

STEFANIA ROMEO*

La cittadinanza spazio del diritto.

*Le parole nella costruzione di un'idea**.*

Sommario: 1. La cittadinanza tra dimensione sociale e dimensione giuridica. - 2. La cittadinanza come storia di parole: a) *patria naturae* e *patria civitatis*. - 3. b) *societas*. - 4. c) *communitas*. - 5. *Patria communis* e *societas*. L'ideologia della *civitas*. - 6. *Roma communis patria* nell'impero.

1. - Il ruolo della cittadinanza nell'esperienza giuridica romana rappresenta un tema indispensabile per chi voglia indagare i molteplici volti che la cittadinanza assume nell'esperienza contemporanea. Il confronto tra le "cittadinanze", conseguente alla diffusione di inarrestabili processi di globalizzazione, come i diversi aspetti che essa assume e le svariate funzioni cui essa oggi assolve, possono giovare del modello storico offerto dal mondo romano nel quale la cittadinanza, lungi dal presentarsi come un modello organico¹,

* Ricercatore nell'Università degli Studi Mediterranea di Reggio Calabria.

** Contributo sottoposto positivamente al referaggio secondo le regole del *single blind peer-review*.

¹ Per un sistema flessibile, di «rappresentazioni variegata che rompono lo schema monolitico, caro ai moderni, della cittadinanza antica», v. A. CALORE, *Cittadinanze nell'antica Roma*, Torino, 2018, p. VII.; ID., *Cittadinanze variabili*, in A. CALORE, F. MAZZETTI (a cura di), *I confini mobili della cittadinanza*, Torino, 2019, p. 2 ss. Sul punto v. anche CL. NICOLET, *Citoyenneté française et citoyenneté romaine: essai de mise en perspective*, in *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità [Da Roma alla terza Roma, Studi II]*, Napoli, 1984, p. 164 ss. Per la «continuità, dalla più antica repubblica fino all'età giustiniana, delle nozioni di *civitas* e *civis*, nonostante le progressive differenze derivanti dalla *constitutio Antoniniana*, dalle varie "figure di *cives*" o, per meglio dire, dai diversi significati che il termine *civis* assume, e infine dall'eliminazione giustiniana del concetto di *peregrinus*», v., invece, M.P. BACCARI, *Il concetto giuridico di *civitas augescens*: origine e continuità*, in *SDHI*, 61, 1995, p. 765.

propone profili, linguistici e concettuali, intersezioni, correlazioni utili per rivedere la sostanza universale di un tema tanto ampio quanto eterno.

Come bene avverte attenta dottrina, una ricostruzione dei modelli storici di riferimento – e quello romano è, unitamente al modello greco della *politià*, indispensabile - può «rappresentare il punto di partenza per incominciare a costruire uno spettro non troppo parziale e superficiale dei diversi volti che la cittadinanza assume nella realtà giuridica contemporanea»².

Il necessario rapporto tra socialità del diritto e giuridicità del sociale impone di guardare alla cittadinanza nella duplice dimensione giuridica e sociale: la cittadinanza come istituto e la cittadinanza come valore. In questa prospettiva, il linguaggio quale espressione sociale del fenomeno giuridico appare uno strumento di lettura privilegiato.

Una ricerca linguistica sulla cittadinanza ruota attraverso i termini impiegati per esprimere il concetto. Anzitutto il termine *civitas*, la cui polisemia, speculare alla varietà concettuale del termine cittadinanza nel diritto pubblico, rende particolarmente interessanti le fonti antiche, soprattutto latine, che consentono di cogliere la nascita di questa nozione. Ma con *civitas* si intrecciano anche i termini *patria* e *communitas* che esprimono profili meno indagati ma non meno rilevanti. Si tratta di parole significative nel mondo antico, ma che hanno ricevuto una peculiare declinazione anche nella cultura contemporanea. A testimonianza della rilevanza di certi temi che, senza pretese di forzata attualizzazione, attraversano trasversalmente la società: le parole illuminano questo

² E. GROSSO, *Le vie della cittadinanza. Le grandi radici e i modelli storici di riferimento*, Padova, 1997, p. 5, il quale mette in luce la complessità del termine e del tema nell'ambito del diritto pubblico, evidenziando come la cittadinanza non è un fenomeno unitario: «si potrebbe anzi dire che un concetto di cittadinanza non esiste e pretendere di studiare la cittadinanza come un fenomeno unitario e coerente è sforzo vano e inutile». Premessa dunque la eterogeneità concettuale del tema, l'individuazione delle radici del termine e dei modelli storici di riferimento serve per «studiare intersezioni e correlazioni, che consentano di stabilire se determinate nozioni di cittadinanza, assai complesse o elaborate, che oggi vengono proposte, non siano in realtà che il risultato della combinazione di nozioni semplici, di più antica origine. Ritengo in particolare che si possano rintracciare due grandi radici, le quali si sono diversamente sviluppate a seconda del luogo e del momento storico, ed infine si sono intrecciate tra loro, dando origine a quella complessità di cui oggi siamo testimoni» (p. 5). Per una ricostruzione «archeologica» del concetto di cittadinanza e della sua evoluzione, v., tra i numerosi studi, P. COSTA, *La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione «archeologica»*, in D. ZOLO (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, 1994, p. 47 ss. Le «dimensioni» che accompagnano il problema della cittadinanza sono anche illustrate, in una rappresentazione che muove dalle celebri definizioni aristoteliche contenute nel terzo libro della *Politica*, da P. MINDUS, *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*, Firenze, 2014.

percorso, tracciano le coordinate culturali la cui resistenza ne testimonia la indispensabilità per una corretta comprensione dei grandi temi del nostro tempo.

