vista, all'apice dell'evoluzione [cioè nel terzo stadio, quello «positivo»], l'esigenza di unità del sapere rappresentata dalla scienza non è altro [per Comte] che l'espressione più alta [...] di quella originaria spinta ad una conoscenza unitaria dell'essere espressa dalla religione. Per cui, se è vero che per Comte il progresso scientifico inevitabilmente porta alla fine della religione, è altresì vero che essa, nel momento in cui sparisce, si reincarna, per così dire, in uno stadio superiore delle mente e delle psiche umane, la scienza<sup>12</sup>.

E' così che si può comprendere come l'ultimo Comte

elabori l'idea di una *religione dell'umanità*: la scienza come nuova religione laica, capace di dare agli uomini nuovi valori socialmente cogenti, il «grande essere», l'essenza dell'uomo e così via. Il grande sacerdote dell'umanità è allora lo scienziato, e dunque anche il sociologo<sup>13</sup>.

Se già nel *Corso di filosofia positiva* aveva visto nella scienza una nuova forma di religione, ritenendo anzi che la «fede positiva» nella scienza avrebbe potuto aprire la strada a una «universalità molto più completa e stabile di quella della fede monoteistica nei migliori tempi del cattolicesimo»<sup>14</sup>, è, come anticipato, solo nel *Sistema di politica positiva* che Comte elabora compiutamente la *sua* religione. Ora, non interessa qui soffermarsi su quella «descrizione fastidiosamente minuta della religione dell'Umanità»<sup>15</sup> posta in essere da Comte, che spazia dalla dottrina alla liturgia, dal «calendario positivista» ai «sacramenti sociali»; e neppure valutare il grado di utopia della religione

<sup>10</sup> E. Pace, 2007, 26.

<sup>11</sup> Cfr. ibidem.

<sup>12</sup> Ivi, 27.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> A. Comte, 1967, vol.2, 329.

<sup>15</sup> F. Ferrarotti, 1967, 11.

comtiana e/o soffermarsi sulla sua diffusione storica e geografica<sup>16</sup>. Certo, a suo carico sono state rilevate «stranezze» e/o ingenuità anche da parte di chi aveva condiviso la sua idea fondamentale di una religione dell'umanità, come John Stuart Mill, autore di un saggio sul sociologo francese<sup>17</sup>. Eppure, nella religione di Comte vi è qualcosa di profondo, come è stato riconosciuto non solo da Mill, bensì anche, molto più tardi, nel suo ormai classico *Le tappe del pensiero sociologico*, da Raymond Aron, secondo il quale Comte riteneva, da un lato, che l'uomo moderno e dalla mentalità scientifica non potesse più credere alla rivelazione, alla divinità e quindi più in generale indulgere alle concezioni tradizionali della religione, dall'altro, che quest'ultima rispondesse però a

un bisogno permanente dell'uomo, che ne sente la necessità perché ha bisogno di amare qualcosa che lo trascende<sup>18</sup>.

E la religione proposta da Comte appare ad Aron «di gran lunga più elevata di molte altre [...] che altri sociologi hanno [...] diffuso»<sup>19</sup>, proprio per il culto dell'Umanità che la caratterizza; quel «Grande essere» che Comte invita ad amare è, infatti,

ciò che gli uomini hanno fatto di meglio; [...] ciò che nell'uomo trascende gli uomini o, almeno, ciò che, in alcuni uomini, ha realizzato l'umanità essenziale. [E] se si deve amare qualcosa nell'umanità, al di fuori di persone scelte, è meglio certamente amare l'umanità essenziale, di cui i grandi uomini sono l'espressione e il simbolo. [...] [La religione di Comte] non insegna ad amare una società tra le altre, [...] non [...] l'odierna società francese, né la società russa di domani, né quella americana di dopodomani, ma l'eccellenza di cui sono stati capaci alcuni uomini e verso la quale tutti gli uomini devono elevarsi<sup>20</sup>.

Da un certo punto di vista, il culto dell'umanità oggetto della religione comtiana è, come è stato scritto,

la risposta non relativistica al processo di relativizzazione che la scienza opera nei confronti degli antichi dèi e delle vecchie credenze: la divinizzazione dell'uomo colma il vuoto lasciato dalla scomparsa di Dio. Comte è convinto che l'ordine sociale debba avere anche un fondamento etico, capace di andare incontro alla natura morale, e non solo razionale e pratica, dell'uomo: a questa regola generale non può sfuggire neppure la società positiva<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Si veda, al riguardo, il recente C. De Boni, 2013; mi limito qui a ricordare che le chiese ispirate alla dottrina comtiana sono ormai in numero assai esiguo, confinate in qualche città brasiliana: «sufficienti per testimoniare che l'idea non è morta del tutto, ma tali da smentire clamorosamente le previsioni in campo religioso di Comte. Il quale vedeva dopo di sé un movimento progressivo in cui la religione dell'Umanità avrebbe sostituito le vecchie confessioni a base teologica» (C. De Boni, 2013,12).

<sup>17</sup> Cfr., sul punto, M.C. Nussbaum, 2014, 73-104, la quale sottolinea sia l'ammirazione del filosofo inglese per Comte che le critiche a certi aspetti della sua riflessione; diversamente, ad es., L.A. Coser (cfr. 1983, 37), il quale afferma che col *Sistema di politica positiva* Comte perse del tutto la maggior parte dei suoi seguaci tra cui lo stesso Stuart Mill.

<sup>18</sup> R. Aron, 1989, 130.

<sup>19</sup> Ivi, 131.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> A. Santambrogio, 2008, 32.

La «religione dell'umanità» appare quindi davvero al suo autore la più adatta alla terza fase della storia dell'umanità, quella dello «stadio positivo» o scientifico.

Dal punto di vista della interpretazione generale della religione da parte di Comte, chi ritiene che per lui essa fosse destinata a essere *sic et simpliciter* sostituita dalla scienza, la inquadra in una prospettiva evoluzionistica<sup>22</sup>. Probabilmente, sarebbe non meno corretto inquadrarla in una prospettiva funzionalistica<sup>23</sup>: la religione, che sia di tipo, diciamo così, tradizionale ovvero laica (o, detto diversamente, secolare, come vedremo appena più avanti), sembra per lui adempiere a quella funzione di integrazione sociale perfettamente compatibile con la sua maggiore preoccupazione intellettuale, che, come anticipato, è quella dell'ordine sociale. Torneremo su quest'ultimo punto.

Dobbiamo ora però evidenziare ciò che lo stesso Aron, come si è visto, ha colto pur senza approfondire: un aspetto non secondario della «religione dell'umanità» di Comte è quello *emozionale*. Del resto, che la religione più in generale e/o la religiosità sia strettamente legata alla dimensione emozionale, lo afferma esplicitamente lo stesso Comte:

Ogni stato religioso esige il continuo concorso di due influenze spontanee: l'una oggettiva, essenzialmente intellettuale; l'altra soggettiva, puramente morale. Proprio qui la religione si trova a un tempo in rapporto con il ragionamento e il sentimento, ognuno dei quali, isolatamente, sarebbe inadatto a stabilire un'effettiva unità, individuale o collettiva<sup>24</sup>.

O ancora:

Lo stato religioso si basa [...] sulla combinazione permanente delle due condizioni ugualmente fondamentali, amare e credere, le quali, sebbene profondamente distinte, devono naturalmente concorrervi<sup>25</sup>.

E per ciò che riguarda più specificamente la sua «religione dell'umanità», Comte scrive, tra l'altro:

Amare l'Umanità costituisce realmente tutta la sana morale [...]. Questa attiva preponderanza della socialità sulla nostra individualità [...] non può risultare che da una lenta e difficile educazione del cuore assecondato dallo spirito<sup>26</sup>.

La «densità emozionale» presente nella religione comtiana è stata recentemente evidenziata da un'importante filosofa contemporanea, Martha Nussbaum, autrice molto

---

<sup>22</sup> Cfr., ad es., A. Bagnasco, M. Barbagli, A. Cavalli, 2012, 250, e G. Fele, 2005, 103-104.

<sup>23</sup> Come è noto, esistono anche altre interpretazioni sociologiche generali della religione, quali, ad esempio, quelle conflittualista (o marxista), del mutamento sociale e fenomenologica: per una primissima introduzione, cfr. A. Bagnasco, M. Barbagli, A. Cavalli, 2012, 250-252.

<sup>24</sup> A. Izzo, 1974.

<sup>25</sup> Ivi, 165.

<sup>26</sup> A. Comte, 1969, 746-747.

sensibile al tema delle emozioni<sup>27</sup>. È naturalmente qui impossibile soffermarci sull'articolata e ambiziosa teoria politica contenuta nel suo lavoro *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, il cui obiettivo è, in estrema sintesi, quello di delineare e proporre «una cultura pubblica basata sull'amore e sulla simpatia, che sostenga gli obiettivi di una società giusta e garantisca la stabilità dei suoi impegni»<sup>28</sup>. Del resto, che la religione comtiana sia stata, sì, un progetto religioso ma «pensato in stretta connessione con un disegno di teoria politica e con un modello di sistemazione sociale»<sup>29</sup>, è ben noto. Ed è in questa prospettiva che la Nussbaum considera nel suo volume la religione comtiana, cui è riservato un posto di rilievo (sia pure con tutti i limiti a suo carico rilevati) nella storia di quelle che sono usualmente definite religioni secolari. L'impatto e l'influenza che la religione dell'umanità di Comte ebbe tra il XIX e l'inizio del XX secolo si spiegano agevolmente, afferma la Nussbaum, con la convinzione da parte di molti intellettuali dell'epoca secondo cui il progresso umano richiedesse una qualche forma di religione civile<sup>30</sup> in grado, attraverso le emozioni dell'amore e della compassione, di fronteggiare l'egoismo e l'avidità<sup>31</sup>. Da questo punto di vista, Comte si inserisce, quindi, in una più ampia tradizione di dottrine contrapposte alle «fedi dogmatiche» e alle «chiese istituzionali»: veicolando nuovi valori e un'etica alternativa a quella delle chiese, le religioni secolari contengono, infatti, «il tentativo di elaborare un nuovo credo laico, una sorta di vera e propria religione senza clero [...]. Una religione [...] che esalta valori quali il progresso, la scienza, la difesa dei diritti umani»<sup>32</sup>.

Come anticipato, la Nussbaum insiste particolarmente sull'elemento emozionale nella religione comtiana:

Comte ritiene che il modo migliore di promuovere la dovuta attenzione verso l'umanità sia di puntare sulle *emozioni*, educando le persone ad estendere la simpatia. [...] L'obiettivo [...] della nuova religione sarà quello di estendere la simpatia umana coltivando lo spirito della fratellanza universale. [...] le persone impareranno a perseguire il bene comune, in uno spirito di amore generalizzato per l'umanità<sup>33</sup>.

Non solo: la Nussbaum evidenzia molto bene come, se Comte ha insistito, nella esposizione della sua religione, sino alla pedanteria e al parossismo sulle cerimonie comuni, sugli eventi da celebrare, sulla modalità di devozione e così via, al punto da

<sup>27</sup> Si veda, in part., M.C. Nussbaum, 2004.

<sup>28</sup> M.C. Nussbaum, 2014, 77.

<sup>29</sup> C. De Boni, 2013, 9.

<sup>30</sup> Concettualmente, possiamo dire che la religione civile è una specie del genere religione secolare; nell'ambito di quest'ultima possiamo cioè distinguere, tra le altre (alcuni vi ascrivono anche le cd. religioni politiche come il marxismo, il comunismo e il socialismo), le religioni civili dalle religioni dell'umanità. Quella di Comte è una religione dell'umanità, perché ha a oggetto l'uomo e la società, cui vengono attribuiti quei caratteri prima attribuiti al Dio cristiano; anche le religioni civili presentano una dimensione laica, ma sono strettamente legate alle idee di nazione, patria e Stato, e caratterizzate quindi da un'idea di appartenenza e integrazione di carattere nazionale e non universale (cfr. F. Garelli, 1999, 172).

<sup>31</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, 2014, 76.

<sup>32</sup> F. Garelli, 1999, 171.

<sup>33</sup> M.C. Nussbaum, 2014, 80 e 82: corsivo mio.

apparire a molti ridicolo, è perché in realtà egli aveva perfettamente intuito l'importanza dei rituali per l'attivazione e il mantenimento delle emozioni. Come anche Durkheim avrebbe poi illustrato, le emozioni sono fondamentali per la religione, e in Comte appare lucida la consapevolezza della potenza dei miti nella loro «organizzazione»<sup>34</sup>; Comte sembra, infatti, respingere l'idea romantica secondo cui le emozioni non sono tali se non sorgono spontanee: «possiamo imparare a sentire in maniera appropriata, così come possiamo imparare ad agire in modo appropriato»<sup>35</sup>.

Le osservazioni della Nussbaum sembrano in qualche modo avvicinare Comte ad alcune acquisizioni della contemporanea sociologia delle emozioni: basterebbe pensare alla tematizzazione da parte dell'approccio drammaturgico-culturale delle regole emozionali, che prescrivono quali emozioni e sentimenti le persone dovrebbero provare in determinati contesti e come dovrebbero esprimerli; o alla tematizzazione dei rituali oggetto dell'approccio alle emozioni fondato da Randall Collins. Il sociologo francese mostra, cioè, di intuire senza peraltro tematizzare quanto la sociologia delle emozioni avrebbe poi fatto oggetto dei propri specifici studi. Ciò è proprio quanto osserveremo brevemente nell'ultimo paragrafo, in cui si evidenzierà la distanza che c'è tra la (contemporanea) sociologia delle emozioni in senso stretto, da un lato, e le intuizioni dei classici del pensiero sociologico, dall'altro. Dapprima, nel prossimo paragrafo, cercheremo di evidenziare come Comte possa, nondimeno, essere annoverato in una sorta di storia della sociologia delle emozioni *prima* della sociologia delle emozioni.

### **3. Comte sociologo delle emozioni ante litteram**

Nella seconda parte del precedente paragrafo ho cercato di evidenziare ciò che in qualche modo già altri interpreti del sociologo francese, oltre che Comte stesso, hanno osservato, e cioè che nella sua «religione dell'umanità» (ma direi più in generale in una teoria generale comtiana della religione) le emozioni sono chiaramente presenti.

Ebbene, proviamo, sia pure sin troppo schematicamente, a precisare e approfondire i termini del discorso comtiano qui in oggetto. A un certo punto della sua riflessione, il sociologo francese sembra avvicinare sensibilmente la religione, da un lato, e le emozioni e i sentimenti, dall'altro, nella prospettiva di quel problema dell'«ordine sociale» che, come già osservato, costituiva da sempre una sorta di «bussola» del suo pensiero. Dopo avere, nel *Corso di filosofia positiva*, criticato, attraverso la «legge dei tre stadi», lo stadio teologico e quindi la religione, pur comprendendone, come si è visto, la *ratio*, l'ultimo Comte giunge, nel *Sistema di politica positiva*, al riconoscimento della necessità, per la (nuova) società, di una religione positivista la cui finalità è quella della coesione tra gli individui; una finalità affidata non alla venerazione di entità trascendenti il mondo dell'uomo, bensì alla condivisione di valori comuni (contenuti appunto nella religione

---

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, 83.

<sup>35</sup> *Ivi*, 86.

dell'umanità e nei quali gli individui sentono costituirsi una realtà a essi superiore) che può però efficacemente ottenersi solo orientando verso di essi l'affettività individuale<sup>36</sup>. Insomma, la religione, ancorché positiva, e che non sembra quindi poter far a meno delle emozioni, svolge la funzione di garantire coesione e solidarietà sociale attraverso la credenza in una comune fede che costituisce quel «principio unificante della società capace di contenere le spinte centripete insite negli interessi egoistici degli individui»<sup>37</sup>.

Se è così, ne segue che sembra avere ragione chi, come Chris Shilling, ritiene che Comte meriterebbe di essere considerato per la sua tematizzazione delle emozioni come un mezzo attraverso cui si riproducono l'azione morale e l'ordine sociale, oltre e forse più che per la loro presenza nella sua «sociologia religiosa»<sup>38</sup>. Del resto, che Comte abbia una notevole importanza nella storia della sociologia per il suo contributo a quella tradizione sociologica secondo cui le società non possono esistere a prescindere da un certo grado di integrazione morale, principi e valori comuni, e che questa idea sia ben presente nel suo discorso sulla religione, è stato già rilevato dagli storici della sociologia<sup>39</sup>; si tratta di quella tradizione che, differenziandosi radicalmente sia da quella razional-utilitaristica che da quella marxista (o del conflitto), costituisce la tradizione durkheimiana (o dell'ordine sociale). Ciò che non da ieri un acuto storico e teorico della sociologia come Randall Collins ha ulteriormente evidenziato è che questa tradizione «si incentra sui temi delle *forze emotive*, della moralità, [...] del religioso ed afferma che è questa l'essenza di tutto ciò che è sociale»<sup>40</sup>.

Per ciò che riguarda Comte, è proprio la «religione dell'umanità», in cui culmina la sua visione della moralità, a possedere quella peculiare «capacità di stimolare emozioni che legano gli individui all'interno di un senso di unità che raccoglie le generazioni passate e presenti»<sup>41</sup>. Ma se ciò è possibile, è anche per l'idea che Comte ha della natura umana: nel primo tomo del *Sistema di politica positiva*, egli la considera come duplice, composta dal cuore e dalla mente/intelligenza oppure triplice, composta, cioè, oltre che dalla mente/intelligenza, da due dimensioni del cuore, i sentimenti/affetti e la volontà/attività<sup>42</sup>. Non solo: (almeno) l'«ultimo» Comte è convinto che l'impulso ad agire provenga soprattutto dal sentimento, anima dell'umanità, e che alla mente sia riservata una funzione di controllo e direzione dell'impulso emozionale ad agire<sup>43</sup>. Nell'ultima fase della sua vita e produzione Comte sostiene, quindi, «il prevalere dell'affettività sulla razionalità»<sup>44</sup>; si pensi, come è stato suggerito<sup>45</sup>, alla dedica del suo *Discorso preliminare*

---

<sup>36</sup> Cfr. A. Izzo, 1994, 69-70.

<sup>37</sup> M. Rosati, 2005a, 25. Sulla rilevanza di Comte rispetto a entrambi i temi, quello della religione e quello della solidarietà sociale, quali autentici *tòpoi* della teoria sociale e sociologica (cfr. A. Ferrara, M. Rosati, 2005), si vedano le brevi ma acute osservazioni di M. Rosati 2005a e 2005b.

<sup>38</sup> Cfr. C. Shilling, 2002, 16-18.

<sup>39</sup> Cfr., ad es., A. Izzo, 1994, 70-71.

<sup>40</sup> R. Collins, 1996, 131: corsivo mio.

<sup>41</sup> C. Shilling, 2002, 16.

<sup>42</sup> Cfr. R. Aron, 1989, 114-115.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, 115.

<sup>44</sup> D. Simon, 2011, 36.

sull'insieme del positivismo, scritto nel 1848 e poi inserito nel primo tomo del *Sistema di politica positiva*, che recita: «Si cessa di pensare, ed anche di agire; non si cessa di amare»<sup>46</sup>. E si potrebbero citare anche altri passaggi comtiani; ad esempio:

Il positivismo eleva [...] ormai a dogma fondamentale, filosofico e politico ad un tempo, la preponderanza continua del cuore sullo spirito<sup>47</sup>.

Insomma, se si considera l'opera di Comte nella sua interezza, sembra potersi dire che per lui il positivismo, lungi dall'essere solo uno strumento per indagare la società nei termini di ciò che Durkheim avrebbe definito «fatti sociali», si configura anche come un modo di descrivere la società, e anzi di contribuire a essa, come un'entità morale, comprendente le capacità non solo intellettuali bensì anche emozionali delle persone, in via di evoluzione. È significativa al riguardo la sua valutazione dell'Illuminismo: Comte giudicava, sì, positivamente la «liberazione», frutto dell'Illuminismo, del pensiero umano dalla conoscenza di tipo tradizionale (teologico e metafisico), ma riteneva anche che la razionalità illuministica e l'individualismo a essa legato si caratterizzassero per un egoismo e un materialismo in grado di erodere le emozioni sociali e quindi di compromettere i valori posti a fondamento della coesione sociale. Tanto è vero che egli considerava l'Illuminismo non un momento culminante della storia, bensì solo un episodio nell'evoluzione del genere umano, cui avrebbe potuto positivamente contribuire, oltre che un adeguato sviluppo intellettuale, anche quella stimolazione delle emozioni collettive legata in particolare, come si è visto, alla «religione dell'umanità»<sup>48</sup>.

E se volessimo provare a immaginare la nozione, per così dire, emergente di attore sociale comtiano, dovremmo sottolinearne la multidimensionalità e quindi il ruolo non secondario delle emozioni; come è stato scritto,

Comte critica [...] il carattere riduttivo degli schemi utilitaristici dell'economia classica, sottolineando che i comportamenti umani non possono essere compresi soltanto a partire dal presupposto della razionalità e della logica fondata sul calcolo degli interessi, ma devono anche essere interpretati tenuto conto del loro *contenuto emotivo*<sup>49</sup>.

Beninteso, non si sta qui proponendo una «lettura» della sociologia di Comte diversa da quella tradizionale che lo ascrive al cd. paradigma della struttura<sup>50</sup>, oltre che a quello dell'ordine sociale. È fuori discussione, in altri termini, il carattere olistico della sua prospettiva: la sociologia è per lui lo studio della società quale entità *sui generis* dotata di

---

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, 36-37.

<sup>46</sup> A. Comte, 1969, 410.

<sup>47</sup> *Ivi*, 426.

<sup>48</sup> Cfr. C. Shilling, 2002, 16-17 e 25.

<sup>49</sup> F. Crespi, P. Jedlowski, R. Rauty, 2000, 63: corsivo mio.

<sup>50</sup> Sulla fondamentale contrapposizione tra paradigma della struttura e dell'azione (cui andrebbe peraltro aggiunto anche quello della relazione: cfr., almeno, e da ultimo, P. Donati, 2013) che ha attraversato l'intera storia del pensiero sociologico, cfr. V. Cesareo, 1993, 5-63 e, più brevemente, A. Cavalli, 2001, 37-47.

tale complessità e autonomia da poter e dover essere studiata come totalità diversa dalla mera somma delle sue singole parti; ché anzi la primazia della società sugli individui sembra costitutiva della «nuova scienza» che egli ha l'ambizione di fondare. Tuttavia, se si considera l'intera opera di Comte, non si può dire che gli individui siano incondizionatamente sacrificati alle strutture societarie, e neppure, soprattutto, che essi siano configurati come privi di sentimenti ed emozioni. Come si è visto, nella sua ultima opera, il sociologo francese, la cui formazione pure molto deve al razionalismo scientifico di derivazione illuminista, sottolinea il primato della dimensione affettiva su quella della ragione; l'ultimo Comte, insomma, nella ricerca di nuovi fondamenti morali e valoriali in grado di contribuire non solo a riorganizzare la società, bensì anche a garantirle un ordine duraturo attraverso forme universali di consenso e solidarietà sociale, fa chiaramente appello ai sentimenti e alle componenti emotive e non razionali della psiche umana<sup>51</sup>.

In conclusione, il positivista Comte, come dovrebbe essere ormai chiaro, riconosce una qualche rilevanza alle emozioni per l'azione sociale. La sua intuizione sul loro ruolo rispetto alla riproduzione e/o al controllo dell'ordine sociale verrà ripresa e sviluppata da Durkheim. Sulla «sociologia delle emozioni» di quest'ultimo non è naturalmente questo il luogo per soffermarci<sup>52</sup>; nondimeno, si può osservare come sia Comte che Durkheim, alfieri del paradigma della struttura e quindi della primazia della società sugli individui, sembrano attribuire alle emozioni decisive potenzialità per il futuro dell'umanità:

[se] l'approccio di Comte all'evoluzione e allo sviluppo delle emozioni era plasmato dalla sua convinzione riguardo all'apparizione di una religione dell'umanità, [...] la speranza di Durkheim che nuovi periodi di effervescenza collettiva avrebbero rivitalizzato le società moderne attenuava le sue paure riguardo alle minacce all'ordine sociale e morale<sup>53</sup>.

#### **4. Una breve conclusione: Comte e la sociologia delle emozioni**

Alla luce delle precedenti considerazioni credo che Comte possa essere ben annoverato in una «storia della sociologia delle emozioni prima della sociologia delle emozioni». Non è questa la sede per tematizzarlo, ma anche altri «padri fondatori» (e classici) della sociologia quali Weber e Simmel<sup>54</sup>, Pareto<sup>55</sup>, oltre al già ricordato Durkheim,

---

<sup>51</sup> F. Crespi, P. Jedlowski, R. Rauty, 2000, 59-60.

<sup>52</sup> Si veda, al riguardo, in part., W.S.F. Pickering, 2006.

<sup>53</sup> C. Shilling, 2002, 25.

<sup>54</sup> Sulla «sociologia delle emozioni» di Weber e Simmel si vedano, rispettivamente, G. Fitzi, 2011, e G. Turnaturi, 1994. In linea del tutto generale, e proseguendo il discorso contenuto nell'ultima parte del terzo paragrafo del testo, si può rilevare il paradosso per cui Weber e Simmel, ispiratori rispettivamente del paradigma dell'azione e della relazione, e comunque teorici entrambi della primazia degli individui sulla società, «sembrano riconoscere la supremazia causale finale dell'insieme sociale» (C. Shilling, 2002, 26) sugli individui: mentre Comte e Durkheim, sociologi dell'ordine e teorici della primazia della società sugli individui, sembrerebbero finire ottimisticamente col riservare alle emozioni un ruolo importante per il futuro dell'umanità, nel pensiero di Weber e Simmel appare pessimisticamente profilarsi la «sconfitta»

possono esservi ragionevolmente ricondotti. Con una precisazione conclusiva fondamentale: chi, come Paolo De Nardis<sup>56</sup>, ha parlato giustamente, e anzi suggestivamente, di una «sociologia delle emozioni prima della sociologia delle emozioni» ha avuto a mio parere il torto di aggiungere che «le riflessioni tipiche di una sociologia delle emozioni sono almeno tanto antiche quanto la sociologia»<sup>57</sup>. Quest'ultima affermazione appare sottoscrivibile solo parzialmente: è vero che la sociologia classica ha fornito alcune significative anticipazioni rispetto alla sociologia delle emozioni contemporanea; qui abbiamo considerato Comte, il quale ha intuito il ruolo delle emozioni nella riproduzione dell'ordine sociale e la rilevanza dei rituali sociali per la stimolazione delle emozioni. Ma queste intuizioni (come quelle di altri «classici» del pensiero sociologico) non sono state il frutto di una esplicita tematizzazione delle emozioni; esse emergono all'interno di diversi ambiti riflessivi, quali, nel caso di Comte, quello della religione e quello della integrazione (o coesione o ordine) sociale, che certamente figurano, al contrario dalle emozioni, nell'elenco degli argomenti oggetto della sociologia classica. E soprattutto, e direi conseguentemente, tali intuizioni sono rimaste tali, prive di quegli approfondimenti che, ad esempio, e per rimanere a Comte e alla sua intuizione sui rituali, avrebbe poi fornito la teoria sociologica rituale delle emozioni sviluppata da Randall Collins e successivamente da Erika Summers-Effler.

Insomma, dopo aver, per così dire, enfatizzato la veste di sociologo *ante litteram* di Comte, sembra altrettanto opportuno precisare che è solo con nascita della sociologia delle emozioni (in senso stretto o proprio) avvenuta attorno alla metà degli anni settanta del secolo scorso negli Stati Uniti che le emozioni cominciano a essere tematizzate in modo non solo esplicito, come pure qualche sociologo classico ha fatto, bensì anche diretto, cioè quale oggetto prioritario di studio, e sistematico, con l'elaborazione di modelli teorici talvolta anche piuttosto elaborati<sup>58</sup>. La sociologia delle emozioni è figlia, da un lato, della stessa «cultura emozionale» imperante in quel periodo, soprattutto in area nordamericana, dall'altro, di un certo «ri-orientamento scientifico»<sup>59</sup> interno alla stessa sociologia, che ha cominciato ad esempio a prendere sul serio l'ambito micro<sup>60</sup>. Diversamente da altre branche sociologiche tra cui la stessa sociologia della religione, essa non costituisce quindi l'esito di quel processo di specializzazione e frammentazione disciplinare che ha portato al riconoscimento anche accademico di sociologie

---

delle emozioni, insieme a quella degli individui, più o meno irrimediabilmente «ingabbiati» nei processi rispettivamente di razionalizzazione e di intellettualizzazione.

<sup>55</sup> Sulla «sociologia delle emozioni» di Pareto si veda A. Mutti, 1992, contributo pionieristico nell'ambito della sociologia italiana (delle emozioni).

<sup>56</sup> P. De Nardis, 1999, 86.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Per una vasta e articolata introduzione alle teorie sociologiche sulle emozioni, rinvio a J.H. Turner, J.E. Stets, 2005. La varietà non solo di prospettive teoriche, bensì anche di temi che la sociologia delle emozioni in particolare in area anglosassone fa ormai registrare è significativamente attestata, tra l'altro, dal rilievo di alcune pubblicazioni manualistiche e/o collettanee: penso soprattutto a J.H. Turner, J.E. Stets, 2006, e anche, ad esempio, a J. Barbalet, 2002.

<sup>59</sup> Ghisleni, 2004.

<sup>60</sup> Sulla nascita della sociologia delle emozioni, cfr. P. Iagulli 2011, 11-14 e 41-66.

(specialistiche) che di fatto erano in realtà sempre esistite. La sociologia delle emozioni, si potrebbe dire, poggia assai meno di altre branche sociologiche «sulle spalle» dei «padri fondatori» della sociologia; ma laddove questi ultimi possano essere individuati, essi meritano di essere considerati e studiati per il contributo che hanno saputo dare molto prima che la sociologia prendesse seriamente e definitivamente coscienza della rilevanza *sociologica* delle emozioni: Auguste Comte figura certamente tra questi.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARON Raymond, 1989, *Le tappe del pensiero sociologico*. Oscar Saggi Mondadori, Milano (ed. or. *Main Currents in Sociological Thought*. Weidenfeld & Nicolson, London, 1965).

BAGNASCO Arnaldo, BARBAGLI Marzio e CAVALLI Alessandro, 2012, *Corso di sociologia*. Il Mulino, Bologna.

BARBALET Jack, 2002, ed., *Emotions and Sociology*. Blackwell Publishing, Oxford.

CAVALLI Alessandro, 2001, *Incontro con la sociologia*. Il Mulino, Bologna.

CESAREO Vincenzo, 1993, *Sociologia. Teorie e problemi*. Vita e pensiero, Milano.

CIPRIANI Roberto, 2009, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*. Borla, Roma.

COLLINS Randall, 1996, *Quattro tradizioni sociologiche*. Zanichelli, Bologna (ed. or. *Four Sociological Traditions*. Oxford University Press, 1994).

COMTE Auguste, 1851-1854, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie*, 1° ed. L. Mathias, Paris, breve estratto in Alberto Izzo, a cura di, 1974, *Storia del pensiero sociologico. I. Le origini*, 159-166. Il Mulino, Bologna.

COMTE Auguste, 1967, *Corso di filosofia positiva*, a cura di Franco Ferrarotti, trad. parz., 2 voll. UTET, Torino (ed. or. *Cours de philosophie positive*, 1° ed. Ed. Rouen, Paris, 1830-1842).

COMTE Auguste, 1969, *Discorso preliminare sull'insieme del positivismo*. In ID., *Opuscoli di filosofia sociale*, 409-787, Sansoni, Firenze (ed. or. *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*, 1° ed. L. Mathias, Paris, 1848).

COSER Lewis A., 1983, *I maestri del pensiero sociologico*. Il Mulino, Bologna (ed. or. *Masters of Sociological Thought*. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1971).

CRESPI Franco, JEDLOWSKI Paolo e RAUTY Raffaele, 2000, *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*. Laterza, Roma-Bari.

DE BONI Claudio, 2013, *Storia di un'utopia. La religione dell'Umanità e la sua circolazione nel mondo*. Mimesis, Milano-Udine.

DE NARDIS Paolo, 1999, *Sociologia del limite*. Meltemi, Roma.

DONATI Pierpaolo, 2013, *Sociologia della relazione*. Il Mulino, Bologna.

FELE Giolo, 2005, «Sacro e profano». In *Invito allo studio della società*, a cura di Pier Paolo Giglioli, 101-129. Il Mulino, Bologna.

FERRARA Alessandro e ROSATI Massimo, 2005, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*. Carocci, Roma.

FERRAROTTI Franco, 1967, «Introduzione». In Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di Franco Ferrarotti, trad. parz., 2 voll., 9-25. UTET, Torino (ed. or. *Cours de philosophie positive*, 1° ed. Ed. Rouen, Paris, 1830-1842).

FERRAROTTI Franco, 1977, «Introduzione». In Auguste Comte, *Antologia di scritti sociologici*, 7-34. Il Mulino, Bologna.

FERRAROTTI Franco, 1994, *Trattato di sociologia*. UTET, Torino.

FILORAMO Giovanni e PRANDI Carlo, 2002, *Le scienze delle religioni*. Morcelliana, Brescia.

FITZI Gregor, 2011, «Agire affettivo, carisma e asceti intramondana. Il contributo weberiano alla sociologia delle emozioni». In *Società Mutamento Politica*, 2, 37-50, rivista online, [www.fupress.net](http://www.fupress.net).

GARELLI Franco, 1999, «La religione civile e il problema dell'integrazione nelle società complesse». In *Rassegna italiana di sociologia*, 2, 169-188.

GHISLENI Maurizio, 2004, «Vita quotidiana e "mondo naturale". La sociologia e i suoi mutamenti scientifici». In *Quaderni di teoria sociale*, 4, 101-120.

IAGULLI Paolo, 2011, *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*. FrancoAngeli, Milano.

IZZO Alberto, a cura di, 1974, *Storia del pensiero sociologico. I. Le origini*. Il Mulino, Bologna.

IZZO Alberto, 1994, *Storia del pensiero sociologico*. Il Mulino, Bologna.

LEPENIES Wolf, 1987, *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*. Il Mulino, Bologna (ed. or. *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. Carl Hanser Verlag, München, 1985).

MUTTI Antonio, 1992, «Il contributo di Pareto alla sociologia delle emozioni». In *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, 465-487.

NISBET Robert A., 1987, *La tradizione sociologica*. La Nuova Italia, Scandicci (ed. or. *The Sociological Tradition*. Basic Books, New York, 1966).

NUSSBAUM Martha C., 2004, *L'intelligenza delle emozioni*. Il Mulino, Bologna (ed. or. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

NUSSBAUM Martha C., 2014, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*. Il Mulino, Bologna (ed. or. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2013).