2. Il primo posto in questa storia di parole merita il termine “*patria*”. “*Patria*”, da “*patrius*”, aggettivo derivato da *pater*, indica la terra del padre/dei padri, il luogo legato agli avi. L’analisi del vocabolario relativo alla parentela rivela l’assenza di un aggettivo corrispondente derivato dal nome della madre: non esiste un “*matrius*” corrispondente al “*patrius*”. Aggettivo derivato da *pater*, *patrius* indica tutto ciò che si riferisce al mondo del padre, che gli appartiene, che lo riguarda, e si giustifica in ragione di un ruolo primario rispetto alla madre³. D’altronde, «nella società, il “padre” solo può possedere». L’aggettivo *maternus* indica infatti «una relazione di appartenenza fisica: è letteralmente, secondo il suffisso, “della stessa materia della madre”». Il doppiante *paternus*, creato sul modello di *maternus*, indica una relazione con il padre fisico, «con il genitore personale di colui che parla o di cui si parla», ed ha dunque un valore descrittivo e personale, laddove *patrius*, facendo riferimento al padre nella sua qualità, ha un valore classificatorio e concettuale⁴.

La rilevanza della “*patria*” nel mondo latino corre dunque parallela alla natura patriarcale del mondo romano⁵, e si fonda su un legame tra i suoi componenti cementato dalla famiglia. La patria è la terra di appartenenza ed è legata alla paternità ed alla famiglia. Il significato topografico della parola si precisa, dunque, per via dell’etimo della stessa, in un esito semantico che si muove entro uno spettro affettivo, emozionale: la patria è un luogo, anzi è quel luogo nel quale si precisa il rapporto tra la persona ed il territorio, è l’appartenenza qualificata dalla discendenza⁶.

Nella pluralità di sollecitazioni provenienti dalle fonti romane, una particolare efficacia rivestono quelle ciceroniane. Cicerone utilizza il concetto di *patria* e, valorizzando

³ E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, *Economia, parentela, società* (1969), ed. italiana a cura di M. LIBORIO, Torino, 2001, pp. 167 ss., 204 ss.

⁴ Sempre E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, cit., pp. 206, 208.

⁵ Sul primato del concetto di paternità v. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, cit., p. 167 ss.

⁶ Sull’idea di patria in relazione alla stirpe, alla lingua, ai costumi e, più in generale, sul patriottismo greco e romano v. P. VEYNE, *Y a-t-il eu un impérialisme romain?*, in *MEFRA*, 87, 1975, p. 806 ss. Una disamina del termine *patria* attraverso le fonti letterarie dal I al V secolo d.C. si legge in A. PELLIZZARI, *Roma communis nostra patria est. Costanti e variabili del patriottismo romano nei secoli dell’impero*, in *AAS*, 133-134, 1999-2000, p. 3 ss.

il legame che essa genera, distingue in ragione della fonte tra *germana patria* e *communis patria*: la prima è la terra degli avi alla quale si appartiene e nella quale ci si identifica; la seconda, la *communis patria*, è quella che unisce in forza di un legame più ampio, fondato sulla identità culturale, sociale, storica⁷.

Cicerone, oratore e politico con una formazione filosofica eclettica, vive attivamente l'esperienza politica degli ultimi anni della *respublica*. Verosimilmente sensibilizzato dalla sua provenienza "periferica"⁸, l'*homo novus* di Arpino in più luoghi della sua produzione riflette sul tema dell'appartenenza e del rapporto con Roma, la Città dalle radici antiche, archetipo di civiltà, che attraverso la contaminazione con la realtà provinciale ottiene il necessario risanamento morale del costume politico.

Il libro secondo del *de legibus* (2, 5-6) ospita il dialogo tra Cicerone, il fratello Quinto e l'amico Attico, ambientato ad Arpino, *germana patria* da cui i fratelli traggono origine, il luogo di quell'antica discendenza nella quale ritrovano i culti familiari, la stirpe e le tracce dei loro antenati. In quella villa, ricostruita ed addobbata dal padre, che qui trascorse la vita nelle occupazioni letterarie, nacque Cicerone quando, vivo ancora il nonno, la villa era piccola *more antiquo*: per questa ragione, ad essa è legato da un sentimento profondo, paragonabile a quello che ebbe Ulisse nei confronti di Itaca, per la quale rinunciò al dono della immortalità⁹.

⁷ Sebbene la più nota delle ricorrenze sia quella ciceroniana del *de legibus*, la locuzione *communis patria* trova ulteriori riscontri nelle fonti. Per un'analisi più approfondita dell'utilizzo della formula *communis patria* nei testi giuridici, e sul suo rilievo non solo encomiastico, ma anche giuridico-istituzionale, v. V. MAROTTA, *Tre riflessioni sulla cittadinanza: da Roma antica al mondo attuale*, in *IAH*, 5, 2013, p. 53 ss.; nonché, anche per un quadro più generale, Id., *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.). Una sintesi*, Torino, 2009, p. 91 ss. Sul *topos* giuridico-argomentativo di Roma quale *patria communis* di tutti i cittadini dell'impero come utilizzato nelle fonti del IV e V secolo v. anche G. ZANON, *La patria «immaginata». Cives e barbari tra IV e V secolo d.C.*, in *Jus-Online*, 6, 2021. Sul tema anche A. SACCOCCIO, *Una alternativa alla globalizzazione è possibile: Roma communis patria*, in D. D'ORSOGNA, G. LOBRANO, P.P. ONIDA (a cura di), *Città e diritto. Studi per la partecipazione civica. Un "Codice" per Curitiba*, Napoli, 2017, p. 105 ss.; C. CORBO, *Constitutio Antoniniana. Ius philosophia religio*, Napoli, 2018.

⁸ Catilina, appartenente ad una antica famiglia patrizia, lo addita quale *inquilinus civis urbis Romae*, invitando il Senato a non dargli ascolto (Sall. *Bellum Catilinae* 31.7).

⁹ Cic. *de leg.* 2.3: *quia si verum dicimus, haec est mea et huius fratris mei germana patria. Hic enim orti stirpe antiquissima sumus, hic sacra, hic genus, hic maiorum multa vestigia. Quid plura? Hanc vides villam, ut nunc quidem est, lautius aedificatam patris nostri studio, qui cum esset infirma valetudine, hic fere aetatem egit in litteris. Sed hoc ipso in loco, cum avos viveret et antiquo more parva esset villa, ut illa Curiana in Sabinis, me scito esse natum. Qua re inest nescio quid et latet in animo ac sensu meo, quo me plus hic locus fortasse delectet, si quidem etiam ille sapientissimus vir Ithacam ut videret immortalitatem scribitur repudiasse.*

Germana patria è la patria naturale: da *germen*, germe, germoglio, essa indica la comunità di nascita che unisce i fratelli che provengono dagli stessi genitori. *Germana patria* di Cicerone e del fratello Quinto è Arpino, il piccolo municipio al quale Cicerone è legato da vincoli di sangue e di sentimento assai forti, paragonabili appunto al legame di Ulisse con Itaca, per rivedere la quale rifiutò l'immortalità.

Il termine *patria* assume qui una connotazione non solo e non tanto spaziale, quanto affettiva: *germana patria* definisce un legame affettivo che si fonda sulla stirpe, sugli insopprimibili *sacra privata* (*de leg.* 2.22), allude alla condivisione familiare nel rilievo che Cicerone attribuisce alla famiglia nel *de officiis* (1.53), ove espone i modelli che storicamente hanno caratterizzato l'organizzazione della società, a fondamento dei quali la natura pone la famiglia, "*principium urbis et quasi seminarium rei publicae*", base della *respublica*, luogo di coesione su cui si fonda la comunità.

Attico commenta che è buona ragione elogiare e restare legato ai luoghi dei propri antenati per la condivisione affettiva che questi luoghi generano (*leg.* 2, 4)¹⁰. Pone, tuttavia, una domanda: se Arpino è la vostra *germana patria*, avete forse due patrie? O Roma è la patria comune?¹¹

Cicerone risponde che coloro che non sono originari di Roma, i *municipes*, hanno due patrie, «*unam naturae, alteram civitatis*». Catone, infatti, nato a Tuscolo, fu assunto nella cittadinanza romana ed ebbe dunque Tuscolo come patria naturale e Roma come patria di diritto. Patria, dunque, è sia quella in cui siamo nati, sia quella che ci ha accolti. Ma dobbiamo amare quella da cui tutta la comunità prende il nome di stato: per essa dobbiamo morire, ad essa dobbiamo integralmente dedicarci, in essa dobbiamo riporre tutto il nostro bene e ad essa consacrarci. Anche la patria che ci ha generati è dolce non meno di quella

¹⁰ Cic. *de leg.* 2.4: *ego vero tibi istam iustam causam puto, cur huc libentius venias atque hunc locum diligas. Quin ipse, vere dicam, sum illi villae amior modo factus atque huic omni solo, in quo tu ortus et procreatus es. Movemur enim nescio quo pacto locis ipsis, in quibus eorum quos diligimus aut admiramur adsunt vestigia. Me quidem ipsae illae nostrae Athenae non tam operibus magnificis exquisitisque antiquorum artibus delectant, quam recordatione summorum virorum, ubi quisque habitare, ubi sedere, ubi disputare sit solitus, studioseque eorum etiam sepulcra contemplor. Quare istum ubi tu es natus plus amabo posthac locum.*

¹¹ Cic. *de leg.* 2.5: *sed illud tamen quale est quod paulo ante dixisti, hunc locum – id enim ego te accipio dicere Arpinum – germanam patriam esse vestram? Numquid duas habetis patrias, an est una illa patria communis?*

che ci ha accolti. Essa è ricompresa nella maggiore dalla quale ciascun municipale riceve il diritto di una seconda cittadinanza e che considera l'unica patria¹².