PACE Enzo, 2007, *Introduzione alla sociologia delle religioni*. Carocci, Roma.

PICKERING Mary, 1993-2009, *Auguste Comte: an Intellectual Biography*. 3 vols. Cambridge University Press, Cambridge.

PICKERING William S.F., 2006, «Il posto delle emozioni nella sociologia della religione di Durkheim». In *Quaderni di teoria sociale*, 6, 117-144.

ROSATI Massimo, 2005a, «Alla ricerca della solidarietà». In Alessandro Ferrara e Massimo Rosati, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, 17-47. Carocci, Roma.

ROSATI Massimo, 2005b, «Religione e modernità». In Alessandro Ferrara e Massimo Rosati, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, 119-148. Carocci, Roma.

SANTAMBROGIO Ambrogio, 2008, *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori*. Laterza, Roma-Bari.

SHILLING Chris, 2002, «The Two Traditions in the Sociology of Emotions». In *Emotions and Sociology*, ed. Jack Barbalet, 10-32. Blackwell Publishing, Oxford.

SIMON Donatella, 2011, *L'idea di uomo nella sociologia classica e contemporanea*. FrancoAngeli, Milano.

TURNATURI Gabriella, 1994, *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*. Anabasi, Milano.

TURNER Jonathan H. e STETS Jan E., 2005, *The Sociology of Emotions*. Cambridge University Press, New York.

TURNER Jonathan H. e STETS Jan E., eds., 2006, *Handbook of the Sociology of Emotions*. Springer, New York.

**LA SOCIOLOGIA DELLE EMOZIONI DI MAX WEBER: UN'ANALISI PRELIMINARE\***

STEPHEN KALBERG\*\*

(traduzione dall'inglese di Paolo Iagulli\*\*\*)

*Abstract:* this article proposes to demonstrate the presence of emotions in two fundamental works by Max Weber: *Economy and Society* and *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Even if it is a preliminary analysis (signs of emotion are in fact also present in other works of his, non examined here), it seriously questions the generally held opinion that the sociology of Weber only focuses on rational actor, completely overlooking emotional action. First, some of Weber's concepts, such as affective action, social relationships and charismatic rulership, are intrinsically emotional. Furthermore, in his historically comparative contributions, Weber talks about both the marginalisation of emotions characteristic of the modern, capitalist, urban and industrial West and the «Puritan escape» from emotions linked, indeed, to protestant ethics (and culture) and therefore to the same spirit of capitalism.

*Keywords:* Max Weber – emotions – *Economy and Society* – *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*

L'asceti puritana – come ogni asceti «razionale» – lavorava al fine di rendere l'uomo capace di affermare e far valere i suoi «motivi costanti», specialmente quelli a cui essa lo «esercitava», di contro agli «affetti» (M. Weber, 2013, 180).

La sociologia di Max Weber si distingue da tutte le teorie strutturaliste, ad esempio quelle in debito verso Emile Durkheim e Karl Marx, ma anche da quelle in qualche modo legate a George Simmel, e ciò soprattutto per l'orientamento verso il significato soggettivo e la comprensione interpretativa (*Verstehen*) che la caratterizzano. L'approccio

---

\* Pubblicato con il titolo «Max Weber's Sociology of Emotions: A Preliminary Analysis». In Stephen Kalberg, 2012, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology: Major Themes, Mode of Casual Analysis, and Applications*, 291-300. Ashgate Publishers, Farnham - Surrey - UK.

\*\* Stephen Kalberg, Associate Professor of Sociology, Boston University. Email: kalberg@bu.edu

\*\*\* Paolo Iagulli, Docente a contratto di Sociologia generale SPS/07, Università degli Studi di Bari. Email: piagulli@iol.it

weberiano ha consapevolezza di una gamma di motivazioni che stanno alla base dell'azione, tra cui figurano certamente le emozioni.

La principale fonte per una ricerca sulle solide radici che l'*azione affettiva* ha nella sociologia di Weber è costituita da *Economia e società*, la sua più importante opera sistematica<sup>1</sup>: in essa sono contenuti alcuni concetti cruciali per la presente ricerca. Ai fini di quest'ultima, altrettanto importante si rivela *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Nella disamina delle fonti religiose di uno «spirito del capitalismo», quest'ultima opera analizza, infatti, i modi in cui le emozioni mutano di intensità all'interno di una varietà di gruppi religiosi. Secondo Weber, l'azione affettiva era rigidamente limitata tra i seguaci di un importante gruppo (*Trägergruppe*) che forse più di ogni altro contribuì al primo sviluppo del moderno capitalismo: il Puritanesimo. Questo «Protestantesimo ascetico» fu influente per lungo tempo. E, sostiene Weber, le sue caratteristiche resteranno ben visibili, in manifestazioni secolarizzate, anche nell'epoca industriale.

Sebbene in modi diversi, *Economia e società* e *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* forniscono, insomma, interessanti analisi sulla posizione e sulla intensità delle emozioni nei mutevoli ambienti sociali. Pertanto, sembra doversi revocare in dubbio la diffusa opinione secondo cui la sociologia di Weber presta esclusiva attenzione all'azione razionale, trascurando l'azione affettiva.

### ***Economia e società: i quattro tipi di azione sociale, le relazioni sociali e il potere carismatico***

L'importanza delle emozioni per Weber è evidente in *Economia e società*. Qui egli si occupa di azione affettiva, principalmente, in tre distinte occasioni tematiche, costituite dai «quattro tipi di azione sociale», dalle relazioni sociali e dalle tipologie del potere.

#### *I quattro tipi di azione*

E' necessario ricordare la fondamentale definizione che Weber dà della sociologia:

---

<sup>1</sup> L'azione affettiva costituisce l'epicentro di ogni analisi che intenda mettere a tema le emozioni nella sociologia di Weber. Anzitutto, solo il tipo-ideale dell'azione affettiva ha una posizione sistematica nella sua sociologia (si veda più avanti); inoltre, si consideri la strettissima relazione con l'azione basata sull'affetto emergente dalla seguente fondamentale definizione: «l'azione sociale [può essere] determinata *affettivamente*, e specialmente dalle *emozioni*, cioè da affetti e da stati attuali del sentire» (M. Weber, 1995a, 22). Peraltro, se si escludono i passaggi sotto riportati, né gli scritti metodologici né quelli empirici prendono in considerazione questo tipo di azione in modo sistematico, e neppure forniscono distinzioni al riguardo. Nondimeno, dal momento che, secondo Weber, le emozioni sono strettamente legate agli affetti, questi termini possono essere usati come sinonimi. Alle passioni (*Leidenschaften*) che pure sono in qualche modo sovrapponibili con gli affetti, Weber si riferisce più negli scritti politici che nei testi (più strettamente) sociologici, che sono quelli che qui più ci interessano. Si veda anche R. Schützeichel, 2010, 104-106 e 111-116.

La sociologia [...] deve designare una scienza la quale si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo l'agire sociale, e quindi di spiegarlo causalmente nel suo corso e nei suoi effetti. Inoltre, per «agire» si deve intendere un atteggiamento umano (sia esso un fare o un tralasciare o un subire, di carattere esterno o interno) se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un *sensu* soggettivo. Per agire «sociale» si deve però intendere un agire che sia riferito – secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli agenti – all'atteggiamento di *altri* individui, e orientato nel suo corso in base a questo<sup>2</sup>.

Questa definizione conduce Weber alla formulazione della sua fondamentale classificazione dei «quattro tipi di azione sociale». Per lui, l'azione sociale può essere adeguatamente concettualizzata attraverso il riferimento a uno dei seguenti quattro tipi di azione significativa: razionale rispetto allo scopo (*zweckrational*), razionale rispetto ai valori (*wertrational*), tradizionale (*traditional*) e affettiva (*affektuell*)<sup>3</sup>. Tutti i tipi di azione si trovano in ogni epoca e a ogni livello di civilizzazione<sup>4</sup>.

Come notato, l'azione affettivamente fondata è «determinata da specifici stati sentimentali e affettivi dell'attore». Essa può comportare «una reazione incontrollata a qualche stimolo eccezionale». Inoltre: «l'azione è affettiva se *soddisfa* un bisogno, attualmente sentito, di vendetta o di gioia o di dedizione o di beatitudine contemplativa o di manifestazione di affetti»<sup>5</sup>.

Con questa definizione Weber afferma la notevole importanza dell'azione affettiva per la sua ricerca sociologica; ma egli la ribadisce anche in altri due modi.

### Le relazioni sociali

Secondo Weber, per relazione sociale «si deve intendere un comportamento di più individui *instaurato* reciprocamente secondo il suo contenuto di senso e orientato in conformità»<sup>6</sup>. Il contenuto di questa relazione può largamente variare, sottolinea Weber:

Lotta, inimicizia, amore sessuale, amicizia, reverenza, scambio di mercato, l'«adempimento» o l'«elusione» o la «rottura di una stipulazione, la «concorrenza» economica o erotica o di altro genere, la comunità di ceto o nazionale o di classe (nel caso che questi ultimi fenomeni producano, oltre a semplici legami di comunanza, un «agire sociale»)»<sup>7</sup>.

Perciò, secondo Weber, anche le relazioni sociali forniscono salde basi per l'azione affettiva. Inoltre, un certo tipo di relazione sociale – la *vergemeinschaftete* – lo fa in un modo particolarmente significativo, in quanto la «comunità» si basa «su una *comune*

---

<sup>2</sup> M. Weber, 1995a, 4.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, 21-23.

<sup>4</sup> Si veda anche S. Kalberg, 2008, 32-33.

<sup>5</sup> M. Weber, 1995a, 22.

<sup>6</sup> *Ivi*, 23.

<sup>7</sup> *Ivi*, 24.

*appartenenza* soggettivamente *sentita* (affettiva o tradizionale) degli individui che ad essa partecipano»<sup>8</sup>. Gli esempi di Weber comprendono «una confraternita, una relazione amorosa, una rapporto di reverenza, una comunità nazionale, una truppa tenuta insieme da legami di cameratismo»<sup>9</sup>. La famiglia rappresenta molto bene questo tipo di relazione. Secondo Weber, «la grande maggioranza delle relazioni sociali ha però *in parte* il carattere di una comunità, ed *in parte* il carattere di un'associazione (*vergesellschaftete*)»<sup>10</sup>. Persino nelle relazioni di affari basate sul mero calcolo, come quella tra commercianti e clienti, nel tempo possono subentrare emozioni e sentimenti:

In tal senso va, seppure in misura anche assai diversa a seconda dei casi, qualsiasi associazione che vada al di là dell'agire attuale di una unione di scopo, che instauri quindi relazioni sociali di lunga durata tra le medesime persone e che non sia fin dal principio limitata a particolari prestazioni oggettive: di questo genere sono, ad esempio, l'associazione nello stesso reparto militare, nella stessa classe scolastica, nello stesso ufficio<sup>11</sup>.

Anche qui, dunque, riferendosi alla relazione sociale, Weber tematizza in modo significativo l'azione affettiva all'interno della sua sociologia *comprendente*. Non diversamente egli fa, infine, in relazione alla sua tipologia del potere (*Herrschaftstypologie*).

### Il potere carismatico

La tipologia delle forme di potere è fondamentale non solo in *Economia e società* ma nella sociologia di Weber più in generale. Considerando (anche) il passato e, ampiamente, le diverse civiltà, egli individua tre tipi «puri» di potere legittimo. Tale legittimità può essere:

1) di carattere *razionale* – quando poggia sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti, e del diritto di comando di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere (potere legale) in base ad essi; 2) di carattere *tradizionale* – quando poggia sulla credenza quotidiana nel carattere sacro delle tradizioni valide da sempre, e nella legittimità di coloro che sono chiamati a rivestire una autorità (potere tradizionale); 3) di carattere *carismatico* – quando poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona, e degli ordinamenti rivelati o creati da essa (potere carismatico)<sup>12</sup>.

Per quanto qui interessa sottolineare, il potere carismatico si differenzia sensibilmente sia da quello tradizionale che da quello «razional-legale». Esso è caratterizzato da una diffusa credenza tra un gruppo di persone avente a oggetto persone particolari e considerate dotate di caratteristiche straordinarie, di poteri eccezionali e

<sup>8</sup> Ivi, 38.

<sup>9</sup> Ivi, 39.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ivi, 210.

personalità non comuni. L'obbedienza alle loro dichiarazioni e ai loro comandi si basa proprio su questa credenza. Esempi di questa attribuzione di carisma possono trovarsi in ambiti sia religiosi (Gesù Cristo, Buddha, i profeti del Vecchio Testamento e Maometto) che secolari (Lenin, Hitler e Martin Luther King). Inoltre, alla base di questo tipo di potere vi è un legame emozionale tra il leader e i suoi seguaci; infatti, tale legame affettivo rende questa relazione insolitamente intensa e costituisce la base per una «comunità carismatica»<sup>13</sup>.

Insomma, concetti fondamentali della maggiore opera analitica di Weber, quali certamente sono l'azione affettiva, le relazioni sociali e il potere carismatico, appaiono significativamente intrisi di emozioni. Nondimeno, l'attenzione rivolta finora qui alla posizione concettuale delle emozioni nella sua sociologia non esaurisce il quadro dell'effettiva importanza che esse hanno per lui. Le emozioni giocano, infatti, un ruolo rilevante anche nei suoi studi storico-comparativi. Sia *Economia e società* che *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* delineano la marginalizzazione delle emozioni all'interno di importanti temi weberiani, quali il carattere unico dell'Occidente capitalista, industriale e urbano, e il suo peculiare tipo di sviluppo. È questo il tema che deve essere ora brevemente affrontato<sup>14</sup>.

Dapprima considererò la descrizione generale dell'Occidente industriale operata da Weber, quindi mi soffermerò su una preminente forza causale presente nella sua analisi dello sviluppo dell'economia occidentale verso il moderno capitalismo: lo spirito del capitalismo. *Economia e società* costituisce la fonte centrale per il primo tema, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* per il secondo.

### ***L'Occidente moderno, capitalista, urbano e industriale: la marginalizzazione delle emozioni***

Con il sorgere delle moderne società industriali, afferma Weber, alcune importanti sfere della vita sociale arrivano ad acquisire una significativa capacità causale indipendente (o *Eigengesetzlichkeit*). Rispetto al modesto grado in cui ciò si verificava nelle società agrarie e feudali, in cui tali sfere erano in buona misura collegate tra loro, nelle società industrializzate le sfere dell'economia, del potere (politico) e della legge si

---

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, 210-211 e 238-242, e, più ampiamente, M. Weber 1995d, 218-268.

<sup>14</sup> La presente indagine non mira ad offrire una completa rassegna del ruolo delle emozioni nella sociologia di Weber. In ragione della sua attenzione centrata sull'Occidente sviluppato e in via di sviluppo, essa non considera la sua analisi delle emozioni relativa, ad esempio, al misticismo extra-mondano (i monaci buddisti), al misticismo intramondano (dei brahmani induisti classici), e in particolare agli intellettuali confuciani (cfr. Weber, 1995b, 209 ss.); e neppure quella relativa al Cattolicesimo e al Luteranesimo, oltre che a una quantità di confessioni riconducibili al Protestantesimo ascetico, specialmente il Pietismo, il Metodismo e il Quaccherismo (cfr. M. Weber, 2013 e 1995b, 229 ss.). Infine, il presente breve studio non considera neppure i modi in cui, secondo Weber, se tra gli scienziati sociali deve prevalere un ethos del *Wertfreiheit*, non può che seguirne una sublimazione e restrizione delle emozioni (cfr. M. Weber, 2004b e 2001). Per queste ragioni, è necessario sottolineare qui il carattere preliminare della presente indagine.

sviluppano in termini di ben maggiore, per così dire, autoreferenzialità riguardo alle «loro proprie» questioni e ai «loro propri» problemi.

Per Weber, in questi ambiti, o sfere di vita, le relazioni nelle epoche preindustriali comprendevano un elemento *personale*. Per esempio, sotto il potere feudale il contadino conosceva il padrone della tenuta. Inoltre, diritti e doveri da entrambi i lati erano specificati da un *contratto* feudale che doveva rimanere inviolabile malgrado una distribuzione di potere chiaramente asimmetrica. Se il padrone esercitava il suo dominio in modi che andavano oltre i limiti del costume e delle convezioni accettate, il contadino poteva protestare – secondo antichissimi modi – direttamente col padrone. In ragione del carattere personale di questa relazione, un legame *emozionale* tra il dominante e il dominato *poteva* ben svilupparsi e *poteva* servire a regolare questa relazione. Similmente, anche se asimmetriche, le relazioni economiche nelle economie feudali *potevano* significativamente comprendere un elemento personale. E in modo analogo possono essere caratterizzate anche le relazioni legali pre-industriali.

La disamina delle società altamente urbanizzate e industriali rivela sostanziali cambiamenti. Nella sfera dell'economia, del potere politico e della legge le relazioni *impersonali* diventano predominanti, afferma Weber. Nella sfera dell'economia, le leggi del mercato determinano la produzione e lo scambio di prodotti, oltre che assunzioni e licenziamenti. Sia per quanto riguarda l'acquisizione di un mutuo per la casa da parte di un individuo che per quanto riguarda la richiesta da parte di un'impresa di un prestito bancario, il processo decisionale si svolge attraverso criteri «oggettivi» (*sachlich*). Rapporti di credito, vicende legate a ricompense o rimborsi, bilanci e livelli di reddito sono più importanti delle relazioni personali o delle caratteristiche delle persone<sup>15</sup>. «L'universo economico oggettivato», afferma Weber, «era una struttura alla quale l'assenza di amore ineriva fino alle radici»<sup>16</sup>. Analogamente, nella sfera della legge, i giudici decidono con riferimento ai precedenti legali e (in alcuni stati) alla Costituzione. I casi devono «adattarsi» e «allinearsi» strettamente alla legge. Devono prevalere le procedure *formal-razionali* «senza riguardo per le persone»<sup>17</sup>.

Anche l'organizzazione burocratica svolge operazioni in modo estremamente impersonale. Responsabilità e compiti sono determinati da una salda gerarchia e catena di comando, da linee di sovraordinazione e subordinazione e «posizioni» e «cariche» assai ben definite. Le prestazioni seguono linee di lavoro precise e le valutazioni avvengono sulla base di criteri imparziali. Similmente, a determinare assunzioni e promozioni sono procedure pre-stabilite, attestati e punteggi legati ad esami. Il funzionario, «lo specialista», e «il manager» sono tutti collocati entro questo ambiente sociale ricco di regole, prescrizioni, e leggi. Conta molto meno la valutazione delle *persone*, delle loro qualità peculiari, delle loro personalità e delle loro emozioni:

---

<sup>15</sup> Cfr. M. Weber, 1995b, 268-269 e 1995d, 300-301.

<sup>16</sup> M. Weber, 2008, 630.

<sup>17</sup> S. Kalberg, 2008, 89; più in generale, sulla sua sociologia del diritto si veda naturalmente M. Weber, 1995c.

La burocrazia [si sviluppa tanto più perfettamente] quanto più essa si «disumanizza» [...], [il che] comporta la esclusione dell'amore e dell'odio, di tutti gli elementi affettivi puramente personali, in genere irrazionali e non calcolabili [e tutto ciò è apprezzato dal capitalismo come una sua speciale virtù]<sup>18</sup>.

Weber afferma che le sfere del potere, dell'economia e della legge hanno sperimentato un'enorme trasformazione lungo queste linee con lo sviluppo dell'industrialismo alla fine del diciannovesimo secolo e all'inizio del ventesimo. Le relazioni *funzionali* e *associative* (*vergesellschaftete*) e i processi decisionali a esse legati divennero predominanti. Tra le altre conseguenze, questo cambiamento implicò una generale marginalizzazione delle emozioni in questi ambiti, sottolineò Weber. Nei posti di lavoro dominati da una enorme burocrazia, nelle aule di giustizia, e negli uffici dei proprietari di fabbrica, dei finanzieri e dei banchieri, le relazioni affettive appaiono del tutto sacrificate a favore di criteri valutativi impersonali e di un *ethos* ispirato a «terminare il lavoro». La conseguenza è chiara per Weber: definite come disfunzionali nelle sfere del potere, dell'economia e della legge, la compassione e i sentimenti (più) profondi vibrano solo negli ambiti delle relazioni private e familiari. Limitate rigidamente altrove, le emozioni sono sostanzialmente relegate in suddette sfere:

Non è accidentale che [...] oggi soltanto all'interno delle comunità più piccole, nel rapporto da uomo a uomo [...] pulsino quel qualcosa che corrisponde a ciò che un tempo pervadeva come un soffio profetico, in forma di fiamma impetuosa, le grandi comunità, e le teneva insieme<sup>19</sup>.

Un'adeguata analisi *causale* di questa trasformazione di vasta portata non può che fare riferimento, per Weber, a un significativo intreccio di passato e presente, a una larga gamma di tendenze relative ai modelli di azione e alle stesse più concrete interazioni dinamico-congiunturali tra le molte forme di azione. Tale analisi evita le spiegazioni lineari di Durkheim (la crescente «densità morale») e Parsons (la differenziazione in espansione), come pure l'enfasi da parte di Marx sul potere assoluto della borghesia e sulla sua capacità di utilizzare nuove tecnologie in nome di uno sfruttamento di larga portata del proletariato. Sebbene l'analisi multi-causale e pluridimensionale di Weber attenda una più estesa tematizzazione, deve senz'altro sottolinearsi l'importante ruolo che egli attribuisce agli orientamenti «profondamente culturali». Essi si presentarono in una forma pura col Puritanesimo in Inghilterra e nella Nuova Inghilterra. Dobbiamo soffermarci ora sull'analisi di Weber relativa al modo in cui tale *Protestantesimo ascetico* limitò severamente le emozioni.

---

<sup>18</sup> M. Weber, 1995d, 76. Deve tenersi presente che qui Weber ricorre a *concetti*, vale a dire a «tipi ideali».

<sup>19</sup> M. Weber, 2004b, 43.

### ***L'etica protestante e lo spirito del capitalismo: la fuga puritana dalle emozioni***

Il Puritanesimo apparve nel diciassettesimo secolo fondamentalmente come esito delle revisioni alla dottrina della Predestinazione di Giovanni Calvino (1509-1564) operate in Inghilterra da un gruppo di ministri del culto e teologi conosciuti come Teologi puritani<sup>20</sup>. Secondo la dottrina calvinista, un imperscrutabile Dio del Vecchio Testamento, onnisciente o onnipotente, decise inequivocabilmente e per sempre che solo pochi eletti dovessero essere salvati<sup>21</sup>. Nondimeno, in questa epoca intensamente religiosa i fedeli continuarono a cercare una risposta all'essenziale e rovente domanda: «Sono io tra i salvati?». Ora, sulla base delle revisioni formulate dai Teologi puritani, ai fedeli si offrì una speranza. Quali attività o modi si rivelarono fondamentali e come essi intensificarono o compromisero le emozioni? Il lavoro e la ricerca del profitto e della ricchezza diventarono il fulcro della vita dei Puritani.

Per i fedeli, si può dire che il comando divino fondamentale divenne il lavoro praticato metodicamente. Inoltre, al fine di onorare e glorificare Dio, si ritenne da parte dei fedeli di dover orientare la loro breve vita alla costruzione del suo regno terreno, fatto di giustizia e abbondanza. E questo compito poteva essere raggiunto solo attraverso il lavoro sistematico. Un lavoro così costante (e metodico) limitò gli impulsi fondamentali, le tentazioni profane e le più vive emozioni, oltre alla soffocante ansia del credente riguardante la questione della salvezza. Perciò, esso favorì lo spostamento del pensiero e delle energie verso Dio e i suoi comandamenti.

Tuttavia, un tale controllo dei desideri e una così indefessa pratica di lavoro si rivelarono difficili da sostenersi. Coloro che vi riuscivano consideravano la loro capacità di organizzare le loro vite attorno al lavoro soltanto come il risultato di una forza interiore derivante da Dio; e soprattutto: il fedele riteneva che un tale dono da parte di Dio fosse riservato *solo* agli «eletti», vale a dire ai destinati alla salvezza. In definitiva, quelli che acquisivano quella ricchezza deputata a glorificare in terra il regno di Dio erano consapevoli del fatto che i loro risultati non erano arrivati per caso: la loro capacità di esaltare in questo modo la gloria di Dio costituiva essa stessa l'*evidenza* (*Beweis*) dell'intervento a loro favore da parte del Dio onnipotente. E solo i prescelti, di ciò essi erano convinti, potevano ricevere un tale favore; si trattava di un *segno* (*Merkmal*) mandato loro. Ricchezza e profitto venivano così ulteriormente santificati, secondo Weber: un «premio»<sup>22</sup> (psicologico) era in sostanza accordato loro.

Questa dinamica socio-psicologica portò a un *ri-posizionamento* del lavoro, del profitto e della ricchezza: il Puritanesimo mise tutto ciò al centro della vita. Inoltre, le attività quotidiane acquistarono una forma rigorosa e disciplinata o, detto in altre parole, metodica. Organizzando le intere loro vite in modo sistematico, come Weber nota citando il mistico tedesco del sedicesimo secolo Sebastian Franck, i fedeli «diventavano

---

<sup>20</sup> Cfr. M. Weber, 2013, 171 ss.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, in part. 160-165.

<sup>22</sup> M. Weber, 2013, 105.

monaci», ma non chiusi nei monasteri come nel caso dell'ascetismo *extra*-mondano, bensì *nel* mondo (*ascesi intramondana*)<sup>23</sup>. E nella prospettiva di questo divorante perseguimento della redenzione, così intensamente focalizzato sul lavoro, sul profitto, sulla ricchezza e sul raggiungimento della *certitudo salutis*, le emozioni non potevano che risultare prive di valore: considerate come distruttive e di ostacolo verso tutto ciò che era proteso verso la salvezza<sup>24</sup>. In ragione di tale importantissimo obiettivo, i fedeli erano convinti che ci si dovesse disciplinatamente sforzare a limitare l'azione affettiva<sup>25</sup>.

Orientata in un modo estremamente rigoroso verso compiti, obiettivi, lavoro e ricchezza, questa «Etica protestante» creò un tipo di personalità completamente nuova, sostenne Weber<sup>26</sup>. Tale etica contribuì in modo significativo anche a quello che può considerarsi il prodotto secolare e a lungo raggio del Puritanesimo: lo «spirito del capitalismo». Portata dalle sette<sup>27</sup> e poi dalle chiese, questa struttura mentale (*Gesinnung*) nel diciottesimo e diciannovesimo secolo divenne particolarmente diffusa, non solo nella Nuova Inghilterra. Essa favorì il sorgere del moderno capitalismo e della moderna burocrazia<sup>28</sup>. In effetti, questo «spirito» anticipò un tipo di personalità o di umanità (*Menschentyp*) che si sarebbe perfettamente adattato ai più tipici ritmi dei posti di lavoro moderni.

### ***Modalità interne ed esterne nella limitazione delle emozioni***

Secondo Weber, sia gli aspetti *esterni* dell'epoca industriale (le sue organizzazioni burocratiche, le procedure legali dal carattere formal-razionale e la moderna economia capitalistica) che le sue caratteristiche *interne* (i valori frequentemente basati sul Puritanesimo) sono in una relazione di chiara opposizione con le emozioni. E tutte le società altamente burocratizzate non solo limitano l'influenza dei leader carismatici, egli sostiene, ma ridimensionano anche fortemente quella concorrenza di valori necessaria

---

<sup>23</sup> Cfr. M. Weber, 2013, 181-182 e 213-214.

<sup>24</sup> Sull'estrema solitudine interna e sulla svalutazione delle relazioni personali quali conseguenza di questa dottrina, si veda M. Weber, 2013, in part. 165-167.

<sup>25</sup> Per i Puritani, deve anche notarsi, ogni coltivazione di emozioni implicava una «auto-glorificazione», o idolatria (*Kreaturvergoetterung*), e ciò doveva essere evitato ad ogni costo perché collocava i bisogni e i voleri dei credenti al di sopra del loro obbligo primario: un inequivocabile impegno verso Dio e verso il Suo grande disegno. La sua maestà doveva essere servita solo in questa maniera: «[è] punito ogni eccesso di simpatia per gli uomini, quale espressione di una divinizzazione del creaturale negante l'esclusivo valore del dono divino della salvezza» (M. Weber, 1995b, 232). Per Richard Baxter, l'autore del più completo trattato sulla Etica Puritana, *Christian Directory* (1673), tutte le passioni ed emozioni dell'uomo non soltanto sono in contrasto con la «ragione» data a lui da Dio, ma tendono anche a distrarre i fedeli dal rapporto razionale che ogni suo agire e sentire dovrebbe avere con Dio (cfr. M. Weber, 2013, 180, nota 86). Un'attività di costante disciplina delle emozioni e la loro soggezione a una risoluta forza di volontà rimase l'ideale pratico del Puritanesimo, come lo era stato del monachesimo cattolico (cfr. M. Weber, 2013, 180)

<sup>26</sup> Cfr. M. Weber, 2013.

<sup>27</sup> Sul modo in cui le sette protestanti in America limitarono potentemente le emozioni, si veda anche S. Kalberg 2011, 183-208.

<sup>28</sup> Cfr. M. Weber, 2013, in part. 214 ss.

per il nutrimento del pluralismo sociale e conseguentemente per alleanze di gruppo. Se solidi, i legami di gruppo danno vita a impegni emozionali verso una «causa». Weber afferma che, quando nelle società mancano queste dinamiche, sono gli orientamenti strettamente utilitaristici verso gli interessi a prevalere all'interno delle varie sfere sociali. Si tratta di un «razionalismo pratico» che fa degli interessi propri dell'individuo e dei suoi calcoli pragmatici qualcosa di fondamentale destinato poi a solidificarsi ed espandersi. Privo di valori ed emozioni, tale razionalismo tende a diffondersi ulteriormente.

Malgrado questa analisi, Weber non può essere classificato, come è spesso accaduto, come un pensatore romantico che agogna un passato puro fatto di relazioni orientate verso la persona e basate su emozioni supposte come più umane e giuste. È ben documentabile, invero, la sua ambivalenza verso la modernità industriale, urbana, capitalista e caratterizzata da relazioni impersonali e funzionali. Weber era assolutamente consapevole del fatto che solo le organizzazioni burocratiche potessero ottenere alti livelli di efficienza, necessari ai fini di standard di vita fino a quel momento inimmaginabili. Inoltre, resta risoluta la sua difesa del ruolo della legge, nonostante quest'ultima e la sua esecuzione richiedano attività formali e impersonali. Malgrado la sua «base meccanica»<sup>29</sup>, un capitalismo orientato verso il mercato implica pluralismo sociale (e quindi attaccamento ai gruppi sociali) ben più del socialismo, che pure, egli affermò, è costitutivamente e strettamente legato a meccanismi burocratici<sup>30</sup>. Weber sostenne ciò in modo infaticabile e in moltissimi interventi durante gli ultimi dieci anni della sua carriera.

Per fronteggiare – ed eventualmente rinviare nel tempo – lo sviluppo di una società altamente burocratizzata così poco incline al pluralismo sociale e a relazioni basate sulle emozioni, Weber avvertiva la necessità di un'istituzione capace di favorire *leader* potenti su basi durature. Egli era convinto, al riguardo, che parlamenti forti potessero offrire un campo di addestramento per figure carismatiche. Diversamente da impiegati e funzionari, tali figure sarebbero portate ad assumere posizioni *radicate sui valori*; e le capacità di leadership vi sarebbero ulteriormente coltivate. Inoltre, l'articolazione di etiche basate sui valori da parte di un leader sarebbe in grado di destare quella «devozione verso una causa», affermò Weber, attraverso cui fornire ai valori la capacità di fronteggiare in modo diretto la razionalità formale del funzionario e l'organizzazione pratico-razionale della vita generalmente preminente in tale «cosmo moderno impersonale». All'interno di un tale processo, si limiterebbe la diffusa tendenza di funzionari ed impiegati inclini verso procedure e leggi formali ad estendere la loro influenza sulle questioni politiche.

In definitiva, se emergono leader in grado di ergersi nella vita pubblica a difensori di posizioni ancorate ai valori, non può che risvegliarsi anche la responsabilità individuale, vale a dire una «etica della responsabilità». A loro volta, risulterebbero ulteriormente difese quelle «cause», si formerebbero quelle alleanze di gruppo e si intensificherebbero quegli impegni emozionalmente carichi cui si è fatto prima riferimento. Piuttosto che

---

<sup>29</sup> M. Weber, 2013, 240.

<sup>30</sup> M. Weber, 1995d, 499-501.

basata su interessi e radicata su una calcolante *Realpolitick*, la politica dove implicare questa appassionata «lotta sui valori», affermò Weber<sup>31</sup>. Secondo lui, dovrebbe diffondersi e in qualche modo cristallizzarsi un confronto, anche uno scontro di livello moderato tra un modo pratico-razionale di organizzare la vita e uno orientato verso le azioni ispirate ai valori e basato sulla sfera affettiva. In questo modo, si svilupperebbe gradualmente una cittadinanza *attiva* diretta verso diverse costellazioni di valore. A tempo debito, i cittadini risulterebbero protetti contro ogni passiva tendenza «a essere guidati alla stregua di un gregge di pecore»<sup>32</sup>.

Cosa rara tra i sociologi, Weber fornisce una analisi che riconosce su una base regolare l'importanza degli sviluppi a livello macro(-sociologico) per il destino delle emozioni. La loro diminuzione e marginalizzazione si verifica, secondo il sociologo tedesco, come una conseguenza di certe costellazioni «interne ed esterne», così come il loro rafforzamento e la loro espansione avvengono quale esito di altre configurazioni «interne ed esterne».

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

KALBERG Stephen, 2008, *Leggere Max Weber*. Il Mulino, Bologna.

KALBERG Stephen, 2011, «Introduction». In Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. di S. Kalberg. Oxford University Press, New York.

SCHÜTZEICHEL Rainer, 2010, «Der Wert der politischen Leidenschaft. Über Max Weber „Affektenlehre“». In *Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte*, vol. 38, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 103-116.

WEBER Max, 1978, «The Prospects for Liberal Democracy in Tsarist Russia». In *Weber: Selections in Translation*, a cura di W.G. Ruciman, 269-284. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

WEBER Max, 1995a, *Economia e società*, vol. I. *Teoria delle categorie sociologiche*. Edizioni di Comunità, Milano.

WEBER Max, 1995b, *Economia e società*, vol. II. *Economia e tipi di società*. Edizioni di Comunità, Milano.

WEBER Max, 1995c, *Economia e società*, vol. III. *Sociologia del diritto*. Edizioni di Comunità, Milano.

---

<sup>31</sup> Cfr. M. Weber, 2004a.

<sup>32</sup> Cfr. M. Weber 1978, 282.

WEBER Max, 1995d, *Economia e società*, vol. IV. *Sociologia politica*. Edizioni di Comunità, Milano.