Il passo è forse tra i più importanti tra quelli, tanti, nei quali Cicerone affronta la questione della cittadinanza romana.

Il termine che utilizza per descrivere il rapporto del cittadino con la comunità è *patria*. E poiché siffatto rapporto si sviluppa su due livelli, uno affettivo e l'altro politico e giuridico, ad esso è attribuita una duplice aggettivazione: *germana patria*, *communis patria*.

Da un lato vi è la *patria* come luogo di nascita, la terra natia che genera un legame emotivo ed affettivo. E poi vi è la *patria comune*, che genera un legame politico e giuridico per effetto del quale tutti i cittadini partecipano ad una comunità e condividono una identità culturale e sociale.

Cicerone vive la realtà municipale attraverso la quale Roma organizza amministrativamente i nuovi domini. E si tratta di una sistemazione territoriale e politica lungimirante per la capacità di integrare le nuove componenti nella vita politica e nella gestione delle funzioni e delle attività della *civitas*, senza fare perdere ad essa la sua centralità. L'estensione del territorio, con la trasformazione dei vinti in alleati e poi in cittadini, si accompagna, sul piano giuridico, ad una diversa declinazione dei diritti che derivano dalla cittadinanza. Com'è stato ben rilevato, Roma introduce un «originale concetto di cittadinanza non doppia, ma a due livelli; quello inferiore, che rispettava le tradizioni della società locale, e quello superiore, che inglobava il precedente livello e implicava la partecipazione alla vita nazionale, rappresentata dallo stato romano»¹³.

La comunità cittadina, annessa territorialmente ed incorporata nella cittadinanza romana, perde la piena sovranità, pur conservando un certo livello di autonomia quale

¹² Cic. *de leg.* 2.5: *ego mehercule et illi et omnibus municipibus duas esse censeo patrias, unam naturae, alteram civitatis: ut ille Cato, quom esset Tusculi natus, in populi Romani civitatem susceptus est, ita<que> quom ortu Tusculanus esset, civitate Romanus, habuit alteram loci patriam, alteram iuris; ut vestri Attici, priusquam Theseus eos demigrare ex agris et in astu quod appellatur omnis conferre se iussit, et sui erant idem et Attici, sic nos et eam patriam dicimus ubi nati, et illam <a> qua excepti sumus. Sed necesse est caritate eam praestare <e> qua rei publicae nomen universae civitati est, pro qua mori et cui nos totos dedere et in qua nostra omnia ponere et quasi consecrare debemus. Dulcis autem non multo secus est ea quae genuit quam illa quae exceptit. Itaque ego hanc meam esse patriam prorsus numquam negabo, dum illa sit maior, haec in ea contineatur. duas habet civitatis, sed unam illas civitatem putat.*

¹³ Così R. SCUDERI, *Significato politico delle magistrature nelle città italiche del I sec. a.C.*, in *Athenaeum*, 77, 1989, p. 123.

organismo all'interno del territorio romano¹⁴. I *municipes*, pur sempre cittadini di un'altra città, senza perdere le radici della propria appartenenza, diventano concittadini dei cittadini romani, tenuti a sopportare gli oneri a favore dello Stato romano, com'è evidente anche dalla denominazione che allude alla sottoposizione ad un *munus*¹⁵. Se il *suffragium* e, dunque, la partecipazione alla vita politica consacrata dal diritto voto decide dell'intensità della concessione¹⁶, l'estensione dello *status* di *civis romanus* importa il riconoscimento della capacità giuridica e, dunque, della titolarità di rapporti giuridici con i romani e della relativa tutela giurisdizionale.

¹⁴ F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*², II, Napoli, 1973, p. 82, che descrive i municipi quali «comunità cittadine, con una più o meno grande autonomia interna, incorporate nella cittadinanza romana; essi avevano perduto la piena sovranità di stati, mantenuto una relativa libertà comunale».

¹⁵ Per la derivazione etimologica da *munera capere*, che significava che «a tali comunità erano imposti da Roma certi servigi e prestazioni», v. V. ARANGIO-RUIZ, *Storia del diritto romano*⁷, Napoli, 1998, p. 114; G. GROSSO, *Lezioni di storia del diritto romano*⁵, Torino, rist. 1965, p. 242 ss., per il quale l'opinione che ravvisa in essa l'allusione a prestazioni e servizi al popolo romano si presta alla condivisibile obiezione per la quale si sarebbe dovuto piuttosto parlare di *munifices* anziché di *municipes*, «onde il tentativo di ricollegare l'origine della parola piuttosto a rapporti di amicizia con comunità indipendenti, con scambio di doni; origine che comunque non avrebbe lasciato traccia, in quanto i Romani usavano questo termine proprio per le comunità assorbite nella cittadinanza, per lo più come *cives sine suffragio*».

¹⁶ La partecipazione alla vita politica della città rappresenta il contenuto politico della cittadinanza e riflette il «carattere comunitario» che caratterizza l'ordinamento politico dei Romani, che, evidente nella terminologia usata di *res publica*, *populus*, *civitas*, bene esprime la concezione romana che vi è sottesa e che ruota intorno ai canoni della partecipazione e della inclusione nella vita della città. Concessa in ragione dei meriti delle popolazioni incorporate, la *civitas optimo iure*, implica la possibilità di esercitare a Roma tutti i diritti civili e politici, e rappresenta una ricompensa per i servigi resi, mentre la più limitata *civitas sine suffragio*, che attribuisce *commercium*, *connubium* e *ius migrandi*, manca del diritto di voto, e rappresenta una punizione nei confronti della città. Lo *status* di *civis Romanus*, fondato sulla *libertas*, si concreta in una molteplicità di garanzie giuridiche dei diritti individuali e benefici sociali da parte dello stato, tra i quali non secondaria era l'esenzione, a partire dal 167 a.C., dall'onere dell'imposta diretta. Sul tema, nella sterminata bibliografia, v. E. GABBA, *Dallo stato-città allo stato municipale*, in A. SCHIAVONE (diretto da), *Storia di Roma*, 2, *L'impero mediterraneo*, I, *La repubblica imperiale*, Torino, 1990, p. 697 ss.; A.N. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford, 1973; M. HUMBERT, *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquete jusqu'à la guerre sociale*, Roma, 1978 (rist. 1993), p. 156 ss.; L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Cittadini e territorio. Consolidamento e trasformazione della "civitas Romana"*, Roma, 2000, p. 75 ss.; nonché, sul valore non solo morale ed ideologico, ma anche materiale ed economico della cittadinanza, v. anche ID., *L'idea di cittadinanza dalle sue radici nell'antichità classica agli orizzonti contemporanei* (2003), in *Scritti scelti*, II, Napoli, 2010, p. 963 ss. Un percorso attraverso le vicende della cittadinanza romana, dall'età repubblicana alla *constitutio Antoniniana*, e per la funzione politica della sua concessione, quale strumento funzionale allo sviluppo ed al consolidamento del potere, in Italia e nelle province, v. S. RANDAZZO, *Gli equilibri della cittadinanza romana, fra sovranità e impatto sociale*, in *Teoria e Storia del Diritto Privato* 5, 2012, p. 3 ss.; P. LAMBRINI, *Riflessioni in tema di cittadinanza in Roma antica*, in F. FASOLINO (a cura di), *Ius hominum causa constitutum. Studi in onore di Antonio Palma*, II, Torino, 2022, p. 1084 ss. Per una lucida prospettiva di comparazione, E. STOLFI, *Polites e civis: cittadino, individuo e persona nell'esperienza antica*, in C. TRISTANO, S. ALLEGRIA (a cura di), *Civis/civitas. Cittadinanza politico-istituzionale e identità socio-culturale da Roma alla prima età moderna. Atti del Seminario internazionale Siena-Montepulciano, 10-13 luglio 2008*, Montepulciano, 2008, p. 17 ss.

La politica di romanizzazione condotta da Roma nel III secolo, ispirata ai più tradizionali principi dell'apertura e della mescolanza, se, da punto di vista politico, produce una comunità territorialmente estesa ed unificata intorno ad una potente e superiore guida quale si presentava Roma, dal punto di vista giuridico, si confronta con lo *status* di *civis* e con i privilegi ad esso connessi, che non possono non essere estesi anche agli italici che di quella comunità ed unità politica ed economica erano ormai parte integrante. L'esito della guerra sociale sana questa antinomia tra l'unità politica ed economica conseguente alla romanizzazione e la diseguaglianza giuridica tra cittadini e gli italici. La *lex Iulia de civitate Latinis et sociis danda* del 90 a.C. concede la cittadinanza ai popoli latini ed agli italici fedeli a Roma che avevano depresso le armi. La *lex Plautia Papiria de civitate sociis danda* dell'89 concede la cittadinanza ai soli *adscripti* di città alleate di Roma, in esse non domiciliati¹⁷.

Gellio presenta i *municipes* come i cittadini romani dei municipi, che usufruiscono di proprie leggi e di un proprio diritto, che condividono col popolo romano il soltanto il «servizio» onorario, e dall'assunzione di questo *munus* traggono il nome, sottoposti a nessun altro obbligo ed a nessuna legge del popolo romano che non sia stata ratificata (*fundus fieri*) dal loro popolo¹⁸.

¹⁷ Sulle *leges de civitate*, nella vasta bibliografia, v. G. LURASCHI, *Sulle leges de civitate (Iulia, Calpurnia, Plautia Papiria)*, in *SDHI*, 44, 1978, p. 321 ss.; L. GAGLIARDI, *L'assegnazione dei novi cives alle tribù dopo la lex Iulia de civitate del 90 a.C.*, in *Quaderni Lupiensi*, 3, 2013, p. 43 ss.; *Lex Iulia de civitate e lex Plautia Papiria. Contenuto e datazione*, in *BIDR*, 115, 2021, p. 155 ss., nonché, per una più generale impostazione del problema, ID., *Mobilità e integrazione delle persone nei centri cittadini romano. Aspetti giuridici, I La classificazione degli incolae*, Milano, 2006.