WEBER Max, 2001, *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*. In ID, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, 147-208. Edizioni di Comunità, Torino. 147-208.

WEBER Max, 2004a, *La politica come professione*. In ID, *La scienza come professione. La politica come professione*, 45-121. Einaudi, Torino.

WEBER Max, 2004b, *La scienza come professione*. In ID, *La scienza come professione. La politica come professione*, 4-44. Einaudi, Torino.

WEBER Max, 2008, *Osservazioni intermedie. Teoria degli stadi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo*, in ID, *Sociologia delle religioni\_2*, 593-635. Utet, Torino.

WEBER Max, 2013, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. BUR Rizzoli, Milano.

## IMAGES DU POUVOIR ET POUVOIR DES IMAGES. ESSAI SUR LA REPRÉSENTATION ICONOGRAPHIQUE DU ROI MÉDIÉVAL

MARC ORTOLANI\*

*Abstract:* Underlining the special strength of images among representations of power is not a new approach on an historical point of view. However, each period in political history shows distinctive features. Looking for the meaning of the royal power in the middle age is hence legitimate. At that time, indeed, images were already a pedagogic tool serving religion as well as the representations of political power. As for the royal authority, it forms a very language expressing values and is the support of a discourse. Without any doubt, many of these images tend to allow the authority to be recognized and approved. Their function is then clearly to legitimate, and to create a consensus around the royal institution. Hence there are moments in medieval history, when the royal power try to arouse a consensus through images which could be taken for a work of propaganda. But, generally speaking, it is a matter of expressing the Monarch's greatness, the magnificence of whom his people are supposed to believe. More than persuasion, it is a matter of exhibiting the power through images of splendor. Their real function is also to show the way the king is showing himself and tend to increase his visibility. The iconographic strategy consists then of directing the power and glorifying the splendor of the king. The images show him in Majesty as well as in action. The latter was made feasible, legitimate and necessary by his very power.

*Keywords:* monarchical power – representation – pictures – Middle-age

Souligner parmi les représentations du pouvoir la puissance particulière des images ne constitue pas sur le plan historique une démarche nouvelle. Le thème est même récurrent et il a déjà permis la réalisation de nombreuses études<sup>1</sup>. Pour autant, chaque période de l'histoire politique présente dans ce domaine des particularités, et tenter de déceler le sens que l'on donne au Moyen-Âge à la représentation du pouvoir monarchique ne manque pas de légitimité<sup>2</sup>. Cette période connaît en effet une profusion d'images, notamment religieuses<sup>3</sup> (ce qui constitue une exception propre au monothéisme chrétien<sup>4</sup>), mais le roi cherche aussi constamment à «être vu»<sup>5</sup>, et si ce

---

\* Marc Ortolani, Professeur de Histoire du droit et des institutions, Université de Nice Sophia-Antipolis.  
Email: ortolani@unice.fr

<sup>1</sup> E. Deniaux, 2000; G. Fournès, M. Lacomba, 2007.

<sup>2</sup> E. Santinelli-Foltz, C.G. Schwentzel, 2012, 11.

<sup>3</sup> A. Paravicini Bagliani, 2005; A. Paravicini Bagliani, 1994.

<sup>4</sup> J.C. Schmitt, 2008, 2.

n'est directement, ce sera à travers des moyens qui le représentent. L'image est en effet un «outil pédagogique de longue date au service de la pastorale religieuse, mais aussi de la représentation du pouvoir politique»<sup>6</sup>.

Pour l'autorité royale, elle constitue un véritable langage qui vient exprimer des valeurs et véhiculer un discours<sup>7</sup>. En effet, au même titre qu'ils mobilisent toute une réserve de mots et de concepts, et que se développe déjà une véritable «littérature politique»<sup>8</sup>, ceux qui sont dévoués à la cause royale disposent aussi d'un outillage iconographique perfectionné. Depuis longtemps, «l'imagerie politique [est capable de] rendre sensible, d'animer des principes théoriques, de concrétiser des valeurs». Elle permet «une visualisation et une concrétisation narrative des idées»<sup>9</sup> et ses outils sont autant «d'armes mentales» susceptibles de «faire naître l'adhésion»<sup>10</sup>. La représentation iconographique que roi n'est donc pas neutre: elle s'inscrit dans une démarche clairement politique et idéologique dont il va s'agir de déceler les fonctions<sup>11</sup>.

Or, cette tendance à mobiliser les moyens iconographiques va s'accroître avec le renforcement du pouvoir monarchique: «la représentation du pouvoir royal se développe en Occident [surtout] à la fin du Moyen-Âge en lien avec la montée en puissance des souverains et l'affirmation de l'État et de son appareil»<sup>12</sup>. Jusque-là, la culture, placée sous le contrôle des clercs, est dominée par la recherche du salut dans une perspective eschatologique: le pouvoir terrestre a alors un rôle à jouer au regard de la destinée spirituelle de l'homme et une étroite collaboration est nécessaire entre la puissance royale et l'autorité sacerdotale. À partir du règne de Philippe-Auguste (1180-1223) s'opère une profonde mutation, à la fois territoriale, politique, institutionnelle et culturelle: animés d'une ferveur nouvelle, les auteurs célèbrent la croissance d'une institution monarchique qui commence à s'extraire de l'emprise du pouvoir spirituel. Cela se traduit par une multitude d'œuvres politiques, historiques, poétiques mais également iconographiques dont l'étude dépasserait le cadre de cette modeste contribution. Elle se limitera pour cette raison à la période située entre le début de la monarchie franque, avec l'avènement de Clovis, et le règne de Philippe-Auguste, à la charnière des XIIe et XIIIe siècles<sup>13</sup>.

Malgré cela, l'approche de ces sources – au demeurant déjà très nombreuses – s'avère complexe et leur lecture polysémique. Or, lorsqu'on n'est ni sémiologue ni

---

<sup>5</sup> J. Barbey, 1992, 198.

<sup>6</sup> A. Duprat, 2007, 48.

<sup>7</sup> «Toutes ces images [...] ont en commun de délivrer une expression du pouvoir. La monarchie s'exprime et est perçue au travers de ces représentations chargées de sens. Les images sont appréhendées comme langage du pouvoir»: E. Santinelli-Foltz, C.G. Schwentzel, 2012, 16.

<sup>8</sup> A. Mairey, 2009, 10.

<sup>9</sup> J.J. Wunenburger, 2002, 9-10.

<sup>10</sup> J. Krynen, 1993, 48 et 51 ; B. Grévin, 2008, 271-300.

<sup>11</sup> Notre étude s'inscrit donc dans cette perspective qui est celle d'Y. Sassier, 2002.

<sup>12</sup> E. Santinelli-Foltz, C.G. Schwentzel, 2012, 24.

<sup>13</sup> Ce qui n'empêchera pas quelques incursions dans le courant du XIIIe siècle, jusqu'aux règnes de Saint Louis et de Philippe le Bel.

historien de l'art<sup>14</sup>, certains messages contenus dans ces représentations risquent d'échapper. En revanche, l'historien des institutions et des idées politiques est capable de replacer une source dans le contexte idéologique, politique et institutionnel qui l'a vue naître et ainsi d'en expliquer la fonction, ce qui constituera le principal objectif de cette contribution.

Pour autant, il faut mesurer aussi les multiples difficultés inhérentes à la source iconographique elle-même, dans la mesure où «l'image nécessite des précautions culturelles et un souci d'historicisation et de contextualisation»<sup>15</sup> qu'il est souvent difficile de satisfaire. Le premier obstacle est lié à la multitude des supports possibles qui attribuent à l'image qu'ils portent une fonction nécessairement différente: qu'il s'agisse de pièces de monnaie, de fresques, de mosaïques, de sculptures, de vitraux, de tapisseries, de sceaux ou d'enluminures venant orner un manuscrit, la visibilité de l'œuvre n'est pas la même et son objectif s'en trouve changé. Pour l'essentiel, les images faisant l'objet de la présente étude proviennent d'enluminures qui, bien qu'étant majoritairement religieuses à cette époque<sup>16</sup>, ne négligent pas la représentation de la personne royale. «Le livre manuscrit demeure depuis l'Antiquité jusqu'à la fin du Moyen-Âge [...] le mode privilégié de diffusion et de communication des œuvres de l'esprit humain dans leurs aspects les plus divers»<sup>17</sup>, y compris des messages politiques. Par ailleurs, au-delà de la diversité des supports, on remarque une certaine permanence des codes représentatifs, qui est aussi la conséquence de la taille de l'image imposant un discours ramassé, incisif et capable d'aller à l'essentiel<sup>18</sup>.

À cela s'ajoute une totale incertitude concernant les auteurs de ces œuvres qui demeurent inconnus. On peut simplement supposer – si l'on excepte les pièces de monnaie et les sceaux émanant des ateliers royaux – que les enluminures sont réalisées dans les milieux monastiques et épiscopaux proches du pouvoir royal. Ce n'est que plus tard, semble-t-il, qu'apparaîtront les «artistes de cour», ces «faiseurs de gloire» qui magnifient la puissance du souverain aux derniers siècles de l'Ancien-régime<sup>19</sup>. Pour l'heure, la production de manuscrits enluminés, reste le monopole du clergé, les centres de production privilégiés étant les monastères et les écoles capitulaires auprès desquels se trouvent des ateliers de copie, les *scriptoria*<sup>20</sup>. Or, les premiers capétiens disposent dans leur entourage de grandes abbayes qui rayonnent par leurs écoles, ainsi que de sièges épiscopaux prospères qui conservent le monopole du savoir et où se reproduisent les élites intellectuelles<sup>21</sup>. Quant aux commanditaires de ces œuvres (hormis encore une

---

<sup>14</sup> L. Gervereau, 1997, 36 et s. ; A. Pinelli et al., 2012, 20.

<sup>15</sup> A. Duprat, 2007, 47.

<sup>16</sup> O. Pächt, 1997, 129 et s.

<sup>17</sup> C. Beaune, 1989, 14: «la production de manuscrits au Moyen-Âge».

<sup>18</sup> L'histoire de l'enluminure met clairement en évidence cette permanence et le travail d'imitation des enlumineurs de générations successives: C. de Hammel, 2001, 60.

<sup>19</sup> A. Ellenius, 2001, 7.

<sup>20</sup> Ce n'est qu'au XIIIe siècle que le développement des universités permet l'apparition de nouvelles structures de production de livres: C. Beaune, 1989, 17.

<sup>21</sup> J. Krynen, 1993, 8; J. Le Goff, 2014.

fois les fruits du monnayage), on ne peut les imaginer que proches, voire au service du pouvoir, bien qu'une certaine distance idéologique transparaisse parfois.

Des doutes subsistent également quant aux destinataires de ces œuvres qui demeurent incertains. On a souvent répété, depuis la célèbre formule de Grégoire le grand, que les images constituaient «la bible des illettrés»<sup>22</sup>. Si cela est valable pour les images religieuses – dont on espérait qu'elles suppléeraient des textes inaccessibles à la grande majorité – cela est moins vrai pour une iconographie politique dont les destinataires ne doivent pas nécessairement être très nombreux. Hormis le cas des pièces de monnaie, appelées par définition à circuler, les miniatures politiques illustrant des manuscrits sont essentiellement une œuvre des élites à destination des élites<sup>23</sup>. Par ailleurs, pour essayer de saisir la fonction de ces images, il est sans doute plus utile de se pencher sur les intentions des émetteurs que sur les hypothétiques perceptions des récepteurs<sup>24</sup>. Ce qui complique notablement la question est que les œuvres sont souvent relatives à des faits ou des personnages de plusieurs siècles antérieurs à leur réalisation: nous disposons ainsi de nombreuses enluminures des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles représentant des rois carolingiens voire mérovingiens. Le décryptage du message devient alors plus complexe puisqu'il faut également apprécier la part de réinterprétation de l'histoire à laquelle l'auteur s'est livré.

La grille de lecture d'une œuvre suppose schématiquement trois étapes successives: sa description, l'évocation du contexte et son interprétation<sup>25</sup>, mais celle de l'image politique appelle à une grande prudence au moins pour deux raisons: d'une part, la compréhension d'une œuvre suppose une «culture des signes» dont nous ne disposons plus nécessairement<sup>26</sup>; d'autre part, les risques d'anachronisme dans l'interprétation sont fréquents. Divers auteurs ont montré par exemple qu'au Moyen-Âge, la «politique» n'existe pas à proprement parler en tant que champ autonome, telle qu'on la conçoit dans l'univers intellectuel et mental contemporain<sup>27</sup>. Il paraît donc difficile de faire usage de nos concepts et de les transposer à une réalité qui leur est étrangère. De même, il est facile et tentant de voir dans les représentations iconographiques du roi médiéval de simples œuvres de propagande<sup>28</sup>. Ici aussi, la notion doit être utilisée avec précautions: si

---

<sup>22</sup> «Ce que l'écrit procure aux gens qui lisent, la peinture le fournit aux illettrés qui la regardent»: cité par O. Boulnois, 2008, 82, 86, 90-92.

<sup>23</sup> Comme les concepteurs de la colonne trajane étudiés par P. Veyne, ces «artistes se soucient généralement peu d'être compris du vulgaire»: P. Veyne, 2002, 14.

<sup>24</sup> «La faible lisibilité d'une imagerie peu visible ne signifie pas pour autant que l'iconographie est une vaine science qui ne nous apprendrait rien sur une société, ses réalités, ses idées; au contraire, une image trop savante [...] traduit au moins les idées de ceux qui ont conçu cette image et qui sont souvent proches des autorités politiques ou religieuses; elle représente une doctrine officielle»: Paul Veyne, 2002, 3-4.

<sup>25</sup> L. Gervereau, 1997, 39.

<sup>26</sup> G. Sabatier, in A. Pinelli et al., 2012, 23.

<sup>27</sup> «Le substantif 'politique' est un macro-concept étroitement lié à la société européenne contemporaine, dont il désigne synthétiquement un ensemble très intriqué et organisé de représentations, d'institutions et de stratégies»: A. Guerreau, 2001, 262, cité par A. Mairey, 2008, 5.

<sup>28</sup> Le terme lui-même a été utilisé au XVI<sup>e</sup> siècle pour qualifier la Congrégation de *propaganda fide* développée dans le cadre de la contre-réforme.

l'on considère la propagande comme «une stratégie de communication visant à convaincre», elle implique aussi «la mise en œuvre de techniques spécifiques et l'existence d'une opinion publique», et il faut alors «contester sa pertinence pour des époques qui ignoraient les unes comme l'autre»<sup>29</sup>. Si la propagande vise à «forcer la conviction» et à «faire croire», la notion est inadaptée à la mentalité médiévale où le sujet est passif et déjà conquis. Rappelons avec Paul Veyne que «l'idée moderne [...] de propagande suppose qu'il faut politiser les populations ; que seule une action positive du pouvoir met et maintient les peuples dans le sens souhaité et que leur obéissance est une création continuée. C'est oublier que pendant des millénaires la bonne recette de gouvernement a été exactement le contraire: laisser vivre les populations dans l'incurie [et] ne pas exciter les esprits prompts à l'insubordination»<sup>30</sup>.

En d'autres termes, il peut y avoir des moments, au cours du Moyen-Âge, où le pouvoir royal est faible et où il cherche à susciter un consensus par des images qui, si elles étaient transposées à une autre époque, pourraient passer pour des œuvres de propagande. Mais de manière générale, il s'agit davantage d'exprimer la grandeur du monarque, la splendeur d'un souverain à laquelle ses sujets sont présumés croire d'avance: plus que la persuasion, l'effet recherché est celui de l'exhibition du pouvoir à travers des images d'apparat.

Ces considérations nous renvoient donc à la question complexe de la fonction de l'image du roi médiéval. Nous négligerons la dimension mystique de ces représentations<sup>31</sup> pour n'en retenir que l'aspect politique, où elles apparaissent clairement comme un discours en appui (par exception au détriment) du pouvoir, un moyen au service d'une fin. Ce qui compte en effet est qu'elles enclenchent un processus de recomposition imaginaire tendant à engendrer l'adhésion sans nécessairement expliciter, et permettre «la reconnaissance et l'institutionnalisation de l'autorité»<sup>32</sup>. Leur fonction est alors clairement légitimante, destinée à susciter un consensus autour de l'institution royale. Mais leur fonction consiste aussi plus simplement à montrer le roi tel qu'il se donne à voir, accroître sa visibilité<sup>33</sup>. La stratégie iconographique relève alors de la mise en scène du pouvoir<sup>34</sup> et magnifie le souverain avec tout l'apparat inhérent à sa fonction. Les images le figurent en majesté; elles le représentent en action, une action que sa puissance rend possible, légitime et nécessaire. Les représentations iconographiques du roi médiéval semblent ainsi présenter prioritairement une triple fonction: celle de légitimer le pouvoir (I), d'en souligner la majesté (II) et d'en illustrer les multiples domaines d'action (III).

<sup>29</sup> G. Sabatier, in A. Pinelli et al., 2012, 23.

<sup>30</sup> P. Veyne, 2002, 20-21.

<sup>31</sup> Selon cette approche, l'effigie du monarque remplit une fonction de substitution: l'image devient l'incarnation du roi, qui est lui-même le représentant de Dieu sur terre (J.J. Wunenburger, 2002, 13-14). L'image du roi peut alors bénéficier d'une adoration, que l'on refuse par ailleurs aux images de Dieu en tant que telles (O. Boulnois, 2008, 89; J.C. Schmitt, 1996, 9).

<sup>32</sup> A. Duprat, 2007, 48-48 et 77.

<sup>33</sup> E. Santinelli-Foltz, C.G. Schwentzel, 2012, 13-15.

<sup>34</sup> On songe ici par exemple à la fresque qui orne le palais communal de Sienne: P. Boucheron, 2013.

### 1. Des images de légitimation

Que l'iconographie officielle ait une fonction de légitimation du pouvoir semble constituer une réalité à la fois avérée et universellement répandue<sup>35</sup>. A une époque où la visibilité du prince est nécessairement réduite, son effigie, son portrait, son empreinte au droit des monnaies sont autant de moyens pour légitimer et asseoir son autorité. Cela est d'autant plus nécessaire lorsque le pouvoir vient de changer de mains, suite à une conquête ou une mutation dynastique par exemple, et qu'il faut le justifier et le rendre acceptable autrement que par la force.

Cela s'obtient parfois en essayant de montrer – alors que tout confirme le contraire – que le nouveau souverain se place dans la continuité rassurante du régime antérieur qui vient pourtant de s'effondrer. Clovis, le guerrier barbare, devient non seulement chrétien, mais se fait acclamer tant que «consul et Auguste»<sup>36</sup>. Tout en ne renonçant pas au modèle germanique et franc de la royauté, le «princeps» entretient ainsi la fiction de la continuité impériale qui fait de lui «le dépositaire d'une certaine légitimité romaine»<sup>37</sup>. Ce syncrétisme se traduit également sur le plan de la symbolique du pouvoir et Clovis donne, y compris dans son apparence, une image composite: il conserve la longue chevelure et le torque des rois francs, mais porte le manteau pourpre de l'empereur romain<sup>38</sup>.

Plus encore, les rois carolingiens ont su opérer cette «transmutation de l'héritage antique» que leurs images ne cessent de véhiculer<sup>39</sup>. A ce titre, la *Renovatio romani imperii*, est en quelque sorte le point culminant de cet enracinement du pouvoir dans la continuité du prestigieux Empire romain<sup>40</sup>. La titulature de Charlemagne qui en découle est assez explicite: «Charles, sérénissime Auguste, couronné par Dieu, grand et pacifique Empereur, gouvernant l'Empire romain, et par la miséricorde de Dieu, roi des Francs et des Lombards». Quant à ses monnaies, qui nous offrent une image de l'empereur, elles vont également dans le même sens: les deniers imitent les anciennes pièces impériales, l'endroit portant le portrait du nouveau souverain, revêtu d'un manteau retenu par une fibule et la tête ceinte de lauriers; la mention qui l'entoure est également sans équivoques: *Karolus Imperator Augustus* (Charles Empereur Auguste).

---

<sup>35</sup> J. Bonhomme, N. Jaoual, 2010, 3.

<sup>36</sup> K.F. Werner, 1984; S. Lebecq, 1990.

<sup>37</sup> Y. Sassier, 2002, 72-73.

<sup>38</sup> H. Pinoteau, 2003, 49-53; quant aux pièces de monnaie, elles entretiennent cette même ambivalence: Idem, 56-59.

<sup>39</sup> D. Alibert, 1994; D. Alibert, 2012, 85; D. Alibert, 2013, 67-84; G. Bühner-Thierry, 1988, 32-36 ; on pense ici aux logiques de l'*imperial continuity*: M. Rouche, 1997 et 2003; M. Heinzelmänn, 1988.

<sup>40</sup> J. Riché, 1994; C. Isaïa, 2014.



Monnaie carolingienne représentant Charlemagne, Mayence, 812-814, BnF, département des Monnaies, médailles et antiques, AF 981.

Mais cet Empire romain rénové est avant tout un Empire chrétien et Charles tient à véhiculer cette image qui est désormais la sienne, celle du *Rector populi christiani*. La célèbre statuette équestre de Charlemagne, originaire de Metz et conservée au musée du Louvre, nous en fournit une illustration: le cavalier porte un globe dans sa main gauche, symbole de l'universalité de son pouvoir, et il portait jadis une épée dans sa main droite. Mais arrêtons-nous surtout sur sa couronne ornée de quatre aigrettes trifides<sup>41</sup>: il s'agit semble-t-il d'adresser un message aux quatre points cardinaux, dans toutes les directions de cet Empire dilaté où son pouvoir s'impose: celui du dogme trinitaire que Charles a réussi à imposer à l'issue d'un long combat théologique<sup>42</sup>.



Statuette équestre de Charlemagne, bronze (25 cm), provenant de la Cathédrale de Metz, 1ère moitié du IXe siècle, Paris, Musée du Louvre.

En effet, à la légitimité fondée sur la continuité impériale s'ajoute, plus puissante encore, l'assise religieuse du pouvoir royal. Celle-ci remonte au baptême de Clovis,

<sup>41</sup> H. Pinoteau, 2003, 95 et 109.

<sup>42</sup> C'est au concile d'Aix en 809 qu'est définitivement affirmée la doctrine du *Filioque*.

origine de ce lien désormais indissoluble entre l'Église et la monarchie franque et acte fondateur de la Nation<sup>43</sup>. La représentation du baptême de Clovis, datant de la fin du Ve siècle, et qui ne va pas sans rappeler le baptême du Christ dans les eaux du Jourdain, a été maintes fois répétée: «Clovis, couronné mais dévêtu, se tient dans la cuve baptismale au centre de la représentation. À droite, Saint Rémi, en vêtements épiscopaux, s'apprête à officier, tandis que la colombe céleste apporte le chrême de la Sainte-Ampoule»<sup>44</sup>. La légende de la Sainte-Ampoule apportée par une colombe représentant le Saint-Esprit, apparaît pour la première fois sous la plume d'Hincmar de Reims dans sa *Vita Sancti Remigi*, rédigée vers 876-878<sup>45</sup>. Elle sera ensuite très largement répandue et utilisée comme une formidable source de légitimation religieuse du pouvoir, dans la mesure où le baume contenu dans la Sainte-Ampoule servira au sacre de la plupart des rois de France<sup>46</sup> appartenant à cette même lignée spirituelle, celle d'une «race sainte»; l'association de deux rites initialement distincts s'instaure durablement dans les esprits.



**Baptême de Clovis : à gauche, enluminure (BnF);  
à droite, miniature anonyme, domaine public (BnF).**

Cela est d'autant plus utile que, pendant longtemps, le sacre «fait le roi» et il est donc considéré comme le fondement essentiel du pouvoir; après avoir en quelque sorte légalisé le coup d'état de Pépin le Bref en 751, il devient la principale source de légitimité d'une monarchie chrétienne où le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel tendent à se

<sup>43</sup> S. Citron, 1987.

<sup>44</sup> C. Beaune, 1989, 41.

<sup>45</sup> «Le dessin d'Hincmar était clair: Dieu s'était manifesté dès la naissance de la royauté franque, marquant ainsi sa préférence et les espoirs qu'il fondait sur elle»: J. Krynen, 1993, 27.

<sup>46</sup> D. Gaborit-Chopin, 1987, 44.

confondre<sup>47</sup>. Aussi, les représentations de cet événement, qui est en même temps une manifestation exceptionnelle de la volonté divine et un moment fondateur dans le processus de prise en main du pouvoir, se sont multipliées<sup>48</sup>. «Le rituel du sacre médiéval est réglé par un *ordo*, c'est-à-dire un recueil d'oraisons et d'hymnes liturgiques accompagnés de brèves indications sur le déroulement de la cérémonie»<sup>49</sup>, dont de très rares ont été illustrées (comme c'est le cas ici avec un *ordo* de 1250).

Au cours de la messe du sacre, dans la cathédrale de Reims, tandis que le roi a déjà pris place dans le chœur, les moines de Saint Rémi de Reims apportent la relique la plus précieuse, la Sainte-Ampoule servant à l'onction du roi. Mais avant cela, le roi fait une série de «promesses» parmi lesquelles notamment celle de protéger l'Eglise, de faire régner la paix et la justice. Vient ensuite «l'élection» (une fiction désormais puisque la royauté est héréditaire), qui se résume à recueillir l'assentiment du peuple rassemblé. Le roi est alors dévêtu de ses habits de simple laïc de manière à recevoir sur son corps (à gauche au centre) la «septuple onction»<sup>50</sup>. La remise des insignes royaux (*regalia*) encadre l'onction<sup>51</sup>: «l'épée nue, [d'abord] posée sur l'autel, est remise au roi par l'archevêque (à gauche) comme pour un adoubement [...] puis le sénéchal [ou le connétable] (à droite) la porte pour le reste de la cérémonie»<sup>52</sup>. Ensuite, le roi reçoit des habits presque semblables à ceux du prêtre, la tunique hyacinthe et la chape (à droit en haut). Assis sur un trône (image de droite en bas), il peut alors recevoir les autres insignes royaux, notamment la couronne posée sur la tête du roi par l'archevêque de Reims en même temps qu'elle est soutenue par les pairs du royaume. «Puis chacun des pairs donne au roi le baiser de paix signe d'engagement et de fidélité»<sup>53</sup>.

---

<sup>47</sup> D. Alibert, 1998, 19-44; P. Buc, 2001, 843-883.

<sup>48</sup> «La cérémonie de l'onction rendait manifeste que le choix du peuple – de ses grands et des évêques – était le choix de Dieu, que tout nouveau prince l'était par la faveur divine»: Y. Sassier, 2002, 114.

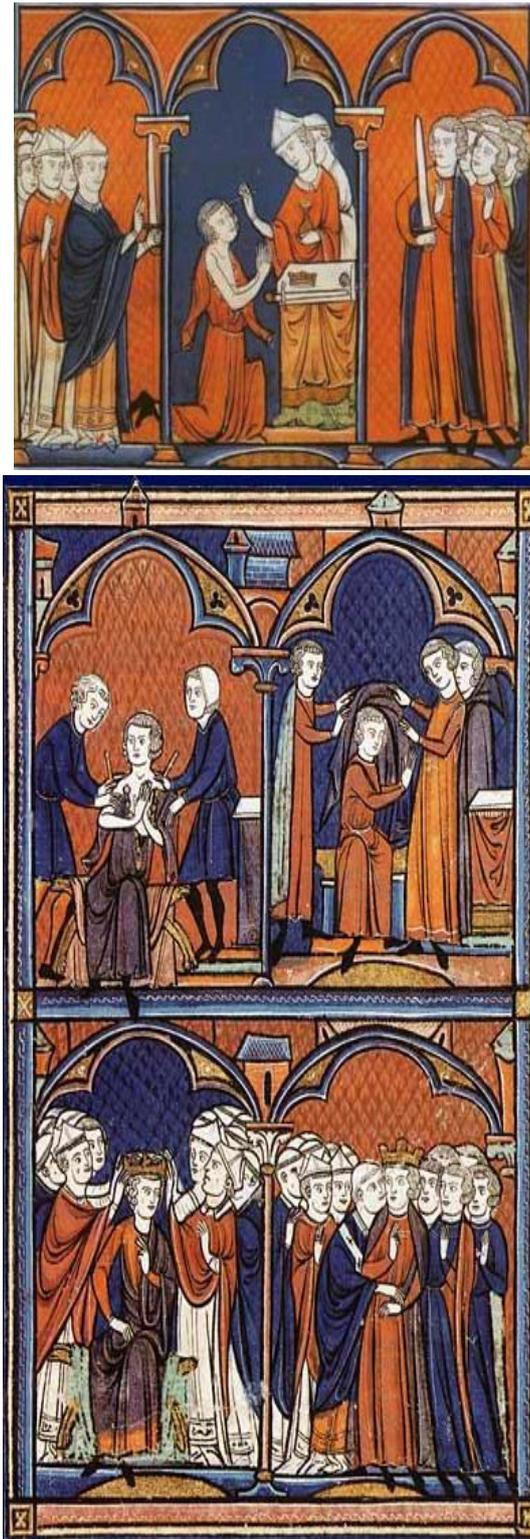
<sup>49</sup> Idem, 7-8: notamment l'*ordo* de *Francia occidentalis* (vers 900), celui de *Fulrad* (vers 980), puis l'*ordo* de Reims (en 1230).

<sup>50</sup> Le roi est oint sur la tête, la poitrine, entre les épaules, sur les épaules à la jointure des bras et sur les mains, tous les points du corps dont émane la force qui lui sera nécessaire pour gouverner.

<sup>51</sup> D. Gaborit-Chopin, 1987, 17-18.

<sup>52</sup> C. Beaune, 989, 127.

<sup>53</sup> Idem, 128.



Le sacre du roi de France; enluminures du XIIIème siècle (vers 1280), BnF, Latin 1246, fol. 26.

Soulignons que, comme les rois bibliques, le roi est transfiguré par une onction qui est aussi un investissement de son âme par l'Esprit de Dieu: elle lui confère une dimension, une puissance et une mission nouvelles. «Oint du Seigneur», il est désormais un «roi prêtre» (*rex et sacerdos*) chargé d'un ministère quasi-sacerdotal, une mission salvatrice pour le peuple chrétien; il s'autorise d'ailleurs à manifester quelques vertus

thaumaturgiques au moment du toucher des écrouelles<sup>54</sup>. Par ailleurs, à présent qu'il est «enflammé de zèle pour la cause de Dieu», le roi, bientôt qualifié de «très chrétien», devient un ardent défenseur de la foi et un dévoué protecteur du clergé.

Si le prestige du sacre est un moyen de renforcer et de légitimer la puissance royale, rappelons que le roi est longtemps un roi féodal.



Jean II adoubant des chevaliers, enluminure, BnF; Français 73, folio 386 Origine: BNF, Richelieu, Manuscrits Français, Grandes chroniques de France, Paris, XIVE / XVE siècles.

Mais cette position ne présente pas que des inconvénients: cette image d'une royauté féodale est une source supplémentaire de légitimité et lui procure aussi des avantages, si tant est qu'il ait les moyens de s'imposer au sommet d'une hiérarchie féodale longtemps théorique, et de maintenir les barons et leurs terres dans la mouvance de son autorité. Ce n'est qu'une fois épuisées toutes les potentialités contenues dans sa position de suzerain, qu'il développe un pouvoir de nature et de portée différentes que sera la souveraineté. Le pouvoir à présent assis sur une base idéologique et institutionnelle plus solide, les images qui cherchaient à justifier sa légitimité se muent en représentations de sa majesté.

## ***2. Des images de majesté***

Grandeur, puissance, faste et apparat, voilà quelles sont les fonctions d'une deuxième série de représentations iconographiques du roi médiéval. En effet, selon les époques, notamment lorsque l'autorité royale est puissante (mais parfois aussi lorsqu'elle cherche à le redevenir) et que le consensus politique est acquis, nul besoin de rechercher une légitimité: «l'apparat est déployé parce qu'on est le roi. Le faste que déploie le monarque est l'aspect physique de sa grandeur naturelle»<sup>55</sup>. Alors, «la vie de

<sup>54</sup> J. Barbey, 1992, 201.

<sup>55</sup> P. Veyne, 2002, 23; B. Gady, 2003, 255-257.

cour devient une représentation permanente, autour de la figure du prince, qu'elle est destinée à exalter et magnifier. Il s'agit pour le souverain de faire régulièrement démonstration d'autorité, en accordant une place croissante au visuel, au symbolisme, à l'emblématique»<sup>56</sup>. A travers toute une série de rituels, de signes convenus, «le roi offre un spectacle de majesté [que] des pratiques visuelles contribuent également à créer»<sup>57</sup>.

Bien entendu, un tel message est encore amplifié lorsque, à travers l'exaltation iconographique du roi, c'est la grandeur de l'institution qu'il représente que l'on cherche à magnifier<sup>58</sup>. En effet, «Une institution telle que l'État [...] est une abstraction. Elle peut recourir à la force pour se faire respecter mais ce n'est pas ce qui la caractérise [...]. C'est plutôt la reconnaissance qui fait l'institution, l'affirmation de son existence [...]. Or, si cette reconnaissance passe par le vocabulaire, elle passe non moins nécessairement par des symboles qui sont de l'ordre de la représentation»<sup>59</sup>. Autrement dit, entre «les deux corps du roi»<sup>60</sup>, la figuration de l'un en majesté, accentue la puissance de l'autre<sup>61</sup>; en représentant le roi dans toute l'expression de sa puissance, c'est la force et la pérennité de l'institution monarchique que l'on entend célébrer.



Lothaire I er trônant, Saint-Martin de Tours, 849-851, BnF, Manuscrits, Latin 266 fol. 1v.

Cette réalité est déjà présente sous les carolingiens, aux heures fastes de la restauration impériale. La royauté franque, tout en conservant son caractère personnel et

<sup>56</sup> E. Santinelli-Foltz, C.G. Georges Schwentzel, 2012, 18.

<sup>57</sup> J. Barbey, 1992, 187.

<sup>58</sup> À titre de comparaison, dans des régions plus méditerranéennes: M. Vagnoni, 2008, 2009 et 2013 ; I. Baumgartner, M. Vagnoni, M. Welton, 2014.

<sup>59</sup> J. Wirth, 1989, 207.

<sup>60</sup> E. Kantorowicz, 1957; R.E. Gisey, 1987, 9-40.

<sup>61</sup> «La théorie des deux corps du roi peut servir à analyser les portraits des monarques»: A. Pinelli, 2012, 19.

patrimonial, marques de l'atavisme germanique, est devenue une fonction publique et ministérielle. Arrêtons-nous un instant sur la figure de Lothaire Ier, fils aîné de Louis le Pieux et petit-fils de Charlemagne, qui porte le titre impérial à partir de la mort de son père en 840.