¹⁸ Gell. *Noctes Atticae* 16.13.6 (traduzione a cura di G. BERNARDI-PERINI): *municipes ergo sunt cives Romani ex municipiis legibus suis et suo iure utentes, muneris tantum cum populo Romano honorari participes, a quo munere capessendo appellati videntur, nullis aliis necessitatibus neque ulla populi Romani lege adstricti, nisi in quam populus eorum fundus factus est*. Sulla testimonianza gelliana si rinvia al dettagliato esame critico condotto da M. TALAMANCA, *Aulo Gellio ed i "municipes". Per un'esegesi di 'Noctes Atticae' 16.13*, in L. CAPOGROSSI COLOGNESI, E. GABBA (a cura di), *Gli statuti municipali*, Pavia, 2006, p. 443 ss. Alla bibliografia già richiamata sul tema, va aggiunto, con specifico riferimento alle definizioni festine di *municeps* e *municipium*, U. LAFFI, *La definizione di municipium in Paolo-Festo (155L)*, in *Athenaeum*, 63, 1985, p. 131 ss. (anche in ID., *Studi di storia romana e diritto*, Roma, 2001, p. 137 ss.); *Colonie e municipi nello Stato romano*, Roma, 2007. Sull'assetto istituzionale dei municipi, v. T. SPAGNUOLO VIGORITA, *Città e impero. Un seminario sul pluralismo cittadino nell'impero romano*, rist. Napoli, 1999, p. 65 ss. e 119 ss. con particolare riferimento al rapporto tra gli ordinamenti locali e quello romano. La complessità dei profili legati al difficile processo di romanizzazione delle istituzioni e delle pratiche giuridiche, nonostante l'effetto unificante della estensione della cittadinanza, è messa in luce da L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Cittadini e territorio. Consolidamento e trasformazione della "civitas Romana"*, cit., p. 174 ss.; *L'idea di cittadinanza dalle sue radici nell'antichità classica agli orizzonti contemporanei*, cit., p. 963 ss.; ID., *Storia di Roma tra diritto e potere. La formazione di un ordinamento giuridico*, Bologna, 2014, p. 285 ss.

La testimonianza gelliana in ordine all'autonomia normativa e giuridica goduta dai *municipia civium Romanorum*, che consente loro di godere, a differenza delle *coloniae civium Romanorum*, di propri *mores* e di proprie *leges* e dunque di propri *iura/instituta*, deve calarsi all'interno di un processo graduale per effetto del quale la sovranità e l'autonomia municipale si incontrano con la città stato quale era stata sino ad allora Roma. L'assoggettamento dei nuovi cittadini al diritto romano (*qui fundi populi facti non essent, civitatem non haberent*) consacra una osmosi culturale tra la realtà centrale e le realtà periferiche, già raggiunta nella pratica dell'incontro tra diritto romano e diritti locali.

Dall'incontro tra la comunità territoriale di appartenenza e la nuova comunità dei *cives* in cui tutti sono accolti nasce quella nuova *civitas* che *rei publicae nomen universae civitati est* (Cic., *de leg.* 2.5). Nella giustapposizione tra *germana patria*, la patria municipale, e *communis patria*, Roma, la *res publica*, si esprime la dialettica tra Roma e le città italiche che ha segnato la storia repubblicana, con la lotta per la cittadinanza, generando una identità italica destinata a rimanere "incompiuta"¹⁹.