Il est ici représenté «assis sur son trône orné d'une étoffe probablement cosmique [...], la tunique bleue, le manteau pourpre à reflets d'or, [sur la tête] une couronne d'or fermée d'une arche sommée d'un fleuron trifide». Dans sa main droite, Lothaire «tient un long sceptre d'or sommé d'une boule (emblème du monde?); de la gauche il fait le signe de la parole» renforçant son pouvoir d'ordonner et son autorité. «Deux soldats casqués, de part et d'autre du trône, tiennent les armes impériales, l'épée d'or dans son fourreau à gauche, la lance d'or et le bouclier elliptique à droite»<sup>62</sup>.

Sensiblement à la même époque, son demi-frère, Charles le chauve, qui règne sur la *Francia Occidentalis*, nous offre une image aussi ostentatoire de majesté: devant «un fond céleste [d'où émerge la main de Dieu], le roi est assis sur un trône orné de lis d'or à son sommet, une tenture rouge semée de points trinitaires soulignant l'aspect cosmique du meuble»<sup>63</sup>. Nous retrouvons, la tunique pourpre, la couronne, le sceptre et à ses côtés, deux soldats casqués portant l'un la lance, l'autre l'épée, signes de sa puissance temporelle, tandis que face à lui, une foule de conseillers ecclésiastiques semblent lui rappeler le contenu de son ministère et la fonction spirituelle qu'il comprend.



**Bible de Vivien, dite Première Bible de Charles le Chauve; Saint-Martin de Tours, 845; BnF, Manuscrits, Latin 1 fol. 423.**

<sup>62</sup> H. Pinoteau, 2003, 100-101.

<sup>63</sup> Ivi, 103-105.

Avec le déclin de l'Empire carolingien, puis le changement de dynastie, les temps sont moins propices à l'exaltation de la majesté royale. Qui ne se souvient de ce jugement sans nuances du moine Richer relatant le règne d'Hugues Capet à la fin du Xe siècle: «le roi, impuissant à régner, vit sans gloire...». Conscients de cette faiblesse, les premiers capétiens vont alors user de tous les moyens pour soutenir et renforcer l'institution royale, notamment sur le plan idéologique: loin de baisser les bras, «tout se passe au contraire comme si la perte de prestige qui atteint la personne du roi incitait à réactiver une réflexion théorique spécialement orientée vers la garantie de l'institution»<sup>64</sup>. Pour l'heure, sur le plan iconographique, «nous n'avons de ces pauvres rois que de tristes représentations»<sup>65</sup>, à travers notamment quelques sceaux, mais au fur et à mesure, les capétiens, s'appuyant sur la puissance du monachisme clunisien et le rayonnement de ses abbayes, vont faire tracer les contours d'une puissance royale bien éloignée de l'*imbecillitas regis* que l'on déplorait. Dans cette longue entreprise de reconquête du pouvoir et de ses expressions, l'Église est l'alliée de la monarchie capétienne qu'elle entend voir régner sur une société ordonnée. La fameuse idéologie des trois ordres, parachevée au tournant des Xe et XIe siècles par Gérard de Cambrai et Adalbéron de Laon, inscrit la société dans un cadre idéal dans un souci d'organisation, de stabilité et de prééminence de l'épiscopat<sup>66</sup>. On imagine alors une répartition des hommes en trois ordres selon la fonction sociale de chacun: d'abord ceux qui prient (*oratores*), le premier des ordres, ensuite ceux qui combattent (*pugnatores* ou *bellatores*), enfin, ceux qui travaillent (*laboratores*). Mais ces trois ordres sont interdépendants, chacun a son utilité et est indispensable aux deux autres: il existe entre eux une complémentarité, une solidarité qui doit permettre d'atteindre le bien commun, mais aussi une évidente hiérarchie. Cette théorie semble nécessaire pour conforter la structure sociale existante, éviter les désordres et les conflits, mais elle fige la société sur le modèle que l'Église a défini pour elle et dont le roi doit aussi être le bénéficiaire.

---

<sup>64</sup> J. Krynen, 1993, 10.

<sup>65</sup> H. Pinoteau, 2003, 169.

<sup>66</sup> G. Duby, 1978.



Les trois ordres, in *Le Régime du corps* d'Aldebrandin de Sienne, 1275, Ms Sloane 2435, fol. 85, Londres, British Library.

Mais à partir du règne de Philippe-Auguste, la monarchie évolue en même temps que l'assise territoriale du domaine de la couronne: son autorité s'accroît et s'impose au monde féodal tandis que l'institution étatique se renforce. Tout au long du XIIIe siècle, le mouvement s'accroît et l'image du roi en sort renforcée. Sous Philippe le Bel, les pièces de monnaie, les sceaux, représentent à nouveau le roi en majesté. Assis sur son trône (le légendaire trône de Dagobert), il tient dans sa main droite un sceptre et dans la gauche un lis. Dès lors, cette représentation du roi demeure inchangée: l'image du souverain, tout comme l'institution qu'il représente a atteint une perfection qui ne peut que durer<sup>67</sup>.



à gauche: Philippe IV le Bel (1285-1314), Masse d'or (1296); à droite: Grand sceau de Philippe IV le Bel.

<sup>67</sup> Y. Coativy, 2012, 209-210 ; plus tard, «l'idée naissante d'un État national contribuera [encore] à l'essor des [...] schémas iconographiques appropriés aux messages emblématiques ou aux besoins de l'apothéose royale»: A. Ellenius, 2001, 9.

Parallèlement les *regalia* conservés à l'abbaye de Saint-Denis, sont confortés dans leur fonction et d'autres symboles royaux du pouvoir s'y ajoutent progressivement. Le sacre, même s'il a perdu le rôle « fondateur » qu'il avait auparavant, a gagné en faste et demeure toujours le moment culminant de l'expression de la majesté royale. D'ailleurs, la « scène de sacre » devient, avec le portrait du roi, le genre essentiel de l'iconographie royale<sup>68</sup>. Les signes d'apparat propres à rehausser la majesté sont alors confortés et précisés. Au milieu du XIIIe siècle, la tenue du sacre s'enrichit: à la tunique et au manteau dérivé du *paludamentum* et de la chlamyde, s'ajoute un manteau bleu fleurdelisé de jaune. Dès lors, la fleur de lis vient « cribler » systématiquement les tenues et décors d'apparat. Son origine est certainement plurielle: biblique, antique, liée au culte virginal de Marie, consécration d'une symbolique trinitaire; peu importe, la fleur de lis est devenue l'emblème indissociable de la monarchie française qui orne désormais les oriflammes et les bannières. La scène de sacre présente également le roi portant l'épée: d'abord symbole chevaleresque<sup>69</sup>, elle devient dans les mains du roi une « épée de justice » (dite « épée de Charlemagne », la célèbre *Joyeuse* des chansons de geste), symbole de la puissance armée du prince et de l'efficacité de son pouvoir justicier. De même, l'anneau d'or changera également de sens: il manifeste l'alliance indéfectible entre le roi, Dieu et l'Église; bien plus tard, il symbolisera le mariage mystique entre le roi et le royaume.

Arrêtons-nous un instant sur les sceaux des capétiens (ci-dessus celui de Philippe le Bel). Le sceau est le symbole du monarque agissant et imposant sa volonté: apposé sur un document il sert à authentifier la disposition qui en émane. Le « grand sceau » ou « sceau de majesté » créé par Henri Ier en 1035 le représente assis sur son trône orné de lions qui symbolise, par la solidité de son assise, la puissance de son autorité, tout comme les insignes qu'il porte dans ses mains. Le sceptre, d'origine biblique et apparu lors du sacre de Charles le Chauve en 869, est une sorte de verge prolongée par une fleur de lis à partir du XIIe s. Symbole universel du pouvoir, il représente surtout une autorité d'origine divine. En effet, tenu verticalement, ce sceptre – qui ne va pas sans rappeler le bâton de berger du roi David, tout comme la crosse épiscopale – conjoint le monde céleste et le monde temporel. En quelque sorte « branché sur le ciel », il sert de canal permettant aux grâces célestes de se répandre sur les sujets. Le roi est ainsi une autorité médiatrice de justice et de bienfaisance<sup>70</sup>. Il en va de même pour la main de justice, qui est un sceptre court surmonté d'une main d'ivoire aux doigts levés en signe de bénédiction, exprimant à la fois la puissance, la majesté et la justice: « Recevez la verge de vertu et d'équité, afin que vous sachiez assurer les bons et faire craindre les mauvais, enseigner le chemin aux dévoyés, tendre la main aux tombés, rabaisser les superbes [et] relever les humbles », tels sont les mots prononcés lors de la remise de cet insigne.

---

<sup>68</sup> Les développements qui suivent sont inspirés de J. Barbey, 1992, 192-198; H. Pinoteau, 2003, 287-324; D. Gaborit-Chopin, 1987, 20-88.

<sup>69</sup> Il en va de même pour les éperons qui sont un insigne chevaleresque.

<sup>70</sup> Une étude très approfondie dans D. Rouger-Thirion, 1993.

Enfin le roi porte nécessairement une couronne, insigne royal par excellence, qui symbolise l'autorité suprême et qui place le roi au-dessus de toute contestation et de toute concurrence. Ornée de quatre fleurons, symboles trinitaires et signes d'élévation et de puissance, elle place le roi au-dessus des grands barons qui ne portent qu'un cercle métallique sans ornements. Il n'est pas rare, qu'à côté de cette couronne simplement fleurdelisée, le roi de France, « empereur en son royaume », porte aussi la « couronne impériale » (ou « couronne de Charlemagne ») des empereurs germaniques: fermée, ornée de quatre fleurs de lis, elle est surtout surmontée d'une coiffe en forme de tiare, symbole de l'état « ecclésiastique » du monarque<sup>71</sup>.

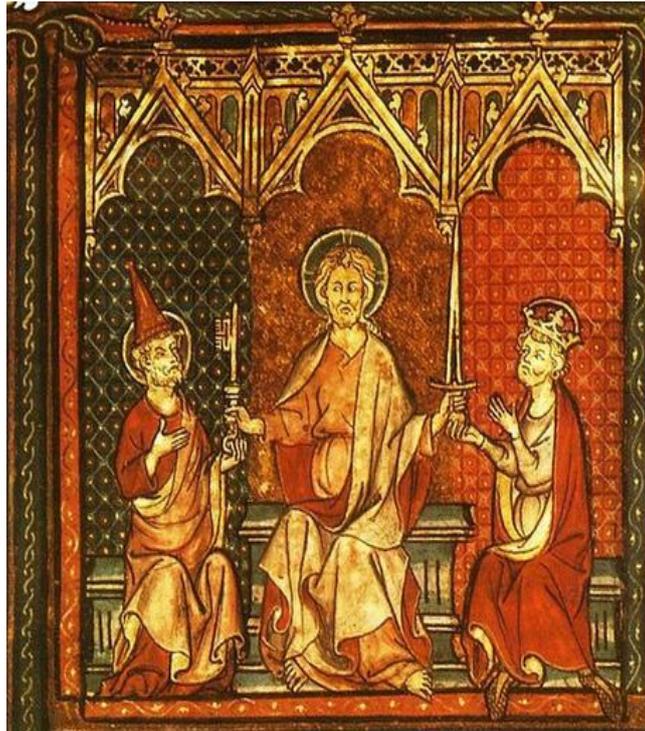
Cela nous conduit à souligner une autre réalité. Le roi, désormais souverain, exprime sa souveraineté dans l'ordre interne, en particulier à l'encontre du mode féodal, mais aussi dans l'ordre externe, à l'encontre de l'empereur et du pape. Or à partir du XIIIe siècle, la monarchie française, jusque-là soumise au pouvoir spirituel, revendique, sous l'influence des doctrines thomistes, l'existence d'un droit naturel de l'Etat. Le roi de France rejette le sacerdotalisme médiéval, cet « augustinisme politique »<sup>72</sup> qui a, durant des siècles, opéré une confusion entre spirituel et temporel, et dont l'Église a largement été bénéficiaire. Rejetant l'allégorie des deux glaives formalisée par Bernard de Clairvaux<sup>73</sup> et longtemps soutenue comme doctrine officielle de l'Église, le roi considère qu'une répartition des compétences doit s'imposer: si Dieu reconnaît aux clercs la mission de conduire des hommes vers leur salut, c'est lui qui confie directement le pouvoir temporel au roi. Le glaive temporel que le roi a dans la main, il le tient directement de Dieu lui-même, l'Église étant désormais cantonnée à des fonctions dont elle ne doit plus sortir. Aussi, représente-t-on volontiers le clerc recevant des mains de Dieu les clés de son royaume, tandis qu'il remet directement au roi l'épée symbolisant l'autorité politique.

---

<sup>71</sup> De larges développements dans H. Pinoteau, 2003, 287-304.

<sup>72</sup> H.X. Arquillière, 1955.

<sup>73</sup> Y. Sassier, 2002, 276-278.



Enluminure représentant le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel.

Ajoutons pour finir sur ce point que ce souverain en majesté, dont l'iconographie officielle s'est emparée, est aussi un beau roi. La «majesté glorieuse» relève d'une mise en scène mais aussi d'une figuration spécifique où la beauté du roi traduit sa bonté<sup>74</sup>, la *virtus corporis* n'étant que le reflet de la *virtus animae*. Aussi, «le regard que les hommes vont porter sur le physique du roi n'est jamais qu'un préalable à l'exaltation de qualités encore plus nobles»<sup>75</sup>, des vertus personnelles, des vertus politiques (puissance, majesté, bonté)<sup>76</sup> et, bien entendu, des vertus chrétiennes (humilités, miséricorde, piété et charité) qui sont celles d'un roi «image de Dieu»<sup>77</sup>. Mais le message que délivrent ces représentations est aussi destiné au roi lui-même; comme dans les *Specula* (Miroirs aux princes), il est invité à contempler et à se pénétrer de la somme de ses propres vertus en vue de se conduire et de s'améliorer<sup>78</sup>. La représentation du roi se lit comme un modèle, un exemple de vertus pour lui-même et les autres, et on se souvient sans doute de cette célèbre formule du poète latin Claudien d'après laquelle *componitur orbis regis ad exemplum* (le monde se règle sur le modèle des rois). Encore une leçon à tirer de l'iconographie royale: si le roi est vertueux ses sujets à son image le seront également, et c'est lui qui en tirera le plus d'avantages<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Y. Lignereux, 2010, 30-50; A. Pinelli et al., 2012, 11.

<sup>75</sup> J. Krynen, 1993, 31.

<sup>76</sup> L. Marin, 1981, 253-255.

<sup>77</sup> Sur le *rex imago Dei*, M. Sennelart, 1995, 145-153.

<sup>78</sup> Idem, 49.

<sup>79</sup> K. Johannesson, 2001, 18.

Mais si les images d'un roi paré de toutes les vertus le représentent souvent en majesté, orné des symboles de sa souveraineté, celle-ci se manifeste également de manière plus explicite, à travers une multitude d'actions qu'elle autorise désormais.

### 3. Des images d'action

Le roi vertueux, qui cumule les qualités du clerc et du chevalier (et qui est donc sage, pieux, clément, juste, courageux et prudent), devient progressivement un souverain dont le ministère s'amplifie: le métier de roi suppose désormais l'exercice de compétences propres, qui – pour anticiper sur la formule qu'emploiera plus tard Jean Bodin – sont autant de «marques de sa souveraineté». A compter du *Bono regimine principis*, composé par le moine cistercien Hélinard de Froidmont vers 1210, inspiré du *Policraticus* de Jean de Salisbury, puis de *l'Eruditio regnum principum*, adressé à Louis IX par Guilbert de Tournai en 1259, la royauté est envisagée à travers les fonctions du souverain. Or, selon les *Miroirs aux princes*, considérés comme les «parangons d'une littérature politique souvent purement intellectuelle et savante»<sup>80</sup>, ces fonctions ne peuvent être exercées avec profit qu'en mettant en œuvre les vertus nécessaires au prince, que sont la crainte de Dieu, l'application personnelle, la discipline à imposer aux puissants et aux officiers, et l'affection pour les sujets et leur protection<sup>81</sup>. A l'image des *Specula*, les représentations iconographiques du roi suivent le même chemin et construisent progressivement un ensemble cohérent destiné à exposer une symbolique du pouvoir en action<sup>82</sup>.



Vie de Saint Louis, Guillaume de Saint-Pathus, 1330, BnF, département des manuscrits, fr 5716.

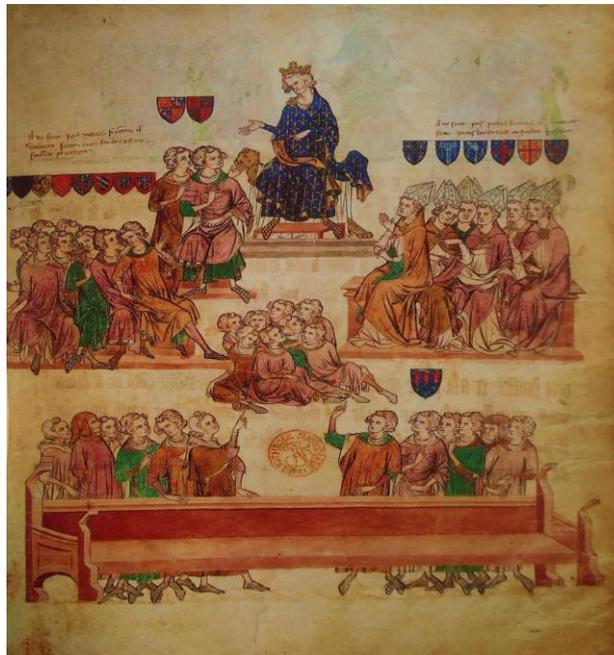
Ainsi, Saint Louis est-il représenté avant tout comme la référence spirituelle qu'il incarne. Sa foi est ardente, son humilité sans failles, sa charité extrême envers les pauvres et les malades: les miniatures le figurent alors en roi miséricordieux, lavant les pieds des

<sup>80</sup> A. Mairey, 2008, 10; E. Már Jónsson, 2006, 153-166.

<sup>81</sup> J. Krynen, 1993, 170-171; cette vision culminera avec le *De regimine principum* de Gilles de Rome (1279).

<sup>82</sup> D. Russo, 1995, 178.

pauvres, les servant à table ou secourant les lépreux; il est un modèle de comportement chrétien<sup>83</sup>.



Le roi et son conseil extrait de Colette Beaune, *Le miroir du pouvoir*, 1989, Hervas, Paris.

Une autre image, sans doute moins fréquente, est celle d'un roi éclairé, c'est-à-dire qui se doit de recueillir l'avis de ses proches; toute disposition solitaire est en effet considérée comme mauvaise et la décision royale doit naître du conseil. On sait que tant que le roi ne s'est pas dégagé de la féodalité, il ne peut «légiférer» en dehors de son domaine qu'avec le consentement de ses vassaux: une véritable cour plénière doit se réunir pour que puisse être arrêtée une décision de portée générale. Mais plus s'affirme la «souveraineté normative»<sup>84</sup> du prince, plus il se dégage de cette contrainte: à partir du milieu du XIIIe siècle, une décision est acquise à la majorité et cela suffit pour engager la totalité des vassaux. Puis, sous Philippe le Bel, seul un petit nombre de vassaux est appelé à siéger au conseil du roi, où la composante technique – celle des légistes – se substitue progressivement à l'élément féodal. C'est dans ces conditions que le conseil devient l'organe à la fois de concertation et de décision où s'exercera pour l'essentiel le pouvoir normatif d'un souverain qui donne aussi volontiers l'image du «bon législateur».

<sup>83</sup> C. Beaune, 1989, 55-56.

<sup>84</sup> L'expression est d'A. Rigaudière, 2010, 459.



A droite, miniature extraite de la Vie de Saint Louis, fol. 1, Paris BnF

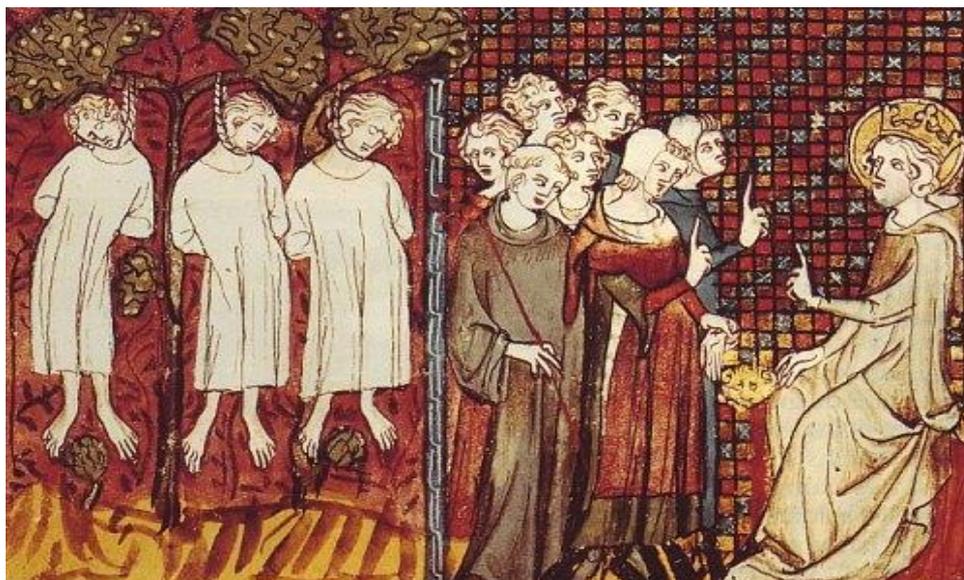
Mais édicter des normes, faire des «établissements» n'est rien si le roi ne dispose pas des moyens de les faire respecter: l'effectivité du droit repose sur la force, la contrainte, parfois sur la guerre. D'ailleurs la guerre n'est pas mauvaise en soi; elle est le moyen ordinaire de laver un affront, d'affirmer son pouvoir, de faire triompher son droit. Les miniatures nous offrent alors l'image d'un roi guerrier qui mène une guerre juste pour faire triompher le bien – découlant de la religion ou de ses propres dispositions – et assurer la paix. A gauche, il s'agit sans doute de Charlemagne combattant les maures, dont on nous livre une représentation diabolique: il faut dire que ses guerres sont considérées comme des croisades, et ses soldats comme des moines chargés de combattre les hérétiques et les païens. À droite, on reconnaît Philippe-Auguste saturé de fleurs de lis; à la bataille de Bouvines (1214) il triomphe de l'empereur de Germanie, Otton IV, que l'on reconnaît à son bouclier portant l'aigle impérial. Réunissant autour de lui les «enfants de la France», il punit les vassaux rebelles, à la tête desquels Jean sans terres, et affirme la puissance d'une monarchie souveraine face aux menaces impériales<sup>85</sup>.



à droite, Bataille de Bouvines entre Philippe Auguste et l'empereur Otton IV (1214) ; Grandes Chroniques de France, Paris, XIVe siècle Paris, BnF, Département des manuscrits.

<sup>85</sup> G. Duby, 1973.

Mais parmi les images du roi capétien au sortir du Moyen-Âge, il est une qui demeure sans doute plus représentative que les autres de sa souveraineté: c'est celle du roi justicier. L'affirmation d'une justice souveraine qui s'impose progressivement aux justices concurrentes (seigneuriales, urbaines, justices d'Église) est en effet la plus ardue mais aussi la plus importante des manifestations d'autorité dont le roi sera capable. C'est notamment par la voie de l'appel que le roi parvient à subordonner les puissantes juridictions seigneuriales et les soumettre à son autorité, et c'est encore l'image de Saint Louis qui est utilisée pour monter que la justice est à la fois la principale vertu et le principal devoir du roi, car elle est gage de stabilité et de paix<sup>86</sup>. Enguerrand de Coucy<sup>87</sup> a fait pendre trois nobles jouvenceaux flamands surpris à chasser sur ses terres. Les condamnés sont en chemise, les mains liées derrière le dos sommairement pendus à un arbre et non à un gibet, symbole d'une justice régulière. A droite, Saint Louis enquête et juge le baron coupable: pour cela il entend des témoins, au premier rang desquelles deux femmes, le doigt levé pour attirer l'attention sur ce qu'elles affirment<sup>88</sup>; Enguerrand sera pardonné à condition de soutenir de multiples fondations pieuses pour obtenir le rachat de sa faute.



**Saint Louis prononçant la condamnation d'Enguerrand de Coucy.**

Mais pour insister sur cette fonction d'un roi à la fois «source» et «fontaine de justice», les artistes n'hésitent pas à mobiliser aussi des thèmes remontant aux origines de la royauté franque, et détourner, à l'usage de la monarchie, des légendes nécessairement embellies. Cette image hagiographique et clairement fautive rappelle le

---

<sup>86</sup> B. Morel, 2007.

<sup>87</sup> Il s'agit d'Enguerrand IV de Coucy (né vers 1228 – mort en 1310), vicomte de Meaux, sire de Coucy, seigneur de Montmirail.

<sup>88</sup> C. Beaune, 1989, 90.

célèbre épisode du vase de Soissons, où Clovis tranche la tête d'un de ses soldats qui n'a pas respecté ses ordres relatifs au partage du butin. Elle nous renvoie à l'idée d'une justice intransigeante et absolue dont les capétiens ont besoin de rappeler qu'elle remonte à des origines lointaines.



Clovis justicier, miniature extraite des Grandes Chroniques de France, XIV<sup>e</sup> siècle, BnF.

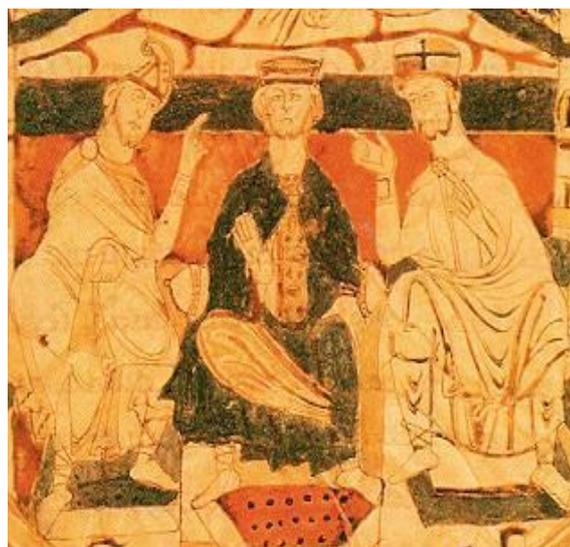
Pour autant, si cela enracine et donc légitime la fonction judiciaire du roi, cela nous montre aussi que les images modifient la réalité, elles la réinventent au service de la nouvelle posture politique du monarque.

Or, un tel usage de ces représentations peut devenir dangereux si elles échappent au contrôle du roi et de son entourage, et qu'elles sont l'œuvre d'auteurs voulant offrir délibérément une image du monarque qui n'est peut-être pas celle qu'il aurait souhaitée. Pour illustrer cette idée, revenons un instant aux temps carolingiens, lorsque les évêques mettent tout en œuvre pour rétablir l'épiscopat dans son rôle de conseiller des rois. Ils défendent alors l'idée paulienne (*Nulla potestas nisi a Deo*) selon laquelle toute autorité vient d'en haut à laquelle ils ajoutent la conviction qu'il appartient aux évêques, « médiateurs entre Dieu et les hommes », de la transmettre; en d'autres termes, parce qu'ils sont détenteurs de la *sapientia*, ils doivent « instruire » voire admonester le jeune roi.



Couronnement de Louis le Pieux, Enluminure illustrant un manuscrit des Grandes Chroniques de France, XIVE siècle. Musée Goya, Castres.

Telle est l'idée qui préside à la représentation du couronnement de Louis le Pieux, couronné sans doute, mais réduit à une stature d'enfant, un roi faible et soumis à l'autorité des évêques. A n'en pas douter, la conception carolingienne de la royauté, que défend par exemple un Hincmar de Reims, est celle d'un «roi episcopalisé»<sup>89</sup>.



Louis le Pieux entouré de deux évêques.

---

<sup>89</sup> J. Krynen, 1993, 21-23.

On voit ici Louis le Pieux aux prises avec deux évêques qui l'entourent (le «gouvernement des évêques»), et qui définissent eux-mêmes le contenu du *ministerium regis*<sup>90</sup>: subordonné au pouvoir spirituel, le temporel n'est plus qu'un agent de l'*auctoritas* des évêques, et a prioritairement pour mission de gouverner avec humilité, charité, piété et miséricorde afin de conduire le peuple chrétien sur la voie du salut.

Le dernier exemple est plus tardif. C'est une miniature des premières années du XIV<sup>e</sup> siècle représentant le conseil de l'âne Fauvel réuni pour la prise d'une grande décision, qui constitue «l'apologie satirique du mauvais gouvernement»<sup>91</sup>. L'auteur est un certain Gervais du Bus, chapelain du chambellan et principal ministre du roi, le rouquin Enguerrand de Marigny<sup>92</sup>. L'âne couronné représente le chambellan ou peut-être le roi lui-même, Philippe le Bel. Son prénom, Fauvel, (qui est «faux» ou qui a le poil «fauve»), est aussi un sigle qui signifie: Flatterie, Avarice, Vilenie, Vanité, Envie, Lâcheté, en quelque sorte un résumé de tous ses vices, auxquels s'ajoute un projet matrimonial avec une dénommée Vaine Gloire qui a promis de l'enrichir<sup>93</sup>. Fauvel est figuré comme «un âne couronné, orgueilleux, intrigant et tyrannique qui aspire à régner sur le monde»<sup>94</sup>; il siège gauche (place défavorable), de profil, et dans une position familière, les jambes croisées, ce qui traduit le désordre et l'incertitude de ses résolutions. A droite on découvre un conseil où les mains levées symbolisent des paroles divergentes, et les bras qui se croisent la mésentente et la contradiction; à n'en pas douter une manière pour Gervais du Bus de stigmatiser tous les travers de la cour et la perversion des gouvernants.



Miniature tirée du Roman de Fauvel (1310-1314) de Gervais du Buset Raoul Chaillou de Pesstain – illustré par Raoul le Petit (1326) BnF.

<sup>90</sup> Y. Sassier, 2002, 136-144.

<sup>91</sup> C. Beaune, 1989, 86 ; M. Signorile, 2012, 79, y voit «un exemple de contre-propagande [...] emblématique de la critique politique».

<sup>92</sup> J. Favier, 1963.

<sup>93</sup> Ses conseillers se nomment Convoitise, Détractation, Haine, Rancune, Ivresse, Présomption, Outrecuidance, Trahison, Meurtre Parjure et Sodomie: M. Signorile, 2012, 80.

<sup>94</sup> A. Duprat, 2007, 179-180.

Au terme de ce rapide survol de la représentation iconographique du roi médiéval, il faut bien constater qu'au-delà de la fonction légitimante de certaines images, il s'agit surtout de représenter le monarque dans toute sa majesté, qu'elle soit réelle ou espérée. Celle-ci se traduit par des symboles d'apparat et des mises en scène convenues (le roi siégeant en majesté ou les récurrentes scènes de sacre), mais aussi par des représentations d'action démultipliant l'idée d'une souveraineté omniprésente: les miniatures deviennent autant de gestes d'autorité et de puissance. Mais si les images du roi sont des armes puissantes, elles peuvent aussi s'avérer dangereuses lorsqu'elles échappent au contrôle du pouvoir. C'est la raison pour laquelle elles doivent être maîtrisées, et il ne fait pas de doute que durant les siècles suivants la monarchie saura s'en rappeler.

## BIBLIOGRAPHIE

ALIBERT Dominique, 1994, *Les carolingiens et leurs images*. Thèse histoire, Paris I.

ALIBERT Dominique, 1998, «Sacre royal et onction royale à l'époque carolingienne». In *Anthropologies juridiques, mélanges Pierre Braun*. P.U.L., Limoges.

ALIBERT Dominique, 2012, «Naissance des idéologies médiévales dans les images politiques carolingiennes». In Emmanuelle Santinelli-Foltz et Christian-Georges Schwentzel, *La puissance royale, Images et pouvoir de l'Antiquité au Moyen-Âge*. PUR, Rennes.

ALIBERT Dominique, 2013, «Le roi, son peuple et l'ordre du monde dans l'idéologie politique du haut Moyen-Âge». In *Le prince, son peuple et le bien commun: de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen-Âge*, sous la dir. Hervé Oudart, Jean-Michel Picard et Joëlle Quaghebeur. PUR, Rennes.

ARQUILLIERE Henri-Xavier, 2006, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des doctrines politiques au Moyen-Âge*. Vrin, Paris.

BARBEY Jean, 1992, *Être roi. Le roi et son gouvernement de Clovis à Louis XVI*. Fayard, Paris.

BAUMGARTNER Ingrid, VAGNONI Mirko et WELTON Megan sous la dir., 2014, *Representations of Power at the Mediterranean Borders of Europe (XII<sup>th</sup> - XIV<sup>th</sup> Centuries)*. SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze.

BEAUNE Colette, 1989, *Le miroir du pouvoir*. Hervas, Paris.

BLANCHARD Joël sous la dir., 1995, *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen-Âge*. Picard, Paris.

BONHOMME Julien et JAOUAL Nicolas, 2010, «Grands hommes vus d'en bas. L'iconographie officielle et ses usages populaires». In *Gradhiva*, n°11.

BOUCHERON Patrick, 2013, *Conjurer la peur. Essai sur la force politique des images. Sienne 1388*. Seuil, Paris.

BOULNOIS Olivier, 2008, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen-Âge V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*. Seuil, Paris.

BUC Philippe, 2001, «Rituel politique et imaginaire au Haut Moyen-Âge». In *Revue historique*.

BÜHRER-THIERRY Genevieve, 1988, «L'héritage romain transmué: l'alchimie du haut Moyen-Âge». In *Médiévales*, n°15.

CITRON Suzanne, 1987, *Le mythe national, l'histoire de France en question*. Ed. ouvrières, Paris.

COATIVY Yves, 2012, «Les représentations monétaires des rois de France», in Emmanuelle Santinelli-Foltz et Christian-Georges Schwentzel, *La puissance royale, Images et pouvoir de l'Antiquité au Moyen-Âge*. PUR, Rennes.

COLLECTIF, 2002, *Images du pouvoir, pouvoir des images*. In *Figures*, Université de Bourgogne, Cahier, n°29.

DE HAMMEL Christophe, 2001, *Des livres pour les empereurs. Une histoire des manuscrits enluminés*. Phäidon, Paris.

DENIAUX Elisabeth sous la dir., 2000, *Rome antique, pouvoir des images, images du pouvoir, Colloque de Caen, 1996*. Presses universitaire de Caen, Caen.

DUBY Georges, 1973, *Le dimanche de Bouvines*. Gallimard, Paris.

DUBY Georges, 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Gallimard, Paris.

DUPRAT Annie, 2007, *Images et histoire. Outils et méthodes d'analyse des documents iconographiques*. Belin, Paris.