¹⁹ Sulle ragioni della incompiutezza dell'identità italica, destinata a soccombere di fronte all'idea più forte, espressa dall'impero, cfr. A. GIARDINA, *L'identità incompiuta dell'Italia romana*, in *L'Italie d'Auguste à Dioclétien. Actes du colloque international de Rome (25-28 mars 1992)*, Rome, 1994, p. 1 ss.; ID., *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari, 1997. Secondo F. LAMBERTI, *Percorsi della cittadinanza romana dalle origini alla tarda repubblica*, in B. PERINÁN GÓMEZ (a cura di), *Derecho, persona y ciudadanía. Una experiencia jurídica comparada*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, 2010, p. 52, le affermazioni contenute nel *de legibus* relative all'*origo*, «che in qualche modo «appaiono tirare le somme» dell'ormai intervenuta unificazione italica nel nome di Roma», vanno lette in «un'ottica propagandistica»: assorbendo nella propria cittadinanza i *latini* ed i *socii* italici, Roma era assunta a «"protettorato" comune dell'intera Italia, a punto di riferimento politico, giuridico e culturale, a *patria* quanto al profilo dell'«appartenenza». Opportuno, politicamente, lasciare ai non romani l'illusione di un'autonomia geografica, etnica, *lato sensu* culturale: è quanto si ravvisa, direi, nell'allusione ad una patria *naturae*. Al di là dell'illusione, restava la realtà dei fatti: dal punto di vista di Roma l'*urbs*, con la sua *civitas*, era ormai punto di riferimento giuridico-politico per l'Italia intera». In termini adesivi O. LICANDRO, *Doppio domicilio e doppia cittadinanza. Strumenti di governo ed egemonia politica tra 'leges' e 'prudentes' nell'età tardorepubblicana*, in *AUPA*, 61, 2018, p. 179, che però precisa: «ma bisogna pure ammettere che, sia pure con riferimento ai *municipia* e all'Italia, l'impianto di Cicerone cominciava a fare i conti con il nuovo fenomeno diffuso di un *civis* dall'*origo* diversa da quella squisitamente romana. È vero, non si tratta di doppia cittadinanza e ci troviamo in ambito occidentale e con particolare riguardo al rapporto tra Roma e *municipia*, in cui questi esprimevano comunità di *cives* aggregati al *populus Romanus*. Eppure, siamo dinanzi a un cambio di passo notevole. Il varco teorico era aperto e Cicerone del *De legibus* è ben diverso dal perentorio e tuonante oratore della *pro Caecina* e della *pro Balbo*». La posteriorità cronologica del trattato rispetto alla *pro Balbo* di almeno un quinquennio, «cioè in una spirale vorticosissima di trasformazioni politiche e istituzionali ... svela l'ormai piena consapevolezza di un anziano statista che osserva con sgomento il 'tramonto' della sua repubblica, dei suoi orizzonti politici, culturali e giuridici, mentre spazio si dava alla ricerca di forme nuove di dominio mondiale». Su tutti questi temi, M. TALAMANCA (dir.), *Lineamenti di storia del diritto romano*², Milano, 1989, p. 500 ss.; *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1990, p. 110 ss.; *I mutamenti della cittadinanza*, in *MEFRA*, 103, 1991, p. 703 ss.

La nozione di *patria* che accomuna, ad un duplice livello, quella di nascita, la *germana*, e quella di adozione, la *communis*, elevando la prima al livello della seconda e trasformando al contempo quest'ultima, la *communis patria* Roma, nella forza maggiore inclusiva della prima, bene esprime, dunque, il fondamento dell'idea di cittadinanza espressa dal mondo romano, declinata diversamente nelle varie epoche, in ragione delle contingenze economiche e sociali, eppure sempre capace di conciliare l'esclusività e la superiorità della cittadinanza romana con i tradizionali principi della integrazione e della mescolanza²⁰.

Non va dimenticato, infatti che appartiene alla fondazione della città l'incorporazione di genti ed etnie diverse: Romolo, per primo, dopo aver sconfitto i Sabini, ne fa altrettanti cittadini romani. E si tratta di un processo che, con fasi alterne, continua nei secoli successivi. Agevolato dalla elaborazione di strumenti giuridici di cui i Romani sono maestri (*commercium*, *conubium*, *ius gentium*, *paetor peregrinus*)²¹, il rapporto dei Romani con gli stranieri, orientato all'assimilazione ed alla integrazione nel tessuto sociale e politico della *civitas*, viene consacrato sul piano istituzionale dalla estensione della cittadinanza a tutti gli abitanti di un impero esteso su tre continenti. Il politeismo religioso, come anche le prassi commerciali con gli stranieri, sono il riflesso di un percorso non sempre lineare, talvolta anzi contraddittorio, ma in linea di massima orientato alla integrazione, alla costruzione di relazioni capaci di superare le etnie e le distanze che queste creano²².

La formula ciceroniana *communis patria* riflette la costruzione romana della organizzazione municipale: lo stato romano italico, quale risultante dal rapporto tra *germana patria* e *communis patria*, si fonda su una integrazione tra gli appartenenti alla comunità che non si arresta al profilo meramente politico, ma si fonda sul diritto: lo *status civitatis*

²⁰ Sull'esclusivismo della città antica v. F. DE MARTINO, *La costituzione della città-stato*, in A. MOMIGLIANO, A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma*, I, *Roma in Italia*, Torino, 1988, p. 359 ss., nonché, più in generale, sul concetto stesso di città-stato v. ID., *Il modello della città-stato*, in A. MOMIGLIANO, A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma*, IV, *Caratteri e morfologie*, Torino, 1989, p. 433 ss.

²¹ Un ruolo assolutamente centrale va ascritto al *ius gentium*, quale diritto romano «condiviso con tutte le genti»: P. LAMBRINI, *Riflessioni in tema di cittadinanza in Roma antica*, cit., p. 1081. Sul *ius gentium*, v. R. FIORI, *La nozione di ius gentium nelle fonti di età repubblicana*, in I. Piro (a cura di), *Scritti per Alessandro Corbino*, III, Tricase, 2016, p. 109 ss., e la bibliografia ivi richiamata. Sui diritti connessi alla cittadinanza, nel quadro dei profili giuridici legati all'immigrazione di stranieri a Roma, v. F. MERCOGLIANO, *Hostes novi cives. Diritti degli stranieri immigrati in Roma antica*², Napoli, 2020.