ELLENIUS Allan sous la dir., 2001, *Iconographie, propagande et légitimation*. PUF, Paris.

ELLENIUS Allan, 2001, «La représentation visuelle de l'État comme propagande et légitimation». In *Iconographie, propagande et légitimation*, sous la dir Allan Ellenius. PUF, Paris.

FAVIER Jean, 1963, *Un conseiller de Philippe le Bel: Enguerrand de Marigny*. PUF, Paris.

FOURNES Ghislaine et LACOMBE Marta sous la dir., 2007, *Images du pouvoir, pouvoir des images dans l'Espagne médiévale, Colloque de Bordeaux, 2006*. In *e-Spania Revue multidisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, n° 3.

GABORIT-CHOPIN Danielle, 1987, *Regalia. Les instruments du sacre des rois de France*. Ed. de la réunion des musées nationaux, Paris.

GADY Bénédicte, 2003, «Compte-rendu d'un colloque international. L'image du roi (1500-1650) organisé par le centre allemand d'histoire de l'art». In *Bulletin monumental*, n°3, t. 1671.

GERVEREAU Laurent, 1997, *Voir, comprendre et analyser les images*. La découverte, Paris.

GISEY Ralph E., 1987, «Les deux corps du roi». In *Cérémonial et puissance souveraine, France XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*. A. Colin, Paris.

GREVIN Benoît, 2008, «Les mystères rhétoriques de l'État médiéval. L'écriture du pouvoir en Europe occidentale, XIIIe-XVIe siècle». In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°2.

GUERREAU Alain, 2001, *L'avenir d'un passé incertain*. Perrin, Paris.

HEINZELMANN Martin, «Prosopographie et recherche de continuité historique: l'exemple des V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles». In *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, 1988, n°100-1.

ISAÏA Céline, 2014, *Histoire des carolingiens VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles*. Seuil, Paris.

JOHANNESSON Kurt, 2001, «Le portrait du prince comme genre rhétorique». In *Iconographie, propagande et légitimation*, sous la dir. Allan Ellenius. PUF, Paris.

KANTOROWICZ Ernst, 1989, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge* (1957). Gallimard, Paris.

KRYNEN Jacques, 1993, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*. Fayard, Paris.

LEBECQ Stéphane, 1990, *Les origines franques, V<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*. Seuil, Paris.

LE GOFF Jacques, 2014, *Les intellectuels au Moyen-Âge*. Seuil, Paris.

LIGNEREUX Yann, 2010, «Le visage du roi, de François I<sup>er</sup> à Louis XIV». In *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°57-4.

MAIREY Aude, 2008, «Les langages politiques au Moyen-Âge XIIe-XVe siècles». In *Médiévales*, n°57.

MARIN Louis, 1981, *Le portrait du roi*. Editions de Minuit, Paris.

MAR JONSSON Einar, 2006, «Les miroirs aux princes sont-ils un genre littéraire?». In *Médiévales*, n°51.

MOREL Barbara, 2007, *Une iconographie de la répression judiciaire. Le châtement dans l'enluminure en France du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*. CTHS, Paris.

PÄCHT Otto, 1997, *L'enluminure médiévale*. Macula, Paris.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, 1994, *Il corpo del papa*. Einaudi, Torino.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, 2005, *Le chiavi e la tiara: immagini e simboli del papato medievale*. Viella, Roma.

PINELLI Antonio et al., 2012, «Le portrait du roi: entre art, histoire, anthropologie et sémiologie». In *Perspective*.

PINOTEAU Hervé, 2003, *La symbolique royale française V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*. PSR, La Roche-Rigault.

RICHE Jean, 1994, *L'empire carolingien*. Hachette, Paris.

RIGAUDIERE Albert, 2010, *Histoire du droit et des institutions dans la France médiévale et moderne*. Economica, Paris, 4<sup>e</sup> ed.

ROUCHE Michel, 1997, «L'empire carolingien ou l'Europe avortée». In *Les empires occidentaux, de Rome à Berlin*, sous la dir. Jean Tulard. Presses Universitaires de France, Paris.

ROUCHE Michel, 2003, *Le choc des cultures: romanité, germanité, chrétienté durant le Haut Moyen âge*. Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

ROUGER-THIRION Dominique, 1993, *Baguette et bâton. De l'instrument magico-religieux au symbole juridique*. Thèse droit, Paris II.

RUSO Daniel, 1995, «Les modes de représentation du pouvoir en Europe dans l'iconographie du XIVE siècle. Etudes comparées». In *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen-Âge*, sous la dir. Joël Blanchard. Picard, Paris.

SANTINELLI-FOLTZ Emmanuelle et SCHWENTZL Christian-Georges, 2012, *La puissance royale, Images et pouvoir de l'Antiquité au Moyen-Âge*. PUR, Rennes.

SANTINELLI-FOLTZ Emmanuelle et SCHWENTZL Christian-Georges, «Images et pouvoir monarchique: représentation de la puissance royale de l'Antiquité au Moyen-Âge». In Santinelli-Foltz Emmanuelle, Schwentzel Christian-Georges, *La puissance royale, Images et pouvoir de l'Antiquité au Moyen-Âge*. Rennes, PUR, 2012.

SASSIER Yves, 2002, *Royauté et idéologie au Moyen-Âge, Bas Empire, France, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*. Armand Colin, Paris.

SCHMITT Jean-Claude, 1996, «Imago, de l'image à l'imaginaire», in Jérôme Baschet et Jean-Claude Schmitt, *L'image, fonction et usage des images dans l'occident médiéval. Cahiers du léopard d'or*.

SCHMITT Jean-Claude, 2008, «Les images médiévales». In *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*.

SENNELART Michel, 1995, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Seuil, Paris.

SIGNORILE Marc, 2012, *Art et propagande*. Sulliver, Paris.

VAGNONI Mirko, 2008, «Caesar semper Augustus. Un aspetto dell'iconografia di Federico II di Svevia» in *Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali*, E-Review semestrale dell'Officina di Studi Medievali.

VAGNONI Mirko, 2009, «L'immagine dei re di Sicilia». In *Svevi, Angioini, Aragonesi. Alle origini delle Due Sicilie*, sous la dir. Marco Bussagli, Glauco Maria Canterella, Fulvio Delle Donne, Luigi Russo, Mirko Vagnoni. Fagagna, Udine.

VAGNONI Mirko, 2013, «Royal Images and Sacred Elements in Norman-Swabian and Angevin-Aragonese Kingdom of Sicily». In *El component árabe en el arte de Sicilia. Las cuestiones sicilianas: Primer seminario internacional sobre la Sicilia árabe*. Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, Madrid.

VEYNE Paul, 2002, «Lisibilité des images, propagande et apparat monarchique dans l'Empire romain». In *Revue historique*, n°621.

WERNER Karl Ferdinand, 1984, *Histoire de France. Les origines*. Fayard, Paris.

WIRTH Jean, 1989, *L'image médiévale. Naissance et développements, VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*. Méridiens Klincksieck, Paris.

WUNENBURGER Jean-Jacques, 2002, «L'imaginaire politique: entre mythe et mystification». In *Figures, Images du pouvoir, pouvoir des images*, Université de Bourgogne, Cahier, n°29.

## LA POLITICA ENERGETICA DELL'INDIA E LE SUE POSSIBILI RIPERCUSSIONI GEPOLITICHE

ROSA TAGLIAMONTE\*

*Abstract:* nowadays India has to extricate itself between the conflicting requirements of energy policy, foreign affairs and energy safety policy. Energy sources are the global drivers of the foreign affairs and the search for oil and natural gas has been the core of many international crisis. These crises have often been triggered by the rising demand for energy sources on the international market from new countries, whose economies are rapidly growing. The Indian government's power-related policies are influenced by the need to satisfy an increasing domestic energy demand in a context characterized by growing hydrocarbons prices. This situation makes clear the link between energy safety and economic development. India's power-related policies aim at ensuring safe energy supplies, from both its own internal resources and those of other countries which can be procured without risks and at cheap prices.

*Keywords:* India – energy policy – Asia's scenario – power source – energy safety policy

### 1. Introduzione

Nello scenario internazionale globalizzato contemporaneo hanno assunto un peso via via maggiore le cosiddette economie emergenti, rappresentate da Brasile, Russia, India, Cina e Sud Africa, più sinteticamente conosciuti come «Brics»<sup>1</sup>. Questi paesi stanno vivendo una fase di crescita economica e sociale senza precedenti in un periodo congiunturale non favorevole per il resto del mondo tanto che nel 2013 per la prima volta

---

\* Rosa Tagliamonte, Dottorato di Ricerca in Comunicazione, Ricerca, Innovazione, Università Sapienza di Roma; docente a contratto di Comunicazione scientifica, Università degli Studi del Molise. Email: rosa.tagliamonte@unimol.it

<sup>1</sup> Il termine «Brics» fu coniato nel 2001 dall'equipe di economisti inglesi della Goldman Sachs, capeggiata da Jim O'Neill. L'acronimo «Bric», Brasile, Russia, India e Cina, voleva essere un modo per riferirsi a quattro paesi così avanzati da non poter essere considerati alla stessa stregua dei paesi del terzo mondo, ma che non erano abbastanza sviluppati da acquisire lo status di paesi ricchi. Il concetto di «Brics» viene successivamente sviluppato per comprendere altre economie emergenti come il Sud Africa. L'economia sudafricana ha dimensioni molto inferiori a quelle degli altri paesi «Bric», manca di un potenziale economico di lungo termine e la sua popolazione è troppo piccola. Voluta fortemente dalla Cina, l'entrata del Sud Africa rappresenta la principale riserva di materie prime dell'Africa che da tempo appaga i bisogni di petrolio e di materie prime della Cina, in cambio di beni di consumo a basso prezzo. J. O'Neill, 2001.

i cosiddetti paesi emergenti hanno prodotto la maggior parte dei beni e dei servizi del mondo<sup>2</sup>.

Gli imperativi della crescita economica dei «Brics», desiderosi di entrare a pieno titolo nel *club* dei grandi del mondo, chiamano inevitabilmente in causa l'altra faccia della medaglia dello sviluppo, rappresentata dalla questione energetica. Lo sviluppo industriale di un paese è, infatti, strettamente collegato alle necessità e alle capacità di produzione e di utilizzo di energia dello stesso, risultando sempre più evidente il legame esistente tra politica energetica, politica estera e sicurezza, in quanto la capacità degli attori statuali di esercitare la propria autorevolezza sullo scenario globale è influenzata dalla propria capacità di essere energeticamente indipendenti dagli altri paesi: uno Stato dipendente dalle importazioni di fonti energetiche, infatti, è vulnerabile alla minaccia dell'interruzione delle forniture. L'approvvigionamento di risorse per produrre energia, e quindi sviluppo, è un imperativo categorico per la sicurezza energetica<sup>3</sup> di una nazione.

In questo articolo si è scelto di focalizzare l'attenzione sull'India che, data la sua collocazione geopolitica e le sue potenzialità di crescita demografica, è destinata a diventare, in un tempo misurabile in decenni e non in secoli, un'importante arteria della crescita economica e sociale della pulsante area asiatica. L'India, come molti altri paesi, deve oggi districarsi abilmente nell'intreccio sempre più stretto tra politica energetica, politica estera e politica di sicurezza, tematica ormai principe nelle relazioni internazionali. Viviamo in un'epoca caratterizzata da una generalizzata difficoltà nel soddisfare l'incremento della domanda energetica, che provoca il rapido aumento dei prezzi degli idrocarburi, condizionando le scelte dei governi e rendendo sempre più palese il nesso esistente tra la sicurezza energetica e lo sviluppo economico. Il vertiginoso aumento dei consumi di fonti energetiche a livello mondiale ha elevato quest'ultime al rango di *drivers* delle relazioni internazionali. Allo stesso tempo il petrolio, principale fonte energetica dal secondo dopoguerra ad oggi, è stato al centro di numerose crisi internazionali caratterizzate dall'innalzamento della domanda petrolifera, dovuta sicuramente all'ingresso di nuovi paesi nel mercato energetico, che ha contribuito a sbilanciare un rapporto tra domanda e offerta di energia comunque già in crisi.

---

<sup>2</sup> Secondo quanto riportato dal quotidiano *la Repubblica* nell'articolo «L'incontenibile ascesa degli emergenti. Così l'Occidente non conta più», pubblicato il 5 giugno 2013, è in corso un grande cambiamento negli equilibri dell'economia globale. Dai dati pubblicati si apprende che nel 1982-1987 i paesi avanzati o industrializzati producevano il 69% del Pil mondiale, quelli in via di sviluppo o emergenti ne producevano il 31%. Nel 1992-1997 i due gruppi sfioravano la parità, sia pure ancora con un lieve predominio occidentale: il 54% del Pil mondiale proveniva dai paesi avanzati, il 46% dai paesi emergenti. Nel quinquennio 2002-2007 si è verificato il primo sorpasso: solo il 33% del Pil mondiale era prodotto dai paesi industrializzati, mentre quelli emergenti producevano il 67%. E nel quinquennio in corso, 2012-2017, il *gap* continuerà a crescere, fino a doppiare l'economia occidentale: 26% del Pil mondiale prodotto dai paesi avanzati, 74% da quelli emergenti.

<sup>3</sup> Per sicurezza energetica si intende la disponibilità di rifornimenti energetici affidabili a prezzi ragionevoli. Storicamente l'introduzione del concetto di sicurezza energetica è attribuito a Wiston Churchill il quale, già alla vigilia della Prima Guerra Mondiale, valutò l'approvvigionamento energetico una questione nazionale, precisando che «la sicurezza dell'approvvigionamento di petrolio risiede esclusivamente nella diversificazione delle sue fonti» D. Yergin, 2006. Il termine conobbe particolare fortuna dal secondo dopoguerra ed entrò ufficialmente nell'agenda politica all'indomani della prima crisi petrolifera.

La permanenza di Delhi tra i grandi del mondo dipende dalla sua capacità di continuare a stimolare la crescita e lo sviluppo economico. In questo scenario la politica energetica assume rilevanza strategica: l'energia rappresenta, infatti, una gigantesca forza motrice per l'economia nazionale in quanto ne sostiene l'espansione e si configura come *asset* imprescindibile su cui si proietta il successo dello sviluppo indiano. La questione energetica, inoltre, è tanto più interessante se si considera che la competizione per le risorse naturali strategiche, come i combustibili fossili e i minerali, si è intensificata in Asia, dove la crescita demografica e il rapido sviluppo economico hanno generato un appetito insaziabile per le forniture assai limitate di prodotti chiave<sup>4</sup>.

In un contesto regionale come quello asiatico caratterizzato da esigue riserve di idrocarburi e dalla crescente concorrenza della Cina, altra colossale economia emergente, la sicurezza energetica indiana non potrà dipendere solo da dinamiche interne ma, soprattutto, dalla capacità di intessere rapporti con l'estero, principalmente se si considera che le politiche energetiche dei vari attori sul palcoscenico mondiale sono interdipendenti in quanto, al netto degli aumenti di produzione, l'accrescimento della sicurezza energetica di un paese implica una proporzionale diminuzione della sicurezza dei suoi concorrenti che avranno più difficoltà ad approvvigionare materie prime. La sicurezza energetica sta sempre più configurandosi come elemento determinante delle politiche estere dei maggiori paesi dell'Asia: quest'area, caratterizzata da alti tassi di crescita economica e demografica e dalla forte urbanizzazione, vede ampliarsi il divario tra produzione di energia e consumo energetico, alimentando l'insicurezza energetica della regione e le rivalità tra i paesi<sup>5</sup>.

Di fronte alle gravi limitazioni di approvvigionamento le economie asiatiche stanno intensificando lo sfruttamento delle risorse minerarie e dei combustibili fossili di altri paesi. La concorrenza sempre più intensa per le risorse naturali tra gli Stati asiatici sta condizionando la geopolitica delle risorse, compresa la costruzione di oleodotti e gasdotti<sup>6</sup>.

In questo breve articolo si tenta di proporre, per ogni fonte energetica, l'analisi del contesto geopolitico relativo al suo accesso, esponendo alcune riflessioni al riguardo. L'obiettivo è fornire una sintetica chiave di lettura per la comprensione della politica energetica sviluppata dall'India, alla luce delle peculiarità politiche ed economiche dall'area geografica in cui si trova a operare, cercando di offrire uno squarcio sulle possibili conseguenze di carattere internazionale.

---

<sup>4</sup> B. Chellaney, 2013.

<sup>5</sup> S. Sideri, 2011.

<sup>6</sup> B. Chellaney, 2013.

## 2. Mix energetico e relazioni internazionali dell'elefante indiano

La forte crescita che sta interessando l'India ormai già da un decennio, l'ha vista diventare, con i suoi oltre 1.250.000.000 abitanti (2013), la seconda nazione più popolosa al mondo dopo la Cina e, stante l'attuale tasso di crescita annuo della sua popolazione (1,24%), è destinata a sorpassarla entro la metà del secolo<sup>7</sup>. Il suo straordinario sviluppo, però, non è solamente demografico. Nel 2011, infatti, il Pil indiano, a parità di potere d'acquisto, è stato il terzo del mondo<sup>8</sup>, dopo Usa e Cina, confermando ancora il suo trend di crescita annuo che, da due lustri, è tra l'8% e il 10%. Anche se di recente, a causa della crisi finanziaria globale, la crescita è rallentata, si stima che l'economia indiana continuerà a crescere tra il 7% e l'8% per i prossimi due decenni<sup>9</sup>. La combinazione di questi due fattori, popolazione e Pil, fa dell'India il quinto consumatore di energia al mondo. Negli ultimi venti anni, il consumo energetico del paese è aumentato di circa il 65%, mentre la produzione interna di energia è cresciuta pressappoco del 50%, il *gap* è stato colmato impiegando fonti rinnovabili ed energia elettrica importata<sup>10</sup>.

Il consumo di energia è cresciuto in maniera più che proporzionale rispetto alla sua generazione, ciò implica che il grado di dipendenza energetica<sup>11</sup> del paese, dal 1980, è costantemente cresciuto. Considerato il tasso di crescita indiano e supportati dall'analisi grafica basata sui dati storici consolidati, è possibile ipotizzare che i consumi energetici indiani proseguiranno secondo il trend non lineare crescente già impostato fino a pressoché triplicare nell'arco di venti anni<sup>12</sup>. Gli elevati tassi di crescita economica, inoltre, si traducono in un fabbisogno di energia destinato ad aumentare in futuro,

---

<sup>7</sup> La revisione del *World Urbanization Prospect* di UN Desa's Population Division (2014) rileva che nei prossimi anni la maggiore crescita urbana avrà luogo in India, Cina e Nigeria, laddove queste tre nazioni rappresenteranno il 37% del totale della crescita globale urbana tra il 2014 ed il 2050. Entro il 2050, l'India aggiungerà 404 milioni di popolazione urbana, la Cina 292 milioni e la Nigeria 212 milioni (Fonte dati: United Nations Department of Economic and Social Affairs, 2014). Si prevede che entro metà del secolo la popolazione indiana raggiungerà e supererà quella cinese, portando l'India a essere il Paese più popoloso al mondo, con circa 1,6 miliardi di abitanti: J. Crabtree, 2014.

<sup>8</sup> L'economia indiana è in termini di Pil la decima al mondo, ma nel 2011 è stata la terza nel calcolo del Pil mondiale a parità di potere d'acquisto. Per parità di poteri d'acquisto si intende che le stime si basano sui valori rapportati al costo della vita e all'inflazione per i diversi paesi. Nel calcolo del Pil a parità di potere d'acquisto (Ppp - Purchasing Power Parity), l'India ha raggiunto nel 2011 la quota record di 4.46 trilioni di dollari facendola appunto diventare la terza economia del mondo dopo Stati Uniti e Cina. Ad oggi l'India rappresenta il 5.65% dell'intero mercato globale, in termini di Ppp, e le statistiche vedono l'elefante indiano crescere del 8% fino almeno al 2017 (Fonte dati Fmi).

Uno studio dell'*International Comparison Program* della Banca Mondiale, diffuso il 30 aprile 2014, conferma l'India al terzo posto mondiale nel calcolo del Pil a parità di potere d'acquisto (dopo Cina e Stati Uniti) con un Pil di 5.757 miliardi di dollari nel 2011 (ultimo anno disponibile).

<sup>9</sup> G. Das, 2012.

<sup>10</sup> M. Villa, 2011, 237.

<sup>11</sup> Per grado di dipendenza energetica si intende la quota dei consumi totali di energia alla quale un paese deve sopperire tramite importazione.

<sup>12</sup> Secondo le previsioni dell'Agenzia Internazionale dell'Energia, i consumi indiani dovrebbero superare i 900 Mtep entro il 2020 e continuare a crescere almeno fino al 2035 (1.400 Mtep).

soprattutto se si considera che circa il 70% della popolazione indiana vive in aree rurali<sup>13</sup> in cui il tasso di elettrificazione risulta molto basso (66,9%) rispetto alle aree urbane (93,9%)<sup>14</sup>.

Il fabbisogno energetico indiano è oggi soddisfatto da diverse fonti, *in primis* dal carbone che soddisfa circa il 54,52% dei consumi nazionali, configurandosi come la fonte energetica più importante per l'economia indiana. Si presume che in futuro assumeranno un peso sempre maggiore il petrolio, che attualmente assicura circa il 29,46% dei consumi, il gas naturale e le fonti rinnovabili. Nel 2013 l'impiego di gas naturale ha raggiunto l'7,78%, mentre tutte le rinnovabili, compreso il nucleare, hanno toccato l'8,24% del totale<sup>15</sup>.

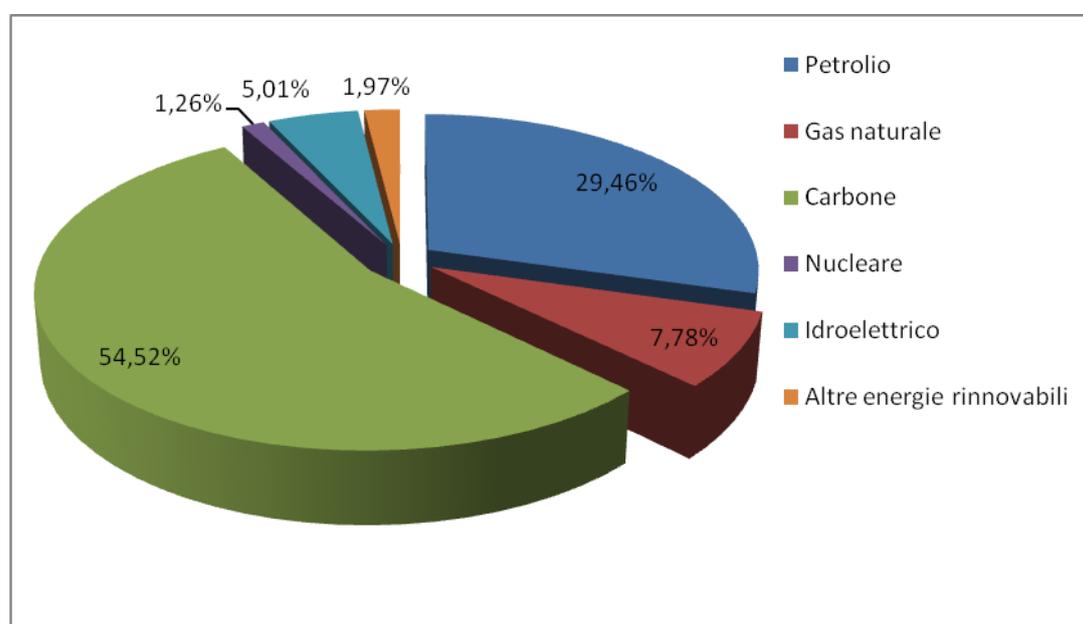


Grafico 1 - Consumo energetico 2013 - Elaborazione su dati Bp

L'India è il quinto produttore mondiale di energia: nel paese sono presenti ingenti risorse di carbone e, in misura minore, di petrolio e di gas naturale, mentre le importazioni soddisfano un quarto dell'energia consumata. Tuttavia il settore energetico indiano, dominato da società a partecipazione statale, è affetto da evidenti inefficienze, frammentazione e mancanza di investimenti. Numerose, infatti, sono ancora tutt'oggi le lacune e le carenze infrastrutturali della rete elettrica che generano frequenti blackout<sup>16</sup>, creando, oltre ai disagi, anche un danno d'immagine per un paese che, al momento, non

<sup>13</sup> Secondo il The World Factbook (2014) redatto dalla Central Intelligence Agency (Cia) la popolazione urbana dell'India corrisponde al 31,3% (dato relativo al 2011).

<sup>14</sup> International Energy Agency (Iea), World Energy Outlook 2013 (dati relativi al 2011).

<sup>15</sup> Bp, 2014.

<sup>16</sup> L'ultimo è il famoso blackout del luglio 2012, il più grande della storia. La rete elettrica di 19 Stati nel nord e nord-est dell'India è collassata pressoché simultaneamente lasciando al buio circa 620 milioni di persone per due giorni. G. Sanvito, 2012.

può fare a meno di fattori esterni per sostenere il proprio sviluppo<sup>17</sup>. In questo scenario, la crescita economica sostenuta determina un aumento del fabbisogno energetico a tal punto che, anche nella fase economica recessiva vissuta nel 2009, il paese è stato il quarto consumatore mondiale di petrolio dopo Stati Uniti, Cina e Giappone, registrando una crescita nei consumi del 5,46% rispetto all'anno precedente<sup>18</sup>.

Considerata l'elevata dipendenza indiana dalle risorse energetiche estere, il governo ha tentato di diversificare le importazioni di gas e petrolio: tra i maggiori *partner* energetici si annoverano i paesi del Golfo (Arabia Saudita, Qatar, Kuwait) e l'Iran. Una percentuale minore di energia proviene anche dalla Russia, da alcuni paesi africani come la Nigeria, dal Venezuela e da altri paesi<sup>19</sup>. Rilevanti sono, inoltre, i rapporti che l'India intesse con la Russia sia a livello di forniture sia per la crescente cooperazione in campo energetico che riguarda anche l'ambito del nucleare. L'energia nucleare, infatti, rappresenta un settore su cui l'India sta puntando per garantire la propria sicurezza energetica nel lungo periodo. Ad oggi l'energia nucleare soddisfa circa l'1,26% dell'energia consumata<sup>20</sup> e il 2,2% dell'elettricità<sup>21</sup>, ma si stima che entro il 2050 il nucleare dovrebbe produrre il 25% dell'elettricità<sup>22</sup>. In questa prospettiva, recentemente l'India ha concluso accordi bilaterali con numerosi paesi tra cui Stati Uniti, Francia, Russia, Kazakistan e Canada. Settore con grandi potenzialità di sviluppo è oggi, inoltre, quello delle fonti energetiche rinnovabili, che sempre più concorrono alla crescita economica indiana grazie alla capacità di assorbire quote crescenti di domanda energetica.

Terzo paese al mondo per la produzione di carbone, l'India ospita sul suo territorio più del 7% delle riserve mondiali accertate, rilevanti quantità di carbone sono presenti soprattutto nel Bihar e nel Bengala Occidentale. La concomitante vicinanza di ricchi giacimenti di ferro ha favorito il sorgere di una potente industria siderurgica nella valle del Dāmodar, conosciuta come «Ruhr indiana». Nonostante la grande produzione interna<sup>23</sup>, il carbone non soddisfa ad oggi i consumi indiani. Paradossalmente, pur potendo soddisfare il 100% del fabbisogno nazionale di carbone, la *Coal India Limited*, il gigante statale della produzione del carbone<sup>24</sup>, non vi riesce perché, da una parte, è vincolata dalle politiche imposte dal Governo indiano in materia di tutela ambientale, e, dall'altra, è limitata dalla bassa produttività e da una rete distribuzione inefficiente, rendendo necessario il ricorso alle importazioni, soprattutto per assorbire la domanda nel

---

<sup>17</sup> F. Bellomia, 2013.

<sup>18</sup> Bp, 2014.

<sup>19</sup> M. Torri, 2008.

<sup>20</sup> Cfr. ibidem.

<sup>21</sup> International Energy Agency (Iea), 2013 (dati relativi al 2010).

<sup>22</sup> World Nuclear Association, 2014.

<sup>23</sup> L'India, nel 2013, è stato il terzo produttore mondiale di carbone, dopo Stati Uniti e Indonesia, con una quota di 228,8 Mtep (Fonte: Bp, 2014).

<sup>24</sup> Dal 1973 l'intero settore carbonifero indiano è nazionalizzato e sottoposto a un apposito ente governativo.

settore della generazione elettrica<sup>25</sup>: il 68% dell'energia elettrica in India è oggi prodotta tramite centrali a carbone<sup>26</sup>.

Il carbone si configura quale vero e proprio *driver* della politica energetica interna. Esso, sebbene non di ottima qualità, è la fonte più impiegata ed è lecito aspettarsi che lo sia anche nel prossimo futuro<sup>27</sup>. La forte domanda dell'India, unitamente a quella cinese, continua a sostenere la crescita dei prezzi di questa risorsa: l'effetto può essere meglio compreso se si considera che il carbone è la risorsa più usata per la produzione di energia elettrica e secondo l'*International Energy Association* (Iea) ad oggi circa l'80% dell'energia elettrica deriva da centrali a carbone.

La combustione di carbone, e in generale dei combustibili fossili, genera massicce quantità di agenti inquinanti<sup>28</sup>: CO<sub>2</sub>, polveri sottili, idrocarburi policiclici volatili, ossidi di zolfo e di azoto, mercurio, arsenico. Per ovviare a tale problema, molti Stati hanno impostato strategie che prevedono la riduzione dell'uso delle fonti fossili in favore dell'aumento del gas naturale, delle rinnovabili e dell'energia nucleare. In questo contesto, le autorità indiane in materia di tutela ambientale hanno recentemente imposto un rallentamento nella produzione interna che ha avuto riflesso in un significativo aumento delle importazioni di carbone: nel 2013 il carbone importato ha coperto quasi il 30% dei consumi<sup>29</sup>. Tale dato potrebbe ulteriormente crescere nel prossimo decennio e quindi si impone la ricerca di *partnership* strategiche che rendano sostenibile l'aumento dei consumi di carbone. In particolare, tre dei maggiori esportatori di carbone, Australia, Indonesia e Sud Africa, sono territorialmente molto vicini all'India che sta cercando di inserirsi nei loro circuiti commerciali per assicurarsi approvvigionamenti stabili per il futuro.

Nel computo generale dei consumi energetici indiani, il petrolio copre, ad oggi, più di un quarto delle esigenze. Nella regione asiatica, l'India è il terzo consumatore di questa risorsa, dopo Cina e Giappone. Le riserve di petrolio indiane, costituite in prevalenza da greggi leggeri a basso tenore di zolfo, ammontano a 5,7 miliardi di barili<sup>30</sup>. La produzione complessiva nazionale è di circa 42 milioni di tonnellate di petrolio grezzo ed è praticamente costante da più di un decennio, mentre i consumi sono passati da 2,5 milioni di barili al giorno nel 2003, ai 3,7 nel 2013. I dati più recenti evidenziano come gli attuali consumi si avvicinino ai 175,2 milioni di tonnellate (2013), rendendo effettiva una

---

<sup>25</sup> Nel 2008 le perdite di trasmissione ammontavano al 23% dell'elettricità immessa nel sistema. Considerando la bassa efficienza di conversione da fonti primarie a energia elettrica (31%), meno di un quarto dell'energia iniziale aggiungeva l'utenza finale. M. Villa, 2011, 244.

<sup>26</sup> World Nuclear Association, 2014.

<sup>27</sup> Secondo quanto affermato nel 2012 dal Direttore dell'Agenzia Internazionale dell'Energia, Maria van der Hoeven, a seguito del Medium-Term Coal Market Report 2012, la domanda mondiale di carbone continuerà a crescere fino a tutto il 2017 a causa della crescita di economie emergenti come India e Cina.

<sup>28</sup> A parità di energia primaria disponibile, le emissioni sono il 30% superiori a quelle del petrolio e il 70% di quelle del gas naturale.

<sup>29</sup> Fino al 2003 l'India ha importato annualmente carbone per l'8% dei consumi totali, ma le forti pressioni da parte dei regolatori ambientali nazionali sull'industria del carbone hanno provocato la riduzione della produzione e il conseguente aumento delle importazioni (Fonte: Bp, 2014).

<sup>30</sup> Ibidem.

dipendenza dalle importazioni prossima al 70% per soddisfare il fabbisogno interno<sup>31</sup>. Si stima che le importazioni di petrolio dell'India dovrebbero crescere in valore assoluto fino a raggiungere i 6,7 milioni di barili al giorno entro il 2035<sup>32</sup>. L'aumento della domanda generale di petrolio, e quindi del suo prezzo, provoca un consistente aggravio di spesa per garantire la sicurezza energetica del paese.

Sebbene le riserve nazionali offrano petrolio ancora per circa venti anni, si rende sempre più importante stabilire relazioni a livello internazionale per sopperire all'accelerazione dei consumi. Analizzando le riserve di paesi vicini, si nota che l'Asia orientale, sud-orientale e l'Oceania sono regioni povere di greggio e che, nel complesso, la situazione del sud-est asiatico non offre grandi prospettive. Il Vicino Oriente costituisce un bacino importante per i rifornimenti di petrolio indiano: l'Arabia Saudita ne fornisce il 19%, l'Iraq il 14%, l'Iran l'11% e il Kuwait il 10%<sup>33</sup>. Nonostante il tentativo del governo indiano di diversificare le importazioni, si evidenzia una dipendenza dal petrolio mediorientale nel lungo periodo e, in particolare, da quello proveniente dall'Iran. Quest'ultimo per molti anni è stato il secondo fornitore di petrolio più importante per l'India, dopo i sauditi, configurandosi come un *partner* strategico nella regione. Tuttavia, Delhi sta tentando di ridurre la quota di Tehran al fine di allinearsi alle politiche statunitensi ed europee volte a scoraggiare accordi con l'Iran a causa dei suoi presunti programmi di sviluppo nucleare ai fini militari. Negli ultimi anni la quota iraniana è stata ridimensionata<sup>34</sup> e, verosimilmente, lo sarà ancora in futuro.

La strada indiana che porta al petrolio mediorientale passa per l'Oceano Indiano che si configura come essenziale porta d'accesso a questa importante risorsa. La favorevole contiguità con l'Asia occidentale, tuttavia, non rappresenta la panacea per la sicurezza energetica dell'India: a causa della diffusa pirateria nel Golfo di Aden la marina indiana è costretta a monitorare e proteggere costantemente le rotte di interesse. Ma il petrolio mediorientale deve essere tutelato anche dalla domanda proveniente dalla Cina, con cui l'India compete nella regione, soprattutto per aver fallito numerosi tentativi di assumere il ruolo di *partner* strategico dei paesi mediorientali.

Il più recente approccio geostrategico adottato dall'India prevede che la nazione si proponga quale paese di scalo lungo le rotte dell'Oceano Indiano, per assumere un ruolo chiave nella raffinazione e nella riesportazione di parte del greggio mediorientale in transito. Nel 2009 la *Reliance Industries* ha creato il più grande polo mondiale di raffinazione, capace di lavorare 3,6 milioni barili al giorno, collocando l'India al quinto posto nel mondo. A dispetto delle annose rivalità commerciali, India e Cina stanno tentando di trovare un accordo per l'approvvigionamento delle riserve petrolifere mediorientali attraverso la sigla, nel giugno 2012, di un protocollo d'intesa tra la *India's*

---

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> M. Villa, 2011, 240.

<sup>33</sup> N. Verma, 2012, *India's Country-Wise Crude Oil Imports Since 2001/02*, Reuters (Fonte dati: Governo indiano).

<sup>34</sup> L'India ha ridotto le importazioni di petrolio iraniano da un picco di 21.81 milioni di tonnellate nel 2008-09 a 14 milioni di tonnellate nel 2012-13. R. Joshi, 2014.

*Oil and Natural Gas Corp* e la *China National Petroleum Corp* che prevede il rafforzamento delle attuali operazioni di esplorazione e produzione in Myanmar, Sudan e Siria, nonché la partecipazione congiunta alle aste per l'attribuzione di nuovi campi petroliferi e gassiferi per operazioni future di esplorazione e produzione. Questo accordo è foriero di notevoli vantaggi per i due paesi in quanto, collaborando, potranno sostenere costi inferiori per l'assegnazione dei lotti di esplorazione e produzione dell'area pacifica; aumentare la sicurezza dell'approvvigionamento energetico; avere un peso maggiore nel mercato energetico della regione e in campo internazionale<sup>35</sup>.

Le lungimiranti decisioni adottate dal governo indiano in campo internazionale non sono accompagnate da scelte altrettanto avvedute sul mercato interno dove sono presenti notevoli elementi distorsivi, derivanti, *in primis*, dai sussidi ai prezzi dei prodotti petroliferi che costringono le compagnie petrolifere pubbliche, e quindi il governo, a sopportare notevoli perdite nei bilanci<sup>36</sup>. Nel 2010 si è tentato di porre rimedio a questa situazione attraverso la liberalizzazione dei prezzi della benzina. L'iniziativa ha avuto però un impatto poco significativo dal momento che la benzina rappresenta solo una piccola quota della domanda di petrolio: la maggior parte della domanda riguarda, infatti, cherosene, gasolio e gas di petrolio liquefatto (Gpl), più diffusamente utilizzati dalle classi economicamente svantaggiate.

Il gas naturale rappresenta una valida alternativa ad altre fonti fossili in quanto consente di limitare sensibilmente<sup>37</sup> le emissioni di CO<sub>2</sub>. Pertanto, è ragionevole aspettarsi un aumento della domanda dovuto alle pressioni delle autorità ambientali nazionali e alla crescente sensibilità ambientale.

Fino a qualche anno fa la maggior parte del gas proveniva dalle riserve *offshore* presenti nella zona di Mumbai. Le recenti scoperte di risorse gassifere nel Golfo del Bengala e al largo delle coste degli Stati di Orissa, Andhra Pradesh e Gujarat hanno spostato il fulcro della produzione in quest'area, quasi raddoppiando le riserve nazionali nell'ultimo ventennio fino ad arrivare, nel 2013, a 1,4 miliardi di metri cubi<sup>38</sup>. Tuttavia, agli attuali tassi di estrazione e consumo, pur aumentando le stime sulla durata delle riserve, ritenendole sufficienti per quasi un trentennio, l'India, che dal 2004 ha iniziato a importare gas naturale<sup>39</sup>, dovrà continuare a farlo con trend crescente anche in futuro.

L'importazione di gas naturale è fortemente influenzata dal trasporto. Il gas, a temperatura e pressione ambiente, si presenta allo stato aeriforme, può quindi essere trasportato solo tramite gasdotti. Questi ultimi sono infrastrutture molto costose e

---

<sup>35</sup> La firma del protocollo d'intesa, avvenuta il 18 giugno 2012, è un passo in avanti rispetto al patto firmato dalle due compagnie statali nel 2006. In quell'occasione si stabilì una cooperazione simile per l'esplorazione e lo sfruttamento delle risorse naturali in Myanmar, Sudan e Siria. L'accordo precedente non prevedeva però nessuna partecipazione comune alle aste e nessuna forma di cooperazione politica. F. Bechini, 2012.

<sup>36</sup> I sussidi costano al governo indiano oltre 20 miliardi di dollari all'anno.

<sup>37</sup> Come già ricordato, a parità di energia prodotta, il carbone produce una quantità quasi doppia di CO<sub>2</sub> rispetto al gas naturale.

<sup>38</sup> Bp, 2014.

<sup>39</sup> Il gas viene importato sotto forma liquefatta (Gnl) il 65% del quale proviene dal Qatar, il 9% dall'Australia, il 5,4% da Trinidad e Tobago e il 5,3% dalla Russia. M. Villa, 2011, 241-242.

rappresentano un forte vincolo per il mercato del gas, in quanto, di fatto, impongono poche rotte fisse. In questo caso, la posizione geografica è sfavorevole per l'India, in quanto le maggiori riserve di gas più vicine si trovano a nord ovest del paese, nella zona che si affaccia sul Caspio<sup>40</sup>. L'accesso a questa zona è ostacolato, in primo luogo, dalla presenza del Pakistan, con il quale è aperta la disputa sulla sovranità del Kashmir, e anche dall'Afghanistan con il quale, per la situazione di instabilità attuale del paese, è molto rischioso pianificare progetti infrastrutturali. I due più importanti progetti di gasdotti, proposti negli anni novanta, sono il Tapi (gasdotto Turkmenistan-Afghanistan-Pakistan-India) e l'Ipi (gasdotto Iran-Pakistan-India). Nonostante quest'ultimo preveda il coinvolgimento di un numero minore di paesi e non contempli il territorio afgano, è stato abbandonato nel 2011 per la contrarietà degli Stati Uniti a un accordo tra India e Iran<sup>41</sup> e per il regime di autosufficienza energetica impostato da Teheran che possiede le seconde riserve mondiali di gas naturale. Il Tapi, di contro, è a uno stadio più avanzato, infatti, i primi intensi negoziati si sono conclusi a marzo 2011<sup>42</sup>; ciononostante, il progetto sarà difficilmente operativo prima del 2018. La possibilità di importare gas naturale dal nord est, in particolare dal Myanmar via Bangladesh, percorsa dall'India fino al 2006, non è più esistente dal momento in cui la Cina ha acquistato l'intera nuova produzione<sup>43</sup>.

Alla luce del quadro delineato, Delhi ha sviluppato investimenti in impianti costieri per la rigassificazione<sup>44</sup>. Oggi tutto il gas importato è gas naturale liquefatto che approda in India via mare. Quindi, l'importazione di gas per via marittima, messa a sistema con le difficoltà a implementare l'approvvigionamento tramite gasdotti, impone al governo indiano, sul fronte della sicurezza energetica, di conferire un'elevatissima priorità alla protezione delle rotte dell'Oceano Indiano che lambiscono le sue coste.

---

<sup>40</sup> L'Iran dispone di ingenti riserve anche nel Golfo persico.

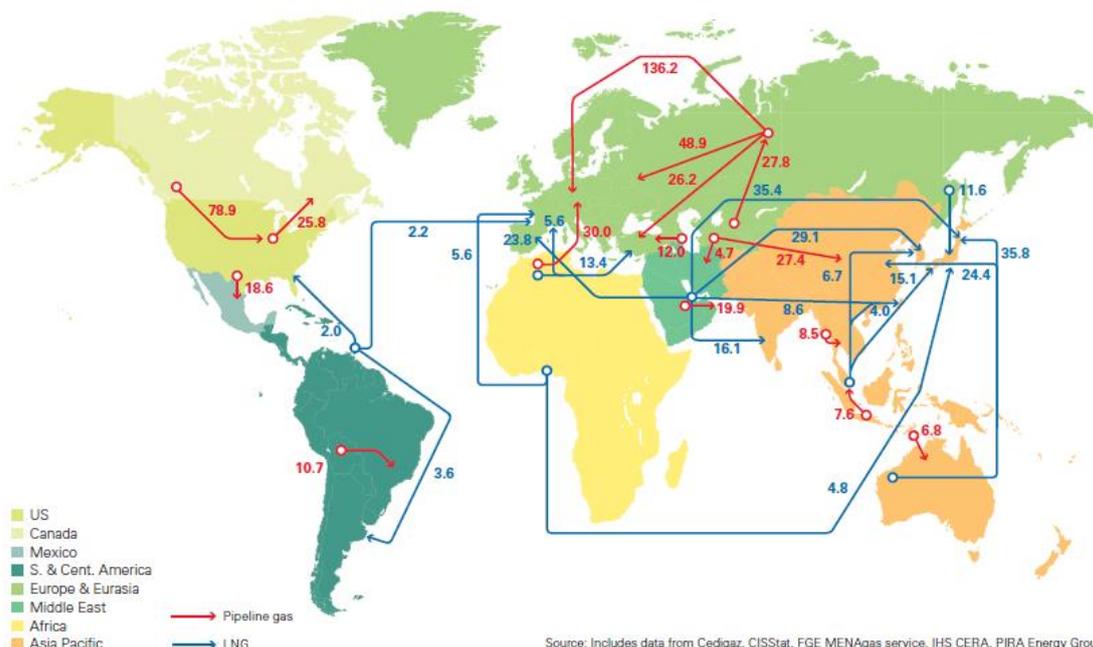
<sup>41</sup> L'Iran è infatti sottoposto a sanzioni dell'Onu a causa del suo programma nucleare. Il 12 gennaio 2014 l'Iran e i paesi del «5+1» – cioè i cinque membri permanenti del Consiglio di Sicurezza dell'Onu col potere di veto (Stati Uniti, Cina, Regno Unito, Francia, Russia) più la Germania – hanno completato un accordo sul nucleare iraniano entrato in vigore il 20 gennaio. Oggetto dell'accordo è l'interruzione da parte del governo iraniano di parte del suo programma per lo sviluppo del nucleare, in cambio di un alleggerimento delle sanzioni imposte dall'Occidente negli ultimi anni. L'accordo, con durata iniziale di sei mesi, è stato prolungato fino al 24 novembre 2014.

<sup>42</sup> S. Chaundry, 2011.

<sup>43</sup> M. Villa, 2011, 242.

<sup>44</sup> Il rigassificatore è impianto che permette di riportare lo stato fisico di un fluido, che in natura si presenta sotto forma di gas, dallo stato liquido a quello aeriforme. I più noti impianti di questo tipo sono i rigassificatori Gnl, utilizzati nel ciclo di trasporto del gas naturale.

Major trade movements 2013  
Trade flows worldwide (billion cubic metres)



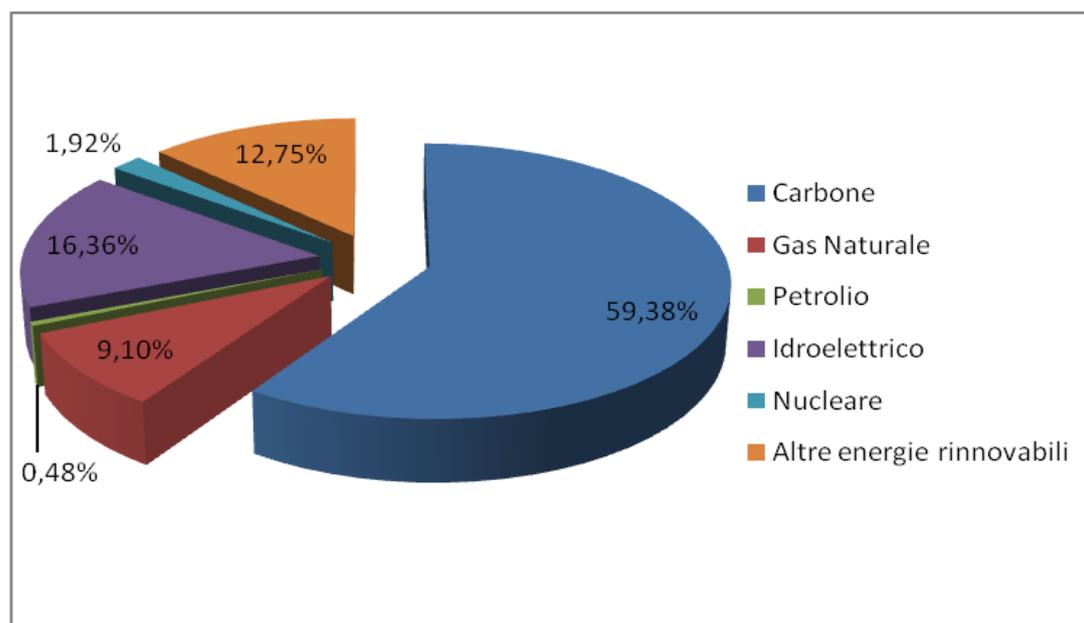
**Grafico 2 - Principali traffici mondiali di gas. Fonte: Bp Statistical Review of World Energy, 2014**

Considerata anche la crescente dipendenza dall'importazione via mare dalla regione del Golfo, del petrolio e dei suoi derivati, si comprende chiaramente quale necessità abbia l'India di proteggere le rotte marittime, vitali per i suoi interessi economici e strategici.

L'India deve necessariamente considerare anche l'altra faccia della medaglia dello sviluppo economico caratterizzata dall'aumento delle importazioni, a causa del divario tra energia richiesta ed energia prodotta. Le importazioni indiane sono aumentate nettamente: da 82 miliardi di dollari nel 2010 a 145 miliardi di dollari nel 2012, diventando la maggiore componente dell'attuale deficit che caratterizza i conti pubblici del paese. Il problema dell'India è che ha un quinto della popolazione mondiale, ma solo un trentesimo dell'energia: questo significa che non produce abbastanza da soddisfare il suo fabbisogno. Di conseguenza il paese è costretto a importare energia, in forma di petrolio, gas e, sempre più spesso, carbone. Secondo molte stime le importazioni indiane continueranno ad aumentare da circa il 30% della domanda energetica fino a circa il 50% entro il 2030<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> J. Crabtree, 2014.

Dagli attuali consumi di energia primaria<sup>46</sup> si comprende benissimo quale sia l'andamento della crescita della domanda che, negli ultimi anni, ha assunto un *trend* quasi esponenziale. Domanda caratterizzata dalla preponderanza delle fonti fossili, in particolare del carbone. Le fonti di natura termica, come petrolio, gas naturale e carbone, negli ultimi venticinque anni hanno sostenuto la crescita del paese, contribuendo, nel 2013, per circa il 70% del mix energetico alla produzione di energia elettrica<sup>47</sup>.



**Grafico 3 - Produzione energia elettrica per fonte.**  
Elaborazione su dati Central Electrical Authority indiana

Nonostante la grande importanza di queste risorse per lo sviluppo economico, l'India dovrà via via ridurre il consumo. Le autorità nazionali e internazionali per la tutela ambientale, infatti, spingono da tempo per l'abbattimento delle emissioni inquinanti e per l'incremento dell'efficienza energetica. Al fine di allinearsi alle linee guida ambientali, l'India dovrà sempre più puntare sulla diversificazione delle fonti energetiche per assicurare una riduzione delle emissioni di CO<sub>2</sub>. La sfida più pressante che Delhi oggi si trova ad affrontare riguarda proprio la possibilità di diversificare il proprio mix nazionale, diminuendo l'uso del carbone, attuando investimenti in fonti rinnovabili di energia e nel nucleare, soprattutto per soddisfare la crescente domanda d'elettricità.

<sup>46</sup> Le numerose fonti energetiche esistenti possono essere classificate in diversi modi. Si dicono primarie se sono utilizzabili direttamente, così come si trovano in natura. Sono fonti primarie il carbone, il petrolio, il gas naturale, la legna, i combustibili nucleari (uranio), il sole, il vento, le maree, i laghi montani e i fiumi (da cui è possibile ottenere energia idroelettrica) e il calore della Terra che fornisce energia geotermica. Sono secondarie quelle che derivano dalla trasformazione delle fonti primarie di energia, ad esempio la benzina, che deriva dal trattamento del petrolio grezzo, e l'energia elettrica ottenuta dalla conversione di energia meccanica (centrali idroelettriche, eoliche) o chimica (centrali termoelettriche) o nucleare (centrali nucleari). L'energia elettrica viene prodotta attraverso le centrali elettriche, appositi impianti in grado di convertire energia primaria (cioè non trasformata) in energia elettrica.

<sup>47</sup> U.S. Energy Information Administration, 2014.

L'energia nucleare per usi civili rappresenta un settore su cui l'India sta puntando per garantire la propria sicurezza energetica nel lungo periodo. Nonostante nell'ultimo decennio Delhi abbia aumentato la produzione di energia nucleare<sup>48</sup> di circa il 31%<sup>49</sup>, nel 2011 è riuscita a soddisfare solo l'1% dei consumi e il 3% dell'elettricità, ma si stima che entro il 2050 il nucleare dovrebbe produrre il 25% dell'elettricità<sup>50</sup>. Lo sviluppo dell'energia nucleare in India è stato improntato a indipendenza e autosufficienza, soprattutto a causa dell'esclusione dagli accordi internazionali di sviluppo del nucleare conseguente alla mancata ratifica del Trattato di non proliferazione nucleare<sup>51</sup> (Tnp) del 1970 e del rischio di confronto nucleare tra Delhi e Islamabad che ha spinto molti paesi a limitare, o a sospendere del tutto, la collaborazione sul nucleare e le forniture di uranio al paese. Tuttavia, ultimamente, la situazione sembra mutata. Nel 2008 il Congresso degli Stati Uniti d'America ha aperto alla cooperazione nucleare civile con l'India attraverso un partenariato strategico<sup>52</sup>, favorendo una distensione con l'Occidente che ha portato nuove iniziative di investimento nel nucleare in India e alla conclusione di accordi bilaterali con numerosi paesi tra cui Francia, Russia, Kazakistan e Canada, oltre agli Stati Uniti.

Il futuro programma nucleare indiano è uno dei maggiori al mondo, assieme a quello cinese, e i piani sono di aumentare il contributo dell'energia nucleare al mix energetico<sup>53</sup> per il raggiungimento dell'indipendenza energetica in prossimità del 2050. Il programma di sviluppo del nucleare è incentrato sulla realizzazione in patria di reattori e sul raggiungimento dell'autosufficienza nel ciclo del combustibile, in questo senso molto dipenderà dalla capacità del paese di sfruttare le vaste riserve di torio di cui dispone.

Il governo indiano non accetta la partecipazione straniera nella costruzione di centrali nucleari; l'accordo siglato con gli Stati Uniti prevede solo la fornitura del combustibile e il trasferimento del *know-how*<sup>54</sup>: in tale contesto, le prospettive di generazione elettrica di origine nucleare appaiono ancora fortemente limitate dal

---

<sup>48</sup> Ad oggi sono attive sette centrali elettronucleari che dispongono di ventuno reattori operativi. Sono, inoltre, in via di edificazione quattro nuove centrali elettronucleari: due partiranno nel 2015, le restanti nel 2016 (Fonte: World Nuclear Association, 2014).

<sup>49</sup> M. Villa, 2011, 245.

<sup>50</sup> U.S. Energy Information Administration, 2014.

<sup>51</sup> Il Trattato di non proliferazione nucleare è un trattato internazionale sulle armi nucleari che si basa su tre principi: disarmo, non proliferazione e uso pacifico del nucleare. Il trattato, composto di 11 articoli, proibisce agli Stati firmatari «non-nucleari» di procurarsi tali armamenti e agli Stati «nucleari» di fornir loro tecnologie nucleari belliche. Inoltre il trasferimento di tecnologie nucleari per scopi pacifici (ad esempio per la produzione elettrica) deve avvenire sotto il controllo della Aiea (Agenzia Internazionale per l'Energia Atomica). G. Spataro, 2005.

<sup>52</sup> Il partenariato strategico viene concluso con l'approvazione del cosiddetto «123 Agreement» da parte del Congresso degli Stati Uniti il 27 settembre 2008. Il «123 Agreement» venne firmato con il nome di «United States-India Nuclear Cooperation Approval and Non proliferation Enhancement Act».

<sup>53</sup> Gli obiettivi a medio e lungo termine sono 29,46 Gwe in funzione nel 2022, 62,90 Gwe nel 2032 per arrivare a generare il 26% dell'elettricità nel 2052, che corrisponde a circa 274,56 Gwe di potenza installata (Fonte dati: Strategy for growth of Electricity in India, Government of India, Department of Atomic Energy, 2014).

<sup>54</sup> S. Cordera, 2012.

momento che l'India deve importare il combustibile nucleare. Del resto, l'uranio è una risorsa non facilmente reperibile, quindi, nella misura in cui si sia costretti ad aumentare le importazioni di questa materia prima, lo sviluppo del comparto nucleare non basta ad aumentare la sicurezza energetica del paese. La questione dell'uranio è alla base dei rapporti economici e politici fra l'India e l'Australia, uno dei più grandi produttori mondiali di uranio<sup>55</sup>. Dopo due anni di trattative, il 4 settembre 2014, a Delhi, il primo ministro australiano Tony Abbott e il suo omologo indiano Narendra Modi hanno firmato un accordo di cooperazione per il nucleare civile che prevede la vendita dell'uranio australiano all'India. L'accordo è stato definito storico perché è il primo di questo genere firmato tra l'Australia e un paese che non ha ratificato il Tnp. Questa decisione, in contrasto con il Tnp, avrà sicuramente riflessi in campo politico, economico e militare tali da influenzare l'assetto geopolitico dell'area, soprattutto in considerazione del fatto che la Cina è stata contraria sin dal principio a nuovi accordi fra India e Australia: in primo luogo, visto che l'India non ha firmato il Tnp, si teme che nel tempo la *partnership* sul nucleare civile possa traslare in campo militare. La Cina, inoltre, paventa che l'India, grazie a tale sinergia, possa consolidare la propria crescita economica in Asia e nel Pacifico, ostacolando in tal modo l'ascesa cinese nell'area. L'India, invece, teme le relazioni che la Cina ha instaurato con i vicini paesi Nepal, Bangladesh, Myanmar, Sri Lanka, ma soprattutto con il Pakistan<sup>56</sup>: le relazioni sino-pakistane riguardano essenzialmente accordi militari che prevedono aiuti cinesi al Pakistan per costruire reattori nucleari volti a soddisfare il fabbisogno energetico del paese. Questa alleanza può essere considerata la risposta agli accordi stipulati fra Stati Uniti e India, in base ai quali quest'ultima ha preso parte al commercio nucleare civile con Washington pur non avendo aderito al Tnp. L'India auspica l'interruzione dello sviluppo nucleare in Pakistan, valutato come una minaccia alla propria sicurezza nazionale. D'altro canto, la presenza cinese in Asia meridionale è vista con diffidenza dal governo indiano che, al fine di arginarla, ha applicato quella che è stata definita la *Look East Policy*, stringendo accordi di tipo militare e politico con molti paesi geograficamente vicini alla Cina, primo fra tutti il Giappone. L'accordo sul nucleare tra India e Australia si inserisce dunque in un contesto particolare e avrà dei sicuri risvolti geopolitici. Anche se l'accordo con Washington offre a Delhi quell'accesso al mercato nucleare che anela da tempo per affrontare i gravi problemi energetici del paese, non risponde a tutte le necessità dell'India: l'accordo, infatti, presume che la crescente domanda indiana di energia possa essere facilmente soddisfatta importando reattori nucleari. Secondo molti studiosi, questa importazione

---

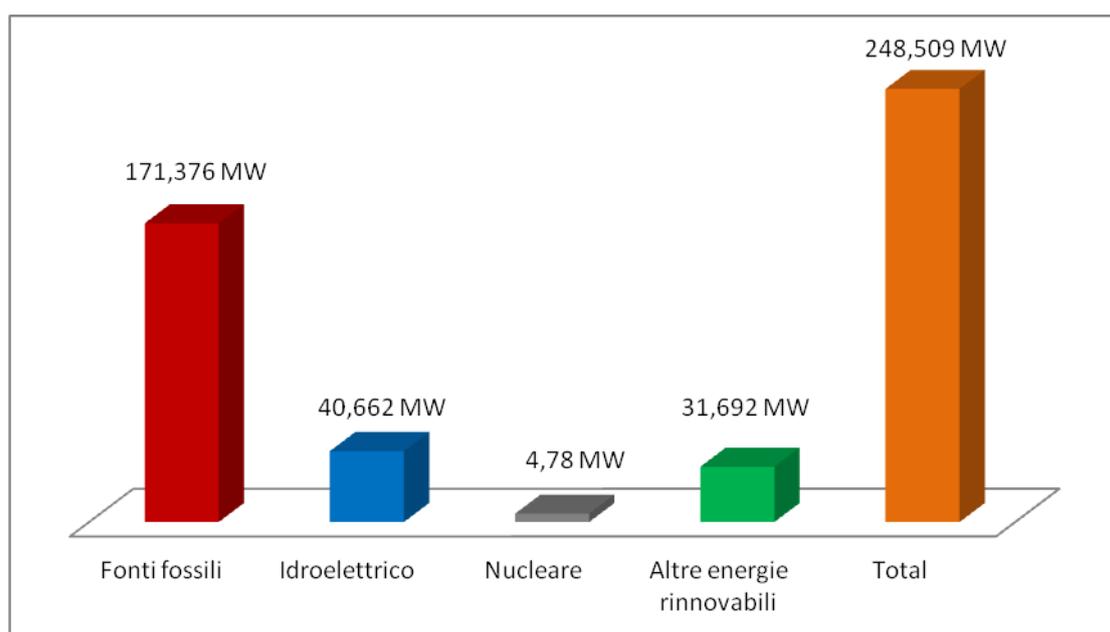
<sup>55</sup> L'Australia detiene più del 40% delle riserve di uranio del pianeta configurandosi come il primo paese al mondo quanto a riserve e il terzo quanto a produzione dopo il Kazakistan e il Canada.

<sup>56</sup> Cina e Pakistan hanno mostrato forti opposizioni all'accordo tra Stati Uniti e India sul nucleare in quanto esso legittimava le bombe nucleari illegalmente prodotte e possedute dall'India alla quale veniva così riconosciuto lo status nucleare, di fatto si vanificava il Tnp e si indeboliva il regime di non-proliferazione nucleare.

non farebbe altro che determinare insicurezza energetica e costi esorbitanti<sup>57</sup> con il rischio di non riuscire comunque a soddisfare la domanda totale del paese<sup>58</sup>.

Il sistema energetico indiano registra, inoltre, un *gap* tra domanda e produzione di energia elettrica destinata agli utenti connessi alla rete nazionale. La riduzione di questo *gap* è oggi una delle principali sfide che l'India deve affrontare sul piano della politica interna al fine di continuare a garantire la crescita economica del paese. È stato stimato che per fornire un'adeguata quantità di energia elettrica all'intera popolazione, l'India dovrà più che raddoppiare l'attuale capacità installata; in quest'ottica si comprende come le fonti rinnovabili siano destinate a giocare un ruolo sempre più da protagonista sullo scenario energetico indiano.

Un segnale in questa direzione è stato sicuramente la creazione nel 1992 di uno specifico ministero<sup>59</sup> destinato a promuovere proprio queste forme d'energia. Per la generazione di energia elettrica un ruolo determinante nel campo delle rinnovabili è giocato dal settore idroelettrico.



**Grafico 4 – Produzione di Mw per fonte.**  
Elaborazione su dati Central Electrical Authority indiana

Il grafico n. 4 propone un'istantanea della capacità attualmente installata per la generazione elettrica dalla quale si nota, da una parte, il ruolo determinante delle fonti di natura termica e, dall'altra il peso del settore idroelettrico nel campo delle risorse rinnovabili.

<sup>57</sup> S. Sideri, 2011.

<sup>58</sup> B. Chellaney, 2005.

<sup>59</sup> L'India è stata uno dei primi paesi a creare un ministero *ad hoc* per la promozione delle energie alternative a quelle fossili. Risale, infatti, al 1992 la creazione del Ministry of Non-Conventional Energy Sources, rinominato, nel 2006, in Ministry of New and Renewable Energy (Mnre).

Considerando le singole fonti rinnovabili, tranne quella idroelettrica, si nota invece come l'energia eolica contribuisca per il 70% alla generazione di energia, mentre, il settore fotovoltaico, nonostante il vigoroso irraggiamento solare del territorio indiano, vi partecipi per il solo 4%.

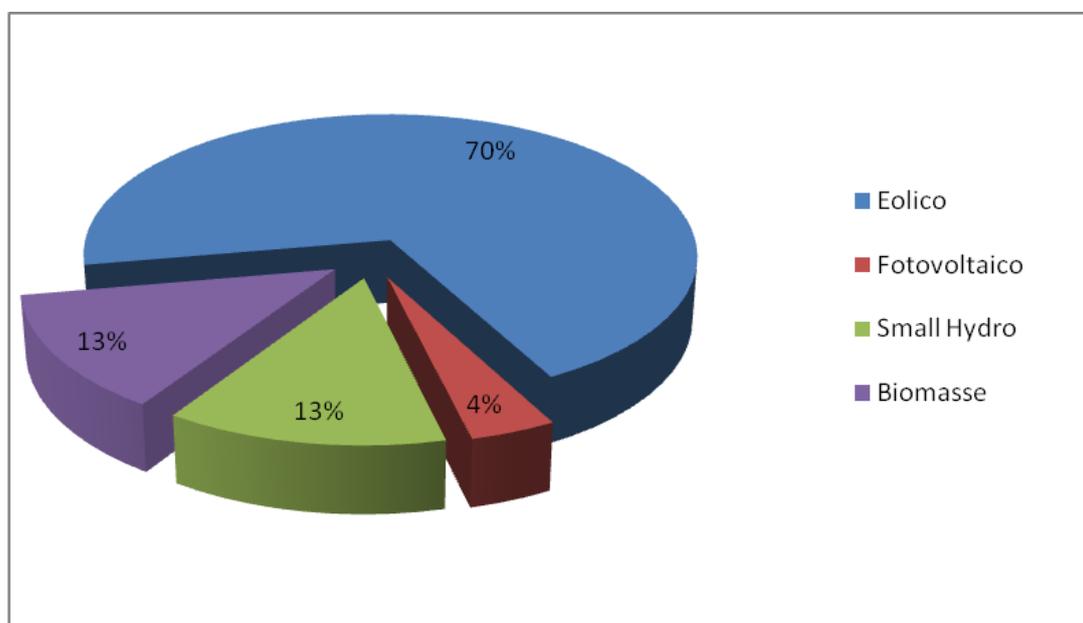


Grafico 5 - Energie rinnovabili (escluso idroelettrico). Elaborazione su dati Mnre 2012

L'India dovrà, necessariamente, mettere a punto politiche capaci di sviluppare il comparto dell'energia solare, ciò al fine di centrare, entro il 2017 l'obiettivo fissato dal governo, a prima vista ambizioso, di raggiungere i 55 Gw di potenza installata da fonti rinnovabili. Il raggiungimento di questo obiettivo è tanto più necessario in considerazione del fatto che, secondo l'agenzia di *rating Goldman Sachs*, entro il 2050 l'India diverrà la terza economia mondiale, dopo Cina e Stati Uniti. Questa prospettiva, sino a poco tempo fa impensabile, oggi appare persino prudente e dovrà coniugarsi con le esigenze di tutela ambientale.

Per favorire lo sviluppo delle energie rinnovabili, il ministero ha adottato misure di sostegno specifiche per le diverse filiere. A tale scopo, esso dispone di un organismo pubblico, l'Agenzia Indiana per lo Sviluppo delle Energie Rinnovabili (Indian Renewable Energy Development Agency-Ireda), che elargisce aiuti per finanziare progetti di vario genere. Questi aiuti possono essere richiesti sia dagli utilizzatori finali, privati o imprese, sia dagli intermediari finanziari o dagli enti pubblici (banche, agenzie governative, alcune Ong). In questo settore, inoltre, per i progetti legati alla generazione e alla distribuzione dell'energia i capitali stranieri possono raggiungere anche il 100% del capitale sociale.

L'India possiede le risorse naturali necessarie allo sviluppo delle fonti rinnovabili: percorso dai monsoni, il paese dispone di risorse eoliche utilizzabili stimate a 45.000

megawatt (Mw) che ben si adattano alla realizzazione di *wind farm*<sup>60</sup> sia *onshore* sia *offshore*. Vaste porzioni di territorio ricevono un elevato irraggiamento solare (tra i 520 e i 630 W/mq) che presagisce il naturale sviluppo del settore dell'energia solare tra le fonti rinnovabili<sup>61</sup>, mentre la presenza di numerosi corsi d'acqua offre potenzialità di sviluppo di impianti idroelettrici<sup>62</sup>. L'agricoltura, che continua a essere la principale attività economica per poco meno della metà della popolazione indiana<sup>63</sup>, apre ottime prospettive per l'utilizzo dei rifiuti verdi in impianti di produzione di biomassa, il cui potenziale è stimato in 12.000 Mw, esclusi gli biocarburanti che non generano solo calore, ma anche elettricità. Le biomasse, inoltre, possono essere adoperate per migliorare l'efficienza della combustione dei combustibili fossili<sup>64</sup>, per la sostituzione integrale del petrolio e del carburante da trasporto, nonché per alleviare l'annoso problema dei rifiuti nelle periferie urbane<sup>65</sup>. Le fonti rinnovabili si configurano quindi come un *asset* strategico per l'India in quanto sfruttano risorse naturali di cui il paese è ricco, consentendo, in generale, di ridurre i problemi di sicurezza energetica e di importazione delle fonti, proteggendo dalla volatilità dei prezzi dei combustibili fossili; di soddisfare la domanda di energia elettrica nelle aree più remote e rurali, spesso non connesse alla rete di trasmissione; di fornire un importante contributo al raggiungimento degli obiettivi di riduzione delle emissioni di CO<sub>2</sub> stabiliti dal Napcc<sup>66</sup> nel giugno 2008.

Sul piano internazionale l'India lavora per l'accrescimento dell'efficienza del sistema energetico trovando oggi un *partner* importante nell'Unione Europea con cui, dal 2012,

---

<sup>60</sup> Grazie agli investimenti pubblici, nel settore eolico è stato creato un grande polo industriale nell'area meridionale del paese, in particolare nella città di Chennai situata nello stato del Tamil Nadu. Il polo di Chennai è capace di generare un'energia pari a circa il 40% di quella prodotta nell'intero paese, rendendo l'India il terzo investitore nel settore a livello mondiale. Secondo l'*India Wind Energy Outlook 2012*, entro il 2020 in India potrebbe essere installata una potenza eolica di circa 60 Gw, dato particolarmente significativo se si considera che a fine 2010 questa si attestava a circa 13 Gw.

<sup>61</sup> In questa prospettiva, nel 2009 il governo di Delhi ha dato avvio al progetto *Jawaharlal Nehru National Solar Mission* (Jnsm) che mira a diffondere le tecnologie per lo sfruttamento dell'irraggiamento, in modo progressivo, entro la fine del XIII Piano quinquennale (2018-2022). Il progetto prevedeva la costruzione di 1 Gw di impianti fotovoltaici connessi alla rete entro il 2013, ulteriori 3 Gw entro il 2017 fino a giungere a 20 Gw nel 2022 con circa 15,2 Gw di potenza installata. L'India ha superato quanto prefissato dal governo, raggiungendo circa 1,5 Gw nel 2012, ciò fa sperare che il paese raggiunga facilmente anche l'ambizioso obiettivo del 2020. E. Confortin, 2011.

<sup>62</sup> Nel settore dell'energia idroelettrica l'India punta a realizzare 500 Mw all'anno di *Small Hydro Power*, ossia piccole centrali idroelettriche, con potenza unitaria minore ai 25 Mw, considerate la soluzione più adatta per rifornire di energia le aree rurali. Ibidem.

<sup>63</sup> Central Intelligence Agency (Cia), 2014.

<sup>64</sup> L'uso combinato con le biomasse, detto *co-firing*, riduce i residui del processo.

<sup>65</sup> L'applicazione del *waste to energy* è potenzialmente capace di risolvere due annosi problemi: generare energia e ripulire le città dai rifiuti. Le metropoli indiane producono ogni anno circa 50 milioni di tonnellate di rifiuti solidi e 6.000 milioni di metri cubi di scarti liquidi: lo smaltimento di tali masse mediante centrali *waste to energy* produrrebbe 2,6 Gw all'anno mentre, attualmente, dalle biomasse si ottengono solo 1,26 Gw, sfruttando in maniera minima l'enorme potenziale. E. Confortin, 2011.

<sup>66</sup> Il Napcc è il National Action Plan on Climate Change. Il piano di azione nazionale sui cambiamenti climatici del 30 giugno 2008 ha sancito il contributo dell'India alla lotta contro il cambiamento climatico. Il piano, articolato su otto missioni nazionali da compiere entro il 2017, delinea le misure di adattamento ai cambiamenti climatici da applicare contestualmente a misure di sviluppo.

collabora nell'ambito del progetto *Sahyog*<sup>67</sup> che prevede il gemellaggio tra India e Unione Europea per la produzione di biomassa e la conversione di rifiuti organici attraverso approcci biotecnologici.

### **3. Geopolitica, aspirazioni regionali e responsabilità globali**

Nell'ambito della competizione energetica mondiale l'ingresso delle economie emergenti ha sicuramente alterato i termini della partita cosiddetta «geo-energetica». In questo scenario l'India ha appena iniziato a strutturarsi come potenza mondiale, non potendo essere paragonabile ancora ai grandi del mondo. Tuttavia, la sua impetuosa crescita economica sta contribuendo a ridefinire gli equilibri economici internazionali che risultano, inoltre, influenzati dalla contestuale crisi dell'eurozona, spostando l'attenzione verso il continente asiatico dove l'India spicca nettamente, assieme ad altri paesi come la Cina, per dimensione geografica, demografica ed economica e per le notevoli performance di crescita dovute anche alle politiche energetiche messe in campo.

Gli indirizzi di politica energetica dell'India devono, ovviamente, calarsi all'interno di un contesto geopolitico particolare, sul quale oggi è puntata l'attenzione di molti altri paesi; ciò offre alcuni importanti spunti di riflessione utili a delineare possibili scenari per il futuro della sicurezza energetica del paese. Una prima riflessione si focalizza sui rapporti tra Stati Uniti e India, per la comprensione dei quali è necessario chiamare in causa anche la Cina. In questa relazione a tre, le possibili tensioni tra due delle parti, Stati Uniti e Cina, si riverberano anche sulla terza parte indiana. Gli Stati Uniti, anche se strettamente legati alla Cina sul piano economico, mantengono con essa un rapporto ambiguo in quanto aspirano a conservare il primato di potenza mondiale, non sopportando l'idea di un possibile sorpasso cinese. In questo rapporto ambivalente con la Cina, gli Stati Uniti chiamano in causa anche l'India, in funzione anti-cinese, per assicurare la massima libertà possibile al commercio che avviene nell'Oceano Indiano. Il Pentagono fa, infatti, affidamento sulla marina indiana – con la quale da ottobre 2003 ha cominciato a tenere manovre congiunte – per controllare le linee marittime della regione, mentre Washington lavora per migliorare i rapporti fra l'India e le altre democrazie asiatiche per far fronte alla crescente influenza cinese. L'India è così schiacciata tra due giganti: anche se più vicina agli Stati Uniti che alla Cina, evita di schierarsi palesemente, tendendo a far pendere il piatto della bilancia da una parte o dall'altra a seconda delle situazioni. In

---

<sup>67</sup> Il progetto *Sahyog* (Strengthening Networking on Biomass Research and Biowaste Conversion Biotechnology for Europe-India integration), finanziato nell'ambito del settimo programma quadro dell'Unione Europea (Ue), nasce dalla collaborazione tra la Commissione Europea e il Dipartimento delle biotecnologie del governo indiano. L'obiettivo del progetto è creare una rete tra l'Ue e l'India in materia di produzione di biomassa e conversione dei rifiuti organici attraverso approcci biotecnologici. Il progetto prevede, inoltre, uno stretto coordinamento delle attività di ricerca e sviluppo tra i due soggetti (Fonte: Settimo programma quadro dell'Unione Europea – [www.sahyog-europa-india.eu](http://www.sahyog-europa-india.eu)).

questo contesto, sicuramente le relazioni bilaterali tra Stati Uniti e India creano una *partnership* destinata a influenzare buona parte del ventunesimo secolo.

Un'altra riflessione è legata ai rapporti tra India e Cina. Queste due economie emergenti, congiuntamente ai paesi del Medio Oriente, determineranno una grande crescita del fabbisogno mondiale di combustibili liquidi. Il dipartimento dell'energia statunitense prevede, infatti, un incremento del fabbisogno del 38% entro il 2040, spinto dalla domanda di Cina, India e delle altre economie emergenti asiatiche<sup>68</sup>, lasciando ipotizzare che Cina e India, per garantire la rispettiva sicurezza energetica, sviluppino una *escalation* nelle tensioni diplomatiche.

Nonostante la reciproca e annosa diffidenza tra Cina e India, nello scacchiere asiatico si comincia ad assistere a prove di dialogo tra i due colossi: l'incontro al vertice fra il Primo Ministro indiano Manmohan Singh<sup>69</sup> e la sua controparte cinese Li Keqiang<sup>70</sup> sembra possa essere un passo concreto verso la riduzione delle distanze tra le due nazioni più popolate dell'Asia, unite da una frontiera da sempre contestata, con un potenziale di scambi commerciali e sostegno politico reciproco mai realizzato, per quanto in crescita<sup>71</sup>, che potrebbe fare avanzare la pace e la prosperità in Asia e nel mondo.

Senza un approvvigionamento energetico continuo, sicuro e a prezzi sostenibili, lo sviluppo dell'India potrebbe essere intaccato. La competizione in campo energetico nell'Asia centrale ha determinato un aumento del costo dell'energia, limitandone le disponibilità e rivelando squilibri nel settore. In questo contesto, l'India, invece di sviluppare una strategia energetica dinamica nell'area centroasiatica, sembra bloccata in una tattica di contrasto al Pakistan. È questo il caso del gasdotto Ipi che, per le ingerenze statunitensi, è stato abbandonato malgrado Delhi ne abbia bisogno per colmare il suo crescente fabbisogno energetico. Resta il gasdotto Tapi che potrebbe dare impulso all'economia afghana, generando migliaia di posti di lavoro e il trasferimento del *know-how* dall'India all'Afghanistan.

L'interessamento della russa Gazprom<sup>72</sup> al progetto Tapi sembra aver dato nuovo vigore agli approvvigionamenti energetici terrestri, che consentirebbero di instaurare un canale di dialogo in Asia centro-meridionale anche nella prospettiva del ritiro delle forze

---

<sup>68</sup> La richiesta di combustibili liquidi nel mondo passerà dagli 87 milioni di barili al giorno del 2010 ai 119 milioni di barili quotidiani del 2040. Cina, India e le altre economie emergenti asiatiche determineranno il 72% di questo aumento (Fonte: U.S. Energy Information Administration, 2014).

<sup>69</sup> Manmohan Singh è stato Primo ministro dell'India per 10 anni, dal 22 maggio 2004 al 26 maggio 2014.

<sup>70</sup> Li Keqiang si è insediato a marzo 2013 come nuovo primo ministro della Repubblica Popolare Cinese, succedendo a Wen Jiabao che governava dal 2003.

<sup>71</sup> Il 20 maggio 2013 il leader cinese, in visita ufficiale in India, e quello indiano hanno firmato una dichiarazione congiunta che si ripromette di affrontare con minor belligeranza le dispute territoriali sull'Himalaya e di intensificare il commercio e gli investimenti fra i due colossi asiatici. Nel documento congiunto, India e Cina auspicano di raggiungere scambi per 100 miliardi di dollari Usa dal 2013 al 2015.

<sup>72</sup> La *Gazprom* è la più grande compagnia russa e il maggiore estrattore al mondo di gas naturale. Con vendite per 158 miliardi di dollari nel 2010, conta per circa il 70% della produzione russa di gas naturale e con riserve che ammontano a 18.991 km<sup>3</sup>, controlla il 18% delle riserve mondiali di gas.

Nato dall'Afghanistan entro il 2014<sup>73</sup>: il Tapi potrebbe, infatti, fungere da elemento di stabilizzazione dell'Afghanistan e da catalizzatore della cooperazione regionale, scongiurando la possibilità che sia l'Iran, attraverso il concorrente progetto di gasdotto verso il Pakistan (Ipi), a far fronte alla crescente domanda di gas dei mercati asiatico-meridionali.

Per quanto riguarda gli idrocarburi, si sottolinea la tendenza alla loro importazione da parte indiana, ciò appare come la soluzione più immediata per sopperire alle carenze di produzione. Nell'attuazione di questa decisione l'India manca ancora di elementi importanti per poter agire con pieno successo, soprattutto a causa della diplomazia indiana che non risulta efficace nell'acquisire forniture energetiche estere in quanto, da una parte, il paese ha sviluppato la questione energetica solo in termini economici, trascurando gli interessi politici legati al petrolio e, dall'altra, le tensioni storiche e politiche con i paesi confinanti ostacolano i rapporti dell'India con questi ultimi a tal punto che il governo di Delhi risulta quasi completamente isolato dai paesi circostanti, allontanando l'India dalle sue aspirazioni di potenza regionale.

Oggi per il subcontinente indiano risulta, dunque, importante istituire con gli altri paesi asiatici una cooperazione politica ed economica che al contempo abbia riflessi sulla propria politica strategica di sicurezza: in questo scenario il settore marittimo con la protezione delle rotte energetiche e sicurezza delle coste, assume un'importanza fondamentale perché consente all'India di affermarsi sempre più quale polo regionale per la raffinazione dei prodotti petroliferi. A ciò, ovviamente deve anche affiancarsi una rilevante crescita delle proprie infrastrutture: la costruzione di strade, oleodotti e gasdotti, infatti, consentirebbe l'aumento degli scambi con i paesi circostanti e permetterebbe a Delhi di aumentare la propria influenza nello scacchiere asiatico.

Nell'immediato futuro l'India dovrà impostare strategie di approvvigionamento di fonti energetiche che tengano nel giusto conto i seguenti elementi: estrema diversificazione delle fonti, per evitare l'impatto devastante che avrebbe la mancanza di una componente del mix energetico; differenziazione dei paesi fornitori per ciascuna fonte, così da contenere le conseguenze di eventuali crisi interne a un singolo paese fornitore; disponibilità di molteplici vie di trasporto, in modo da poter gestire l'impossibilità di usare una specifica infrastruttura (oleodotto, rigassificatore, etc.) o di transitare esclusivamente in una limitata area geografica (ad esempio un valico o uno stretto); intensificazione delle relazioni con i paesi fornitori e di transito per assicurarsi accordi politici di reciproca utilità, *partnership* strategiche, privilegi di carattere commerciale o anche sostegno economico.

---

<sup>73</sup> La fine della missione Isaf in Afghanistan è prevista entro il 2014. Il processo di transizione avverrà gradualmente sulla base delle reali condizioni del paese: è previsto, infatti, che parte delle truppe restino anche dopo la data limite fissata. Il futuro della missione internazionale in Afghanistan dopo il 2014 è legato ad un'operazione targata Nato, che si chiama Rolute Support. Questa rimpiazzerà l'attuale missione Isaf con l'obiettivo di prestare supporto, consulenza e addestramento alle forze afgane senza compiti di combattimento e con un numero di uomini limitati a circa 12.000.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BECHINI Federico, 2012, *Cina e India sono pronte a collaborare in campo petrolifero?*. Altitude Meridiani - Relazioni Internazionali, Firenze, 20 luglio 2012.

BELLOMIA Francesco, 2013, «L'India e il problema energetico: situazione attuale e prospettive». In *Rivista Geopolitica*, 3 aprile 2013.

BP, 2014, *BP Statistical Review of World Energy 2014*, www.bp.com, giugno 2014.

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, 2014, *South Asia: India*. In *The World Factbook*.

CHAUDRY Sajid, 2011, «TAPI gas pipeline deal nears completion: ADB country director». In *Pakistan Daily Times*, 10 marzo 2011.

CHELLANEY Brahma, 2005, «India's Future Security Challenge: Energy Security». In Basu Prasenjit K., Chellaney Brahma, Khanna Parag e Khilnani Sunil, *India as a New Global Leader*. Foreign Policy Centre (FCP), London.

CHELLANEY Brahma, 2013, «Asia, lotta per le risorse». In *La Stampa*, 24 aprile 2013.

CONFORTIN Emanuele, 2011, «La deriva energetica dell'India innesca la corsa alle rinnovabili». In *Europe and Asia strategies, EAST*, n. 38, 10 ottobre 2011, 105-109.

CRABTREE James, 2014, *Dipendenza energetica in India: una minaccia*, ABO, AGI, Roma, 26 agosto 2014.

DAS Gurcharan, 2012, *India Grows at Night: A Liberal Case for a Strong State*. Penguin Books, London.

DEEPSHIKHA Shahi, 2012, *La politica estera e l'egemonia regionale dell'India in Asia meridionale*. In *IndiaIndie*, n. 01/2012, 27 marzo 2012.

FRANCESCHINI Enrico, 2013, «L'incontenibile ascesa degli emergenti. Così l'Occidente non conta più». In *la Repubblica*, 5 giugno 2013.

GLOBAL WIND ENERGY COUNCIL, 2012, *India Wind Energy Outlook 2012*, November 2012.

GOVERNMENT OF INDIA, 2014, *Strategy for growth of Electricity in India*, Department of Atomic Energy.

INTERNATIONAL ENERGY AGENCY, 2013, *World Energy Outlook 2013*, OECD/IEA, 12 November 2013.

JOSHI Ravi, 2014, «Le differenti relazioni tra Stati Uniti e Iran e la prospettiva dell'India». In *Rivista Geopolitica*, 7 febbraio 2014.

O'NEILL Jim, 2001, «Building better economic BRICs». In *Goldman Sachs Global Economic Paper*, n. 66, 30 Novembre 2001.

SANVITO Guglielmo, 2012, «L'India è una grande potenza il blackout, segno premonitore». In *Italia Oggi*, 1 agosto 2012.

SIDERI Sandro, 2011, *L'India e gli altri. Nuovi equilibri della geopolitica*, Istituto di Studi di Politica Internazionale, [www.ispionline.it](http://www.ispionline.it).

SPATARO Giovanni, 2005, «I nuovi equilibri atomici». In *Le Scienze*, Roma, 1 agosto 2005.

TORRI Michelguglielmo, 2008, *La ricerca di sicurezza energetica dell'India e le sue ricadute sulla politica estera*, ISPI Policy Brief, n. 89, giugno 2008.

U.S. ENERGY INFORMATION ADMINISTRATION, 2014, *International Energy Outlook 2014: World Petroleum and Other Liquid Fuels with Projections to 2040*, September 2014.

UNITED NATIONS, 2014, *World Urbanization Prospect: the 2014 Revision*, Department of Economic and Social Affairs Population Division.

VERMA Nidhi, 2012, *India's Country-Wise Crude Oil Imports Since 2001/02*. Reuters, 6 August 2012.

VILLA Matteo, 2011, «La politica di sicurezza energetica», in *I BRICs e noi. L'ascesa di Brasile, Russia, India e Cina e le conseguenze per l'Occidente*, a cura di Paolo Quercia e Paolo Magri. Edizione Strategitaly Srl.

YERGIN Daniel, 2006, «Ensuring Energy Security». In *Foreign Affairs*, marzo/aprile 2006.



*PAGINE LIBERE*

## **CORRUZIONE E REPUTAZIONE. UNA NOTA FILOSOFICO-POLITICA CON PARTICOLARE RIGUARDO AL CASO ITALIANO**

PAOLO BECCHI \*

«quanto più la corruzione cresce tanto meno il corrotto se ne accorge».

N. Gómez Dávila

*In margine a un testo implicito, 1977*

La corruzione non riguarda solo la politica, ma pratiche sociali diversissime in cui singoli individui mettono a rischio la propria reputazione pur di ottenere un beneficio personale. Non si tratta di un fenomeno tipicamente italiano ma nel nostro Paese, sotto la forma della corruzione politica, ha acquistato un carattere sistemico: è diventata un fenomeno patologico, con tutti i rischi che questo comporta per la collettività.

Spesso quando oggi parliamo di corruzione facciamo immediatamente riferimento alle dinamiche dei sistemi politici, vale a dire a quel fenomeno che va sotto il nome di corruzione politica. Di questo ci occuperemo anche qui facendo prevalentemente riferimento alla situazione italiana, vorrei tuttavia prendere le mosse da una considerazione più generale.

La corruzione è un fenomeno che in realtà investe pratiche sociali diversissime. Qualche esempio. L'attaccante di una squadra di calcio può essere corrotto facendo sì che non segni e che la squadra perda; il giudice può essere corrotto favorendo con la sua sentenza una parte; l'imprenditore può essere influenzato a vendere la sua azienda non al miglior offerente ma a chi gli assicura benefici extracontrattuali. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, non ci sono aspetti della vita associata immuni dalla corruzione. Anche un professore universitario potrebbe attribuire il posto da assistente messo a concorso non al più meritevole fra i concorrenti, ma a chi è disposto a garantirgli particolari vantaggi, che possono essere non solo di natura economica.

Che cosa contraddistingue l'atto o attività oggetto di corruzione in quanto tale? A ben vedere ci troviamo sempre di fronte alla violazione di un obbligo da parte di un soggetto chiamato a prendere una decisione influenzato da un altro soggetto. Garzón Valdés ne ha fornito la seguente definizione: « La corruzione consiste nella violazione di un obbligo da parte di un decisore con l'obiettivo di ottenere un beneficio personale extrapositionale per chi corrompe ... in cambio del conseguimento di benefici per il

---

\* Paolo Becchi, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università di Genova. Email: paolo.becchi@unige.it

corruttore...»<sup>1</sup>. Ma forse alcuni esempi ci aiutano meglio a capire la questione. L'attaccante è corrotto affinché non adempia all'obbligo di far vincere la sua squadra; il giudice affinché violi l'obbligo di giudicare in modo imparziale; l'imprenditore affinché non rispetti l'obbligo di vendere al miglior offerente; il professore affinché venga meno all'obbligo di far vincere il candidato migliore. Violando l'obbligo tanto il corruttore quanto il corrotto hanno entrambi ottenuto un beneficio, senza per questo voler in generale mettere in discussione le regole del gioco. Si sono semplicemente comportati come *free-riders*: da un lato aderendo in modo formale al sistema, dall'altro cercando di ottenere quei benefici che il sistema in quanto tale non è in grado di offrire. Gli attori hanno agito in modo corrotto nella speranza che i benefici conseguiti superassero i costi. Volevano massimizzare i loro interessi personali, sperando di non essere scoperti e di subire le relative sanzioni.

Insomma, «hanno fatto i furbi», sperando di farla franca. Se non vengono scoperti il gioco può continuare, se invece vengono beccati succede qualcosa che travalica il mero calcolo «costi/benefici». Infatti, a parte i guai giudiziari cui i corrotti vanno incontro, la società oggi reagisce duramente (e qualche volta più sul corrotto che sul corruttore). Quale squadra di calcio assumerà un attaccante che lasciandosi corrompere si è comportato slealmente nei confronti dei suoi compagni di gioco? Ancor più della punizione in questo caso è la stigmatizzazione sociale del comportamento sleale a costituire il miglior disincentivo per la pratica corruttiva. La persona che si è fatta corrompere perde lo status sociale che aveva, perde la faccia, e se intende ricostruire una sua immagine lo potrà eventualmente fare cambiando lavoro. Il corrotto, una volta scoperto, ha perso la sua reputazione individuale e non sarà facile per lui riacquistarla. Forse sbaglio, ma ho l'impressione che sia proprio questo rischio di mettere a repentaglio la propria reputazione a far sì che la corruzione fra privati nelle nostre società sia ancora un fatto piuttosto occasionale. Non tutte le domeniche troviamo attaccanti disposti a commettere un «illecito sportivo», indipendentemente dal fatto che esso possa essere qualificato anche come «illecito penale». Allo stesso modo è piuttosto infrequente trovare professori che al posto di bravi ricercatori assumano come assistenti belle ragazze. Da un punto di vista socio-psicologico si potrebbe concludere che le motivazioni che possono spingere alla corruzione sono tenute di solito a freno da quel sentimento di lealtà che contribuisce a cementare diverse aggregazioni sociali. Un soggetto privato ci pensa due volte prima di farsi corrompere perché sa che comportandosi slealmente, a parte i guai giudiziari cui andrà incontro, mette in pericolo la sua reputazione. Ecco perché questo tipo di corruzione riguarda *free-riders*. Ora, in qualsiasi società e in qualsiasi epoca storica ci sono dei parassiti, perché accanto agli onesti ci sono sempre anche i furbi, ma una società di soli parassiti non può sopravvivere a lungo. Forse si potrebbe anche aggiungere che è proprio della fragilità dei sistemi democratici rispetto a

---

<sup>1</sup> E. Garzón Valdés, *Acerca de la tesis de la separación entre Moral y Política*, in Id., *Derecho, ética y política*, Madrid, CdeEC, 1993, p. 36 (trad. it., *Tolleranza, responsabilità e Stato di diritto, Saggi di filosofia morale e politica*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 235).

quelli dittatoriali favorire un certo grado di corruzione<sup>2</sup>. Il corruttore ha bisogno dell'esistenza di regole da utilizzare a vantaggio di alcuni e danno di altri. Anche ammesso quindi, come alcuni sostengono, che un certo grado di corruzione possa, per così dire, «oliare» il sistema (democratico) – i vizi che diventano virtù pubbliche di mandevilliana memoria – i suoi presunti vantaggi sociali tendono a scomparire quando il fenomeno diventa pervasivo. Il problema cioè sorge non dove alcuni «possono essere comprati», ma per dirla con Jon Elster «dove tutti possono essere comprati»<sup>3</sup> e resta oscuro che cosa si stia in realtà comprando. Insomma, la corruzione diventa un serio pericolo sociale quando non è costituita da fatti episodici, occasionali ma acquista un carattere *sistemico*, penetra in un settore importante della vita associata e si diffonde come un virus che non sembra lasciare scampo.

\*\*\*

Ahimè, è proprio questo che è successo in Italia, dove la corruzione da fatto «privato» è diventato elemento strutturale del sistema politico. In questo caso il fenomeno non è più fisiologico, ma patologico. E non investe più soggetti «privati», ma soggetti «pubblici» nell'esercizio delle loro pubbliche funzioni. Il caso tipico è l'accettazione da parte di un pubblico funzionario di una somma di denaro (la cosiddetta "tangente") in cambio di un trattamento di favore per il corruttore. Ad esempio: l'appalto pubblico lo vincerà non chi ha offerto il progetto migliore ma chi ha pagato la tangente, al politico che deve decidere al riguardo. Ci sono altri casi di corruzione, ma questo è sicuramente il più diffuso.

Il fenomeno in Italia, negli anni del declino della Prima Repubblica<sup>4</sup>, era tanto esteso che Bettino Craxi, uno dei protagonisti di quella stagione, finì sul settimanale *Die Zeit* con la seguente frase: *Das System war so. Wir haben alle gesündigt. (Il sistema era così. Siamo tutti peccatori)*<sup>5</sup>. Non era che la conferma di quella sorta di chiamata in correità con la quale Craxi, nel discorso alla Camera del 3 luglio 1992, aveva tentato di ottenere dal Parlamento una soluzione *politica*, e non *giudiziaria*, delle inchieste che stavano ormai dando il colpo definitivo alla Prima Repubblica: «Ciò che bisogna dire, e che tutti del resto sanno, è che buona parte del finanziamento politico è irregolare od illegale. (...) Se gran parte di questa materia deve essere considerata materia puramente criminale, allora gran parte del sistema sarebbe un sistema criminale. Non credo che ci sia nessuno in quest'Aula, responsabile politico di organizzazioni importanti, che possa alzarsi e pronunciare un giuramento in senso contrario a quanto affermo: presto o tardi i fatti si

---

<sup>2</sup> Sul tema si veda la parte monografica del fascicolo n. 3 di *Ragion pratica*, 1993.

<sup>3</sup> J. Elster, *The Cement of Society. A Study of Social Order* (1989), trad.it. *Il cemento della società*, Bologna, il Mulino, p. 371.

<sup>4</sup> Tra le prime ricerche da segnalare l'ampio studio di D. della Porta, A. Vannucci, *Corruzione politica e amministrazione pubblica. Risorse, meccanismi, attori*, Bologna, il Mulino, 1994.

<sup>5</sup> B. Craxi, *Die Zeit*, 30 dicembre 1994.

incaricherebbero di dichiararlo spergiuoro»<sup>6</sup>. Solo anni dopo, anche l'ex segretario amministrativo della DC, Severino Citaristi, ammetterà: «Tutti sapevano tutto. L'illecito finanziamento cominciò con la costituzione dei partiti. Nessuno poteva sopravvivere senza i fondi neri degli industriali e quando dico nessuno intendo dire che tutti li hanno presi. Su questo non ci piove»<sup>7</sup>.

Sino agli anni Ottanta la corruzione era stata funzionale all'attività dei partiti, nel complesso tollerata dal sistema perché i partiti praticando una politica di bilancio espansiva riuscivano a garantire una certa redistribuzione sociale. Tutto ciò però subì una scossa quando con l'approvazione del Trattato di Maastricht si cominciarono ad imporre vincoli sempre più restrittivi in materia di bilancio.

Scoppiò così la cosiddetta Tangentopoli, con l'apparente vittoria della «rivoluzione dei giudici», che tante speranze aveva alimentato. Ma dopo quella bufera cambiarono effettivamente le cose? I partiti di allora, è vero, sono stati spazzati via dalle inchieste giudiziarie (con l'esclusione dell'ex Partito Comunista) e Craxi è diventato il capro espiatorio di un'intera classe politica. Tutta l'attenzione si concentrò su *Mani Pulite*, mentre altre mani, quelle del Governo Amato, finivano nelle tasche degli italiani con il prelievo forzoso del sei per mille sui conti correnti. E questo per non abbandonare subito, come invece era necessario fare, il sistema monetario europeo (SME). Mentre proseguiva lo smantellamento dell'economia italiana, la corruzione riprese in sordina ben presto a funzionare come prima: «L'illusione che nella cosiddetta Seconda Repubblica, nata sulla cenere di un sistema politico consumato sulla corruzione, vi fosse una maggiore attenzione all'etica pubblica si è ben presto spenta»<sup>8</sup>. Tanto rumore per nulla. Come ha ammesso l'ex magistrato Gherardo Colombo, protagonista della stagione di *Mani Pulite*, «Il livello di corruzione in Italia è uguale a quello di ieri. Preciso, identico. (...) Nel periodo in cui investigavo avevamo la chiara impressione che la corruzione fosse un sistema. Ma non credo che oggi la diffusione del fenomeno sia molto diversa. Sostanzialmente lo standard è lo stesso»<sup>9</sup>.

Basti pensare alla recente vicenda sul Mose di Venezia (il contestato sistema di dighe mobili contro l'acqua alta, un affare da oltre 5 milioni di Euro). Ebbene, l'inchiesta ha portato all'arresto del Sindaco di Venezia, Giorgio Orsoni, membro del Partito Democratico e all'arresto dell'ex Governatore della Regione Veneta e attualmente deputato di Forza Italia, Giancarlo Galan. Vale la pena riportare qualche passo di un'intervista rilasciata da Claudia Minutillo, ex segretaria di Galan: «Giravano così tante tangenti che Galan faceva pure confusione fra questo o quell'imprenditore, questa è la

<sup>6</sup> Citazione tratta da *Tangentopoli. Le carte che scottano*, supplemento a *Panorama*, febbraio 1993.

<sup>7</sup> S. Citaristi, intervista in *Il Giornale*, 7 novembre 1998.

<sup>8</sup> Cfr. D. della Porta, A. Vannucci, *Mani impunito. Vecchia e nuova corruzione in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 3. Cfr. anche D. della Porta, A. Vannucci, *Un Paese anormale. Come la classe politica ha perso l'occasione di Mani Pulite*, Roma-Bari, Laterza, 1999; G. Mannozi, *Tangentopoli non è mai finita*, in [www.lavoce.info](http://www.lavoce.info), 2010; N. Fiorino, E. Galli, *La corruzione in Italia*, Bologna, il Mulino, 2013.

<sup>9</sup> G. Colombo, *Potevamo scoprire Tangentopoli negli anni '80*, intervista online di Marco Sarti, in *Linkiesta*, 22 maggio 2015.

verità. Il sistema era quello (...). Eravamo in grado di corrompere molte persone, politici, magistrati, generali, al punto che quando decisi di parlare temevo che qualcuno dei finanziari potesse fare il doppio gioco. Quando sei dentro a un sistema malato pensi che tutto sia malato<sup>10</sup>». Quello che più ha fatto scalpore è però come sia stato possibile il coinvolgimento della vicenda del Sindaco, noto avvocato nonché professore universitario, considerato sino ad allora persona «al di sopra di ogni sospetto». L'impressione che se ne ricava è che appena una persona diventa politico di professione non riesca a sottrarsi a una pratica corruttiva connaturata a tal punto al sistema che il corrotto quasi neppure più si accorge della corruzione.

\*\*\*

È possibile spiegare un fenomeno del genere sulla base delle motivazioni personali che spingono anche il politico a farsi corrompere per accrescere i suoi guadagni, nonostante guadagni già abbastanza? Quando è il sistema a essere corrotto, quando la corruzione per così dire diventata oggettiva, ha poco senso chiedersi perché il soggetto sia disposto a rischiare il suo posto di lavoro pur di ottenere un tornaconto economico. Anche la reputazione, che sta sicuramente a cuore al politico, non gioca quel ruolo disincentivante che vale per le altre professioni. Un calciatore corrotto ha finito la sua carriera, un politico corrotto sparisce per un po' di tempo e poi si ripresenta alle elezioni godendo delle clientele che con la corruzione era riuscito a crearsi. Del resto un sistema che si alimenta attraverso la corruzione può ben riaccogliere al suo interno i corrotti. Un ruolo decisivo lo svolgono i media tradizionali, televisione e giornali. Hanno la memoria corta, dimenticano facilmente e, sino ad oggi, l'immagine pubblica del politico è data da questi mezzi di comunicazione. Un esempio: il «caso Lupi» è già stato dimenticato. Costretto a dimettersi dal Governo di cui faceva parte è stato premiato dal suo partito in Parlamento, dove ora ricopre il posto di capogruppo.

Non ci si deve dunque stupire se il Parlamento italiano sia ancora pieno di corrotti. Con la massa di denaro che muove diventa esso stesso un centro di corruzione. Risorse pubbliche che dovrebbero essere impiegate per il bene della comunità vengono invece utilizzate per alimentare quella che è stata definita «la casta»<sup>11</sup>. Nel 2008 sono stati erogati ai partiti 800 milioni di Euro per «rimborsi elettorali», il doppio di quanto spende la Germania. La massa annuale del finanziamento indiretto è enorme: 250 milioni per indennità e rimborsi ai parlamentari, 3 miliardi circa per gli organi rappresentativi territoriali (regioni, province, comuni), 3 miliardi distribuiti a più di 300.000 consulenti per le pubbliche amministrazioni. In Italia paghiamo con risorse pubbliche persino i viaggi agli ex-parlamentari.

C'è chi in un'ottica neoliberista afferma che si risolve il problema limitando il ruolo dello Stato: meno Stato=meno corruzione. La colpa dunque sarebbe dello Stato

<sup>10</sup> A. Pasqualetto, *Potevamo corrompere chiunque*, in *Il Corriere della Sera*, 3 agosto 2014.

<sup>11</sup> Cfr. S. Rizzo, G.A. Stella, *Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, Milano, Rizzoli, 2007.

«interventista». Per la verità questa argomentazione non vale per lo Stato in quanto tale, ma per quello Stato che – come in Italia – è diventato ostaggio dei partiti. Sono loro che hanno fatto sì che la corruzione sia diventata uno dei mali endemici della politica italiana. Il recente caso di Mafia Capitale è da questo punto di vista esemplare e rappresenta al contempo un salto di qualità. Ai tempi della Prima Repubblica la corruzione, come si è detto, era funzionale ai partiti, più recentemente sono i partiti ad essere diventati funzionali alla corruzione. Ha ragione Raffaele Cantone, il Presidente dell’Autorità Nazionale Anticorruzione, quando preferisce parlare di un «complesso sistema del malaffare italiano» che starebbe alla base dei singoli episodi di corruzione<sup>12</sup>. Il malaffare è giunto a tal punto che cooperative sorte per realizzare l’idea di solidarietà diventano un’opportunità di arricchimento persino a scapito dei soggetti più deboli, gli immigrati.

D'altronde bisogna però stare attenti a non fare della corruzione un alibi: esiste, certo, una correlazione negativa tra corruzione politica e crescita economica, ma sarebbe sbagliato ritenere sufficiente eliminare la corruzione per rilanciare l'economia. Chi oggi in Italia continua a parlare di corruzione e dimentica la battaglia per recuperare la sovranità monetaria rimuove dallo scenario politico la questione veramente decisiva. Non si vuol con ciò negare che l'abuso di risorse che si ha con la corruzione abbia effetti negativi sulla fiducia nelle istituzioni, in una situazione di crisi che sta riducendo sempre più milioni di cittadini sotto la soglia di povertà. La casta politica continua imperterrita nei suoi affari, mentre le famiglie italiane spesso non riescono più ad arrivare alla fine del mese. Circola una massa di denaro difficilmente controllabile. Se è vero che il potere tende comunque a corrompere non mancano certo qui i mezzi per farlo. L'Italia è al 69esimo posto nel mondo per corruzione in una lista che comprende 177 Paesi (*Corruption Perceptions Index 2013*, redatta dall’*Org Transparency International*). E per l'Italia il problema evidenziato è proprio il settore pubblico e l'abuso di potere.

\*\*\*

Questo spiega il successo, superiore a ogni aspettativa, del Movimento 5 Stelle alle elezioni politiche del febbraio 2013 e, a seguito di Mafia Capitale il suo ritorno prepotente sulla scena politica, dopo un periodo di appannamento. L'indignazione contro la corruzione dei partiti è stato, e continua a essere, il cavallo di battaglia del Movimento pentastellato. E non vi è dubbio che questo Movimento abbia portato un'aria nuova in Parlamento: ciascun eletto si è autoridotto lo stipendio a 5000 euro lordi mensili,

---

<sup>12</sup> R. Cantone, G. Di Feo, *Il Male Italiano*, Milano, Rizzoli, 2015, ma si veda già prima: A.Vannucci, *Atlante della corruzione*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2012, p. 250: «a segnare una discontinuità col recente passato di mani pulite, l’ autorità dei vertici dei partiti pesa sempre di meno nell’ organizzare in forma centralizzata i flussi di tangenti, la prassi della corruzione e le risorse utilizzate per promuoverla rispecchiano piuttosto un equilibrio policentrico. La gestione semi autonoma della corruzione viene affidata più spesso a singoli esponenti e boss locali, magari dietro il paravento di associazioni e fondazioni *ad personam*, senza badare troppo al colore politico dei soggetti che interagiscono sui vari tavoli di compensazione. I loro ruoli del resto si fanno più sfumati e instabili».

rinunciando a indennità di carica e plafond vari. Nessuno degli altri partiti ha fatto altrettanto. E mentre il Parlamento è alle prese con le riforme istituzionali, progetti di legge anticorruzione seri sono stati accantonati. Anche la recente approvazione del Ddl sulla corruzione non è stato altro che una «trovata» pubblicitaria preelettorale (la quale, tra l'altro, non ha sortito l'effetto sperato) limitandosi, di fatto, al ripristino del reato di falso in bilancio e ad un generale – quanto, probabilmente, del tutto inefficace – aumento delle pene per i delitti contro la pubblica amministrazione.

Eppure qualcosa è cambiato, in questi anni. Con il Movimento 5 Stelle è emerso un nuovo elemento, che potrebbe avere un effetto dirompente, anche nella comunicazione politica: l'uso della rete. Mi sono soffermato su questo aspetto in un articolo pubblicato su *Paradoxa*<sup>13</sup>. Qui vorrei sottolineare solo un aspetto. Nella rete la reputazione è tutto, non ci si può nascondere, e domina la trasparenza. A volte persino in modo eccessivo. Inoltre, a differenza di giornali e televisioni la rete ha una grande memoria: tutto è segnato e archiviato ed i cittadini, adeguatamente informati, non possono più essere presi per i fondelli. Ecco, l'antidoto al virus della corruzione: la fine di partiti corrotti, che continuano a occupare lo Stato e la nascita di nuovi movimenti di cittadini che decidono utilizzando sempre più quegli strumenti di democrazia diretta che grazie alla rete acquistano nuove potenzialità. Il fine: una politica finalmente libera dalla corruzione senza più filtri tra potere e cittadini. La parola d'ordine «l'onestà tornerà di moda», esprime perfettamente questa visione.

Moralismo digitale? *Prima facie* può sembrare proprio così. E vengono in mente alcune parole di Benedetto Croce per il quale «la petulante richiesta che si fa dell'onestà nella vita politica è l'ideale che canta nell'anima di tutti gli imbecilli». Certo, in *Etica e politica* (del 1931) Croce non voleva difendere i disonesti, intendeva piuttosto sottolineare che l'appello all'onestà diventa sterile quando non si connette ad un programma politico più generale. D'altronde già per Kant persino un popolo di diavoli poteva costruire uno Stato, e dobbiamo ritenere che avrebbe potuto dire la stessa cosa anche per un popolo di corrotti. Il primo però a rendersi conto che una base morale fosse una condizione necessaria per la convivenza statale è stato Hegel, quando nella sua *Filosofia del diritto* ha introdotto la morale tra il diritto (astratto) dei privati e lo Stato. Credo che avesse ragione Hegel. In uno Stato in cui la corruzione dilaga e permea l'intera vita pubblica non sono più i singoli individui – corrotti e corruttori – a perdere la loro reputazione, ma è lo Stato stesso a perderla e con essa la sua credibilità nella comunità internazionale. Tutto ciò è vero. Ma uno Stato non può reggersi soltanto sull'onestà dei cittadini, ha bisogno di far valere la sua sovranità se vuole continuare ad essere Stato.

---

<sup>13</sup> In *Paradoxa*, n. 3, 2013, *Cyberspazio e democrazia. Come la rete sta cambiando il mondo*, pp. 71-83.

**GIURISPRUDENZA E POTERE.****LA SEMPRE DIFFICILE RELAZIONE TRA POTERE POLITICO E DIRITTO**

GABRIEL M. GEREZ KRAEMER\*

Nella storia del diritto, un problema sempre presente è stato quello del rapporto tra diritto e potere politico. Convinti del valore pedagogico della storia e dalla nostra condizione di romanisti, desideriamo volgere gli occhi in particolare a una fase dell'antica Roma, ossia il passaggio dalla Repubblica all'Impero e specialmente i primi secoli della nostra era – il cosiddetto Principato. Effettivamente tal epoca, in cui è avvenuto il crollo del sistema repubblicano di divisione dei poteri, ha coinciso con quella di maggior creatività giuridica fino al punto che noi romanisti la classifichiamo come una tappa classica del diritto romano<sup>1</sup>. Senza dubbio, con l'affermazione dell'Impero assoluto – il Dominato – questo stato di cose si è alterato e ne è cominciata la decadenza. Da allora e fino ad adesso ha acquisito e mantenuto la definizione di «esemplare», essendo l'unico ordinamento giuridico della storia con tale carattere.

La nostra analisi deve considerare, quindi, le fonti del diritto dell'epoca e la loro relazione con il potere: quali sono state? Come si spiega la loro creatività e, soprattutto, la loro capacità di offrire soluzioni valide ed adeguate ai problemi che volevano risolvere (fino al punto che queste sembrano ancora essere riprese nei nostri codici)?

Il sistema di fonti giuridiche immediatamente precedente al Principato, ossia quello repubblicano, è caratterizzato dalla sua diversità e «eterogeneità». In questo senso, uno dei principali problemi che noi professori di diritto romano dobbiamo affrontare quando spieghiamo la nostra materia, al primo anno, consiste nel fare comprendere agli alunni che l'unica fonte del diritto non è la legge (o che le leggi non sono né sono state le uniche norme esistenti)<sup>2</sup> e quindi quali sono state le altre norme che hanno convissuto con essa. Accanto alla legge – richiesta o data – troviamo i *mores maiorum*, l'editto del pretore, la giurisprudenza e – anche se il suo valore di fonte repubblicana è discusso – i senatoconsulti.

Emergono dunque, in questo contesto, due questioni: in primo luogo, il fatto che non esiste ancora una «teorizzazione» o una predefinizione nell'ordinamento stesso

---

\* Gabriel M. Gerez Kraemer, Profesor de Derecho Romano, Universidad CEU Cardenal Herrera, Valencia.  
Email: gerkra@uch.ceu.es

<sup>1</sup> CUQ E., *Manuel des institutions juridiques des romains*, Paris 1917, p. 40: «La perfection de la science du droit est d'autant plus remarquable que, dans toutes les autres branches du savoir humain, on constate, dès le 1er siècle de l'Empire, des signes de décadence. Seule la jurisprudence suit une marche ascendante jusqu'au temps des Sévères».

<sup>2</sup> In quanto norma approvata dalle assemblee popolari e manifestazione della volontà popolare.

relativamente a quali siano state le fonti normative<sup>3</sup>; in secondo luogo, l'esistenza di fonti del diritto «extracostituzionali» o se si vuole di attori normativi non legittimati dall'ordine costituzionale repubblicano. È il caso della giurisprudenza e del diritto pretorio.

Entrambe sono due fonti giuridiche che sono di difficile comprensione per la nostra mentalità moderna<sup>4</sup> e che per questa ragione desideriamo commentare brevemente.

La singolarità della giurisprudenza è spiegata molto efficacemente da Cuq. Riproduciamo quindi integralmente la sua descrizione:

«...à mesure que le droit devint une science indépendante, il fallut une étude spéciale, jointe à l'expérience du forum, pour bien le connaître. Le juge citoyen était très rarement en mesure de résoudre par lui-même les questions qui lui étaient soumises... La tâche du juge fut facilitée par un double usage: 1<sup>o</sup> le juge s'entourait d'un conseil composé d'hommes ayant l'expérience des affaires judiciaires et d'une probité reconnue; 2<sup>o</sup> l'un des plaideurs lui communiquait l'avis d'un jurisconsulte faisant autorité. Au temps de Cicéron il était de règle de se conformer à cet avis, à moins que l'adversaire, invoquant l'autorité d'autres jurisconsultes ne fut en mesure de prouver qu'il était contraire au droit. Cet usage ... assurait aux jurisconsultes les plus renommés une influence décisive sur l'administration de la justice...»<sup>5</sup>.

Pertanto, la forza dell'opinione di alcuni singoli – i giureconsulti –, scientifici sprovvisti di qualsiasi capacità «costituzionale» di fare diritto, si basava sul riconoscimento sociale dovuto alla loro saggezza: «A Roma, quello che importa è l'opinione del giureconsulto, che è un singolo, che effettua un giudizio di analogia attraverso la delimitazione della *quaestio iuris* e una valutazione delle *rationes decidendi* nei casi confrontati»<sup>6</sup>.

Ugualmente o ancor più originale, se possibile, è il risultato delle attività del magistrato<sup>7</sup>. In effetti, mentre il lavoro giurisprudenziale è di carattere casuistico e offre

---

<sup>3</sup> Non è possibile trovare, sull'impronta dei primi articoli dei nostri codici civili o dei nostri testi costituzionali un «elenco delle fonti normative» (Vedasi art. 9 CE e art. 1 Cc.). Non viene nemmeno enunciato esplicitamente, come logica conseguenza della precedente constatazione, il principio – tanto apprezzato dal giurista moderno – di gerarchia normativa.

<sup>4</sup> CUQ E., *Manuel des institutions juridiques des romains*, Paris 1917, p. 52: «Ce mode de formation du droit est une singularité de la législation romaine; il s'explique par des usages qui nous sont étrangers» (riferendosi alla giurisprudenza – n.d.a).

<sup>5</sup> CUQ E., o. c., p. 52 e 53.

<sup>6</sup> FERNÁNDEZ DE BUJÁN A., *Derecho Público Romano*, Civitas, 15<sup>a</sup> ed., p. 177. Vedasi anche la giurisprudenza riportata nella bibliografia ivi citata, molto completa e aggiornata (p. 179 ss.). In questo contesto emerge anche l'opera di CANNATA C.A., *Historia de la Ciencia Jurídica Europea*, Tecnos, Madrid 1996.

<sup>7</sup> GIFFARD A.- E., *Précis de Droit Romain I*, Paris, Dalloz, 1938, p. 45: «Les Edits des magistrats sont une source nouvelle qui n'existait pas dans l'ancien Droit et qui n'a point d'équivalent dans notre Droit moderne. C'est quelque chose de très particulier dans l'histoire générale du Droit et de très important dans l'histoire du droit romain».

GALLO F., *Aspetti peculiari e qualificanti della produzione del diritto nell'esperienza romana*, Rivista di Diritto Romano –IV–, 2004 (<http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/>); p. 7: «L'elemento dell'esperienza giuridica romana più estraneo alla mentalità attuale, nel campo della produzione e applicazione del diritto, è lo *ius praetorium* od *honorarium* ... Tale estraneità ne ha reso difficile la comprensione agli stessi romanisti».

soluzioni giuridiche riferite ai casi concreti attraverso l'elaborazione d'istituzioni e regole, la capacità creatrice del titolare della *iurisdictio* non si limita a offrire soluzioni riguardanti i casi concreti mediante la risoluzione dei giudizi e delle sentenze; infatti – tramite l'editto – il pretore si ritrovava a definire delle vere norme a carattere generale: «Al pretore (in generale ai magistrati giudicanti) era stato riconosciuto, a lato del compito originario di *ius dicere* nei riguardi dei casi concreti, quello di stabilire norme generali ed astratte mediante l'inserzione di mezzi processuali nell'editto. Lo *ius praetorium* si situava, nelle cose, in cima al sistema, al di sopra di altri modi di produzione del diritto»<sup>8</sup>.

Così è stato, descritto in modo molto sintetico, il panorama repubblicano. Certamente, se – come afferma chiaramente Gallo – il potere di fare diritto è la massima espressione della sovranità, del potere politico<sup>9</sup>, e un cambio nell'equilibrio delle forze politiche viene a tradursi necessariamente in un'alterazione del sistema di produzione delle norme, qual è stato il destino delle fonti citate durante il Principato?

Nella Repubblica, i senatori erano, prima di tutto, un *dictamen* emesso dalla camera dei *patres*, titolari dell'*auctoritas*. Il loro valore normativo è stato quindi discusso perché consisteva in un invito ai magistrati affinché rispettassero l'opinione del senato. Poco a poco, senza dubbio, gli imperatori hanno modificato questa natura iniziale convertendoli in fonte diretta del diritto ed espressione della volontà imperiale (come conseguenza della designazione imperiale dei senatori e della generalizzazione dell'abitudine di assumere come testo finale la proposta – *oratio* – imperiale).

Questo apogeo del senato come fonte creatrice ha occupato, in parte, lo spazio che hanno lasciato le leggi comiziali<sup>10</sup>. Queste sono state molto impiegate da Augusto nei primi tempi del Principato per introdurre riforme nei più diversi ambiti (diritto criminale, manomissioni, tutela, matrimonio e nascite, successione...), con i risultati più vari<sup>11</sup>. Molto presto – come abbiamo detto – sono state sostituite dai senatori, sparendo le leggi comiziali – la legge pubblica – come fonte del diritto. Malgrado ciò, la loro «morfologia»

---

<sup>8</sup> GALLO F., "Principes" e "ius praetorium", Rivista di Diritto Romano – I –, 2001 (<http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/>). Con riferimento all'assenza di legittimità costituzionale dei magistrati: CUQ E., o.c., p.23: «Bien que les préteurs et les autres magistrats chargés de la jurisdiction n'aient pas le pouvoir législatif, les clauses insérées dans leurs édits ont été, dès le temps de Cicéron, considérées comme constituant un droit, que l'on appelle droit prétorien ou droit honoraire...».

<sup>9</sup> GALLO F., o. c., p.1.

<sup>10</sup> Vedasi D'ORS A., *Derecho Privado Romano*, 8ª ed., EUNSA, Pamplona, 1991: §§ 27, 28, 39-41: «Augusto ha rispettato la *auctoritas* del Senato ed è giunto anche a concederle funzioni che prima spettavano ai comizi ... il progresso del diritto privato, da metà del s.I, è dovuto in buona parte alla legislazione senatoriale».

<sup>11</sup> Un elenco delle più importanti ed una esposizione del loro contenuto può essere ritrovata in GUARINO A., *Storia del diritto romano*, 12ª ed., ed. Jovene, Napoli 1998 (§§ 201ss.). Desideriamo richiamare l'attenzione del lettore su alcune di queste norme, in particolare quelle che si occupavano del matrimonio e delle nascite. Indubbiamente hanno perseguito una finalità molto diversa da quelle che si stanno promulgando attualmente in Spagna e in altri Paesi europei (potremmo dire quasi opposta); infatti Augusto si è trovato con un grave problema demografico che ha cercato di contenere stabilendo l'obbligo di contrarre matrimonio e avere discendenza. È superfluo dire che queste leggi, oltre a essere inoperative, hanno favorito molti brogli (adozioni simulate, matrimoni di convenienza, ecc.). Di fatto, già nell'anno 63 d.C. sono apparse le prime norme dirette a correggere queste infrazioni (SC. Memmianum).

ha continuato a essere utilizzata come fonte privilegiata secoli più tardi, nell'epoca post-classica, anche se questa volta come veicolo della volontà dell'imperatore.

Con riferimento alle relazioni tra il diritto pretorio e il Principe, qui mi limiterò a riprodurre le conclusioni più importanti di un magnifico articolo di Filippo Gallo che si intitola esattamente "*Princeps*" e "*ius praetorium*"<sup>12</sup>: «la doppia capacità normativa del magistrato – in particolare la creazione di norme generali attraverso l'esposizione delle clausole dell'*album* pretorio – è stata "asfissata" come conseguenza della codificazione dell'editto. La riforma adrianea lasciò ai magistrati giurisdicenti – privati ... del potere normativo a livello generale e astratto – il compito in senso stretto di *ius dicere*...»<sup>13</sup>.

Questo ha supposto non solo la fossilizzazione del *ius praetorium* ma anche, come conseguenza della sua approvazione da parte del senato (la celebre *oratio hadriani*)<sup>14</sup>, che la sua natura normativa si è modificata e, da allora, si è liberata dell'influenza del pretore; qualsiasi modifica posteriore è stata riservata all'imperatore.

A questo punto, vale la pena soffermarsi sullo studio che fa l'autore dell'analogia come strumento tecnico-giuridico. Gallo fa dipendere la restrizione dei poteri del magistrato dall'instaurazione dell'obbligo di acudirne a esso, in caso di lacune dell'ordinamento: *Non possunt omnes singillatim aut legibus aut senatus consultis comprehendere: sed cum in aliqua causa sententia eorum manifesta est, is qui iurisdictioni praeest ad similia procedere atque ita ius dicere debet*<sup>15</sup>.

Il diritto repubblicano e dei primi tempi del Principato può essere qualificato come «aperto», in una doppia dimensione: per la ricchezza delle fonti normative e del loro carattere non necessariamente «costituzionale»; ma anche per la capacità – legittimamente esercitata (nel caso dei comizi, ad esempio) o «reale» (nel caso del magistrato o del pretore) – di completare, supplire o correggere l'ordinamento preesistente (lo *ius civile*)<sup>16</sup>. Il popolo attraverso nuove leggi comiziali, il magistrato mediante nuovi editti e la giurisprudenza nella sua triplice attività del *cavere, agere e respondere*<sup>17</sup>, rispondevano a qualsiasi necessità giuridica.

In un tale quadro di «libertà creativo-normativa», il problema delle lacune dell'ordinamento semplicemente non si poneva. L'idea dell'ordinamento come «sistema» e, ancor più, come sistema «chiuso» o «completo» era estranea ai romani: «(*i romani*) si mostravano consapevoli dell'incompletezza del loro ordinamento, come di ogni altro. Già

<sup>12</sup> GALLO F., "*Princeps*" e "*ius praetorium*" (*in totum*), Rivista di Diritto Romano – I –, 2001 (<http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/>).

<sup>13</sup> GALLO F., o. c., p. 11. Tutto ciò è chiaro, se consideriamo – come nel nostro caso – che il giurista Giuliano ha ricevuto effettivamente l'incarico e lo ha portato a compimento.

<sup>14</sup> Vedasi. Gai. 2.57; D.5.3.22 e 40pr. (Paul. 20 ed.); e C.3.31.

<sup>15</sup> D.1.3.12 (Jul. 15 dig.)

<sup>16</sup> D. 1.1.7.1 (*Papinianus, 2 definitio*) *Ius praetorium est, quod praetores introduxerunt adiuvandi vel supplendi vel corrigendi iuris civilis gratia propter utilitatem publicam. Quod et honorarium dicitur ad honorem praetorum sic nominatum.*

<sup>17</sup> Cic., De Orat. 1.48.212: *Sin autem quaereretur quisnam iuris consultus vere nominaretur, eum dicerem, qui legum et consuetudinis eius, qua privati in civitate uterentur, et ad respondendum et ad agendum et ad cavendum peritus esset, et ex eo genere Sex. Aelium, M'. Manilium, P. Mucium nominarem.*

Catone rilevava incisivamente al riguardo che anche tutti gli ingegni esistenti in una data età, riuniti insieme, non sono in grado di prevedere e regolare tutto»<sup>18</sup>.

Una volta eliminata questa libertà creatrice e concentrate tutte le fonti in una sola e suprema, ossia la volontà dell'imperatore, s'impone l'obbligo per il titolare della *iurisdictio* di utilizzare l'analogia; deve necessariamente risolvere il conflitto e dettare la sentenza ma ormai non può proporre una soluzione che non sia prevista dall'ordinamento: «Il dovere dell'analogia è collegato ... alle codificazioni. I legislatori lo dispongono in esse, per l'applicazione futura, a tutela della loro opera. È un modo tipico con cui essi affermano la loro supremazia sui magistrati giurisdicenti o giudicanti»<sup>19</sup>.

Sembra quindi che, con l'Impero, tutti gli attori normativi si siano ritrovati sottomessi all'imperatore. In effetti e come abbiamo visto, si è prodotto un monopolio e una concentrazione delle fonti giuridiche (come conseguenza della codificazione e del controllo della sua applicazione ed esecuzione). In tal modo si sono confusi in maniera assoluta potere e diritto? Rispondere a questa domanda richiede innanzitutto lo studio dell'ultima delle fonti già citate: l'*interpretatio* dei *prudentes*.

Abbiamo visto come il lavoro dei *prudentes* non può essere equiparato all'attività d'interpretazione del diritto che eseguono i giuristi nei giorni nostri. Si trattava di una vera e propria attività creatrice. Collettivamente – come comunità scientifica – e dal punto di vista della prassi, alcuni esperti – *iuris periti* – erano davvero «artefici» del diritto. Quanto affermiamo viene illustrato perfettamente dalla celebre testimonianza di Pomponio: *His legibus latis coepit (ut naturaliter evenire solet, ut interpretatio desideraret prudentium auctoritatem) necessariam "necessarium" esse disputatione "disputationem" fori. Haec disputatio et hoc ius, quod sine scripto venit compositum a prudentibus, propria parte aliqua non appellatur, ut ceterae partes iuris suis nominibus designantur, datis propriis nominibus ceteris partibus, sed communi nomine appellatur ius civile*<sup>20</sup>.

Fino ad Augusto, l'efficacia dei *responsa* di questi periti è dipesa esclusivamente dall'accoglienza che riusciva ad ottenere nella pratica. È stata questa che ha determinato il maggior o minor riconoscimento sociale – la *auctoritas* personale – di chi li formulava. Da Augusto, impero, la situazione è mutata: alcuni giuristi sono stati segnalati

<sup>18</sup> GALLO F., *Aspetti peculiari e qualificanti della produzione del diritto nell'esperienza romana*, Rivista di Diritto Romano – IV –, 2004, p. 8 (<http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/>). Rispetto al diritto romano come sistema: FERNÁNDEZ DE BUJÁN A., o. c. (cap. 1 e 2 e bibliografia ivi citata). Questa concezione «aperta» del diritto può essere riconosciuta nell'unica «definizione» dello *ius* elaborata dagli stessi giuristi romani, caratterizzandolo come *ars*, ponendo attenzione ai fini perseguiti e ai criteri strumentali disponibili per raggiungerli: D. 1.1.1pr. (Ulp. 1 *Instit.*): *...nam, ut eleganter celsus definit, ius est ars boni et aequi*. Su questo punto si scontrano la prospettiva dei giuristi e quella di Cicerone, maggiormente predisposto all'idea del diritto come di un tutto ordinato, organico, sprovvisto di punti oscuri (Cic. *De orat.* 1.42.190, 2.33.142). Vedasi, a proposito, SCHIAVONE A. (a cura di), *Storia del diritto Romano*, G. Giappichelli ed., Torino, 2000 (p. 180 ss.: «La rivoluzione scientifica»): «Se l'idea ciceroniana di un *ius civile* interamente ridotto in forme ellenistiche non venne seguita, lo si deve in gran parte alle scelte di Servio Sulpicio Rufo... Il suo lavoro ... rifiutò ... ancor più decisamente di Quinto Mucio, ogni orientamento sistematico (in senso ellenistico), forse arrivando persino a far cambiare idea su questo punto al suo grande amico Cicerone».

<sup>19</sup> GALLO F., «*Princeps*» e «*ius praetorium*» p. 13.

<sup>20</sup> D.1.2.2.5 (Pomp. *enchir. sing.*).

dall'imperatore per dare i suoi *responsa*, «*ex auctoritate principis*». La portata di questo potere è un tema molto discusso dalla dottrina, anche se sembra aver ottenuto un certo consenso il fatto che il giudice, fino ad allora libero di scegliere il *dictamen* di un giurista o di un altro, si ritrovò a essere vincolato dall'opinione – privilegiata – di tali giuristi (ovviamente, una volta che si fossero pronunciati sulla questione oggetto della controversia)<sup>21</sup>. Comunque per quanto riguarda il primo caso non si è trattato che di un episodio in questa relazione «principe-giuristi».

Conviene ricordare che lo *ius respondendi* è stato un privilegio che, come tale, non è stato concesso a tutti i giuristi. E nemmeno tutti l'hanno accettato: alcuni l'hanno rifiutato emettendo i loro *responsa ex propria auctoritate*. Tra tutti questi emerge senza dubbio Labeone, per una doppia ragione: per la sua opposizione al nuovo regime politico e per il fatto di essere il precursore di una nuova metodologia chiamata «casuismo giuridico», che sta all'origine dei grandi successi e del progresso scientifico-giuridico degli anni successivi<sup>22</sup>.

D'altra parte, dopo Augusto, non tutti gli imperatori hanno concesso lo *ius respondendi*; alcuni si sono persino rifiutati di concederlo, affidando la direzione dell'amministrazione e della giustizia a un consiglio di giuristi, il *consilium principis*. Comincia così la «burocratizzazione» del potere e dell'amministrazione ma anche della giurisprudenza. Parallelamente, i giuristi tendono a limitarsi a profili della loro attività ogni volta più «teorici», abbandonando le occupazioni pratiche (nel loro doppio aspetto del *agere* e del *cavere*). In tal modo si distaccano, ad esempio, dalla natura delle loro opere: negli ultimi giuristi classici predominano i libri sulle istituzioni, le monografie o i commenti (all'editto – del pretore, dell'assessore o del governatore provinciale –, allo *ius civile*, ecc.) a danno della «letteratura problematica».<sup>23</sup>

Si può mettere in risalto quanto segue, a proposito del processo che abbiamo fin qui descritto molto sommariamente.

---

<sup>21</sup> Gai. 1.2 *Constant autem iura populi Romani ex legibus, plebiscitis, senatus consultis, constitutionibus principum, edictis eorum, qui ius edicendi habent, responsis prudentium*; Gai. 1.7. *Responsa prudentium sunt sententiae et opiniones eorum, quibus permissum est iura condere. quorum omnium si in unum sententiae concurrunt, id, quod ita sentiunt, legis uicem optinet; si uero dissentiunt, iudici licet quam uelit sententiam sequi; idque rescripto diui Hadriani significatur.*

A tal proposito esiste una letteratura molto ampia; ci limitiamo a segnalare – a titolo di esempio –: SCHULZ F., *History of roman legal science*, Clarendon Press, Oxford, 1946, p. 111 e ss.; BRETONE M., *Storia del diritto romano*, Laterza ed., Roma-Bari, 1997 (cap. 8º, «Il giurista e il principe»); SCHIAVONE A. (a cura di), *Storia del diritto Romano*, G. Giappichelli ed., Torino, 2000 (cap. III – «L'età del Principato»).

<sup>22</sup> Dal primo secolo a.C. si afferma una generazione di giuristi, tra cui emerge Labeone, che incarna questa nuova metodologia. Il giurista cercava di elaborare regole giuridiche con cui risolvere i casi; nonostante ciò e a differenza dei suoi predecessori (i *veteres*), la elaborava da casi concreti. Il punto di partenza smette di essere la regola e passa ad essere la stessa realtà. Il cliente espone al giurista un caso concreto; a questi compete il fatto di ridurre il caso ai suoi elementi giuridicamente rilevanti dando così luogo al cosiddetto «caso tipo» per cui propone una soluzione che servirà per tutti i casi futuri che possano essere riportati agli stessi elementi. La regola giuridica, e quindi la norma, non viene quindi dedotta da un ordine preesistente, ma bensì è conseguenza di una minuziosa attenzione alla realtà. Gran parte del compito del giurista consiste precisamente nell'identificare tutti quegli elementi del caso che possano essere considerati rilevanti. A proposito del nuovo metodo: CANNATA C.A., o. c., p. 61ss.

<sup>23</sup> Vedasi, al rispetto, SCHULZ F., o. c., p.111 e ss.

Durante il Principato e fin dopo l'affermarsi dell'Impero, la giurisprudenza è stata indiscutibilmente una fonte del diritto, indipendente e libera. Ciò è evidenziato anche dalla concessione dello *ius respondendi ex auctoritate principis*. Infatti, questo ha supposto indirettamente ma in modo esplicito il riconoscimento della giurisprudenza come fonte del diritto.

Il rifiuto o il diniego di determinati imperatori a concederlo deriva probabilmente dal fatto che comportava il riconoscimento della capacità creativa di una comunità scientifica libera, il che si scontrava frontalmente con un potere imperiale ogni giorno più avido di potere. Questo spiega, con ogni probabilità, come gli imperatori preferissero attrarre i giuristi per averli al proprio lato, in modo che formassero parte del loro *consilium*, prima di concedere loro lo *ius respondendi*. Tale concessione comportava il riconoscimento della loro esistenza e della loro capacità creativa. La risoluzione del consiglio imperiale, senza dubbio, poteva essere qualificata come il primo passo verso l'anonimato.

La nostra affermazione è confermata ancor più dal fatto che alcuni giuristi hanno continuato a emettere *responsa* senza il privilegio imperiale e anche questi hanno goduto del riconoscimento sociale.

Tutto questo spiega come l'attività dei *prudentes* fosse riconosciuta, all'epoca, come una delle fonti del diritto romano. Così come evidenzia gli elenchi di fonti citati da Gaio, Pomponio e Papiniano, in pieno Impero.<sup>24</sup>

La domanda che emerge è la seguente: cosa ha permesso alla giurisprudenza di continuare a essere fonte del diritto «*nonostante l'Impero*»?

Secondo il mio umile parere, la caratteristica che spiega la forza dei giuristi è proprio il fatto che formavano una comunità scientifica, feconda e libera. È l'intelligenza o la capacità di adeguamento delle loro soluzioni che ha costretto il Principe a rivolgersi a essi (seppur sia favorendo l'opinione di alcuni di loro). Questo accade per due motivi: il primo consiste nel fatto che erano la principale risorsa per risolvere correttamente i conflitti (evidentemente il principe – personalmente – non aveva la loro competenza tecnica)<sup>25</sup>; il secondo, conseguenza del precedente, era il riconoscimento sociale – la *auctoritas* – di cui godevano.

La giurisprudenza era un'istituzione troppo solida e influente per prescindere dalla loro opinione. In quest'ottica è davvero fondata l'affermazione di Bretone: «i giuristi mantengono nelle loro mani, per una parte rilevante e ancora per lungo tempo, le leve del diritto, continuando a regolarne gli ingranaggi in un quadro politico mutato»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Gai. 1.2; D.1.2.2.5 (Pomp. *lib. sing. ench.*); D.1.1.7 (Pap. 2 *definit.*).

<sup>25</sup> Proprio per questo motivo, quando sorge la nuova fonte tipica del Principato – le costituzioni imperiali – il principe attrae a sé ed istituisce un consiglio di giuristi. Con il tempo, il peso del *consilium principis* sarà ogni volta maggiore, così come la burocratizzazione di questa comunità scientifica che andrà poco a poco perdendo la sua libertà e la sua originalità, fino a finire nell'anonimato.

<sup>26</sup> BRETONE M., o. c., p. 211.

La prova di quanto diciamo – «in negativo» –, si ritrova nella tappa chiamata post-classica: una epoca di «volgarismo», di «impoverimento» e di «pratica rudimentale»<sup>27</sup>. Questa epoca coincide anche con la «scomparsa» dei *prudentes*. Scompare ogni traccia della comunità scientifica (in particolare in Occidente) e il loro lavoro diventa anonimo; i giuristi perdono la loro libertà, la loro originalità e cadono nell'anonimato. In tale momento si perdono la ricchezza e la fecondità del diritto romano. È quindi evidente come queste siano dipese direttamente dalla giurisprudenza.

Da quanto esposto si possono trarre le conclusioni riportate qui di seguito.

La prima non riguarda direttamente l'argomento di questo articolo ma ci sembra doveroso menzionarla: il miglior diritto della storia è stato il diritto scientifico.

Le altre due che riportiamo qui di seguito hanno direttamente a che fare con l'oggetto della nostra analisi.

È evidente, alla luce delle precedenti affermazioni e di quanto abbiamo visto fino ad ora, quanto sia importante che esista una comunità scientifica. A Roma ha costituito una fonte di diritto d'insuperabile fecondità che per di più ha consentito che il diritto non risiedesse nelle mani dell'imperatore, almeno per duecento anni, nei primi secoli (un periodo abbastanza lungo). Quando ha perso la sua libertà ed è scomparsa (come conseguenza della confusione tra imperatore e giuristi, per effetto della burocratizzazione), il diritto romano si è volgarizzato.

Nonostante tutto, ciò è accaduto nel contesto di un potere politico che ha saputo riconoscere il ruolo e il valore degli attori sociali: la giurisprudenza ha lavorato – nei primi secoli del Impero –, non solo grazie alla tolleranza del principe bensì anche con il suo beneplacito (come dimostra la stessa istituzione dello *ius respondendi*). Quando, con il Dominato, ha smesso di essere così, la scienza giuridica è scomparsa.

Questi dunque sono i due principali insegnamenti che ci fornisce questo momento storico, per quanto si riferisce alle relazioni «potere-fonti del diritto»:

- In primo luogo, la necessità di una «classe scientifica» forte. Tale forza, in grado di contrastare il potere politico, è stata conquistata dai giuristi grazie al fatto che stavano realizzando bene il loro compito, ossia quello di offrire soluzioni adeguate ai problemi giuridici.

- In secondo luogo, è necessario un potere politico in grado di riconoscere il valore del lavoro di una comunità scientifica e di rispettarne l'esistenza.

---

<sup>27</sup> D'ORS A., DPR (§§ 9 e 57).