²² Sul tema v. E. TODISCO, *La comunità cittadina e "l'altro": la percezione del forestiero a Roma tra tardarepubblica e altoimpero*, in *Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico*, Roma, 2006, p. 93 ss.; M. LENTANO (a cura di), *Stranieri. Storie e immagini dell'altro nella cultura romana*, Bologna, 2023.

consolida l'unificazione politica e civile tra gli appartenenti alla comunità. Al legame affettivo consacrato dalla *patria naturae* si affianca quello giuridico, la *patria civitatis*. E poiché la *civitas* segna il perimetro dei diritti e dei doveri, *communis Roma* è la formula che consacra un legame giuridico, a prescindere dalla effettività dell'esercizio.

Come ha ben rilevato Capogrossi Colognesi, l'immagine di una nuova *civitas* che accoglie tutta la comunità col nome di Stato, va oltre «l'aspetto meramente politico per investire, come del resto è pacifica idea, la condizione giuridica dei singoli cittadini. Essi, infatti, sono tutti uniti all'interno dello stesso ordinamento e sottoposti alle stesse leggi: quelle, appunto, di Roma, e tuttavia, conservano le loro radici locali, in una identità che può spingersi ad assicurare a ciascuno di essi l'accesso peculiare ad un insieme di tradizioni municipali, anche di carattere legale, non contraddittorie ma supplementari e subalterne ormai a quelle romane»²³.

3. Una seconda parola che è significativa del lessico costituzionale in tema di cittadinanza è *societas*. È nota la qualificazione ciceroniana del consorzio umano quale *societas*, che si stratifica in gruppi diversi in ragione delle dimensioni.

Nel *de officiis*, il trattato filosofico in tre libri, del 44 a.C., che acuta dottrina ha definito come «il manuale destinato alla classe dirigente romana»²⁴, Cicerone discute dei «gradi della società umana», dall'intera umanità fino alla famiglia, passando per la nazione, la città, l'amicizia, muovendo dalla comunità più ampia di quelli che condividono la stessa razza, nazione e lingua, per approdare alla comunità più ristretta dei cittadini di una stessa città. Poi passa a parlare dei legami familiari, inclusi il matrimonio, i figli e la famiglia che considera l'embrione della città e dell'intera società²⁵.

²³ L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Cittadini e territorio. Consolidamento e trasformazione della "civitas Romana"*, cit., p. 183.

²⁴ S. MAZZARINO, *L'Impero romano*, I, Roma-Bari, 2004, p. 38.

²⁵ Cic. *de off.* 1.53: *gradus autem plures sunt societatis hominum. Ut enim ab illa infinita discedatur, prior est eiusdem gentis, nationis, linguae, qua maxime homines coniunguntur. Interius etiam est eiusdem esse civitatis; multa enim sunt civibus inter se communia, forum, fana, porticus, viae, leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines praeterea et familiaritates multisque cum multis res rationesque contractae. Artior vero colligatio est societatis propinquorum; ab illa enim immensa societate humani generis in exiguum angustumque concluditur. 54 Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia; id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae. Sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque, qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos tamquam in colonias exeunt. Sequuntur conubia et affinitates ex quibus etiam plures propinqui; quae propagatio et suboles origo est rerum publicarum. Sanguinis autem coniunctio et benivolentia devincit homines [et] caritate. 55 Magnum est enim eadem habere monumenta*

L'elemento che trasforma un legame tra uomini in "gruppo", *gradus societatis*, è rappresentato dalla condivisione dei motivi che definiscono l'appartenenza.

Nel valorizzare l'importanza dei legami familiari, Cicerone costruisce intorno alla condivisione dei costumi e dell'etica la fondazione della società e della comunità²⁶.

Dal gruppo più ristretto, che è la famiglia, si giunge, in una espansione concentrica, alla *res publica*, *societas hominum*, *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communionem sociatus* (*de rep.* 1.39)²⁷.

Il termine *societas* e l'uso di esso negli scritti ciceroniani è stato ampiamente studiato dalla dottrina, che si è interrogata sull'impiego della figura privatistica della *societas* ovvero sull'utilizzo della stessa come evocativo di un solidarismo di matrice giusnaturalistica che a Cicerone, politicamente impegnato nelle tormentate vicende repubblicane, appariva particolarmente utile per richiamare i punti di riferimento culturali, ideali ed etici avvertiti come particolarmente necessari all'interesse dello stato di fronte alla violenza delle armi.

Oltre a richiamare gli esiti degli studi sul tema²⁸, appare interessante porre a confronto i due termini utilizzati da Cicerone per esprimere il medesimo concetto della condivisione quale essenza della organizzazione "per gradi" della società umana, nelle sue diverse rappresentazioni: società e patria.

Nella definizione del concetto di *populus* quale essenza della *res publica*, Cicerone rappresenta due livelli del consorzio umano, uno disegnato dalla natura, l'altro configurato

maiorum, eisdem uti sacris, sepulchra habere communia. Sed omnium societatum nulla praestantior est, nulla firmior, quam cum viri boni moribus similes sunt familiaritate coniuncti; illud enim honestum, quod saepe dicimus, etiam si in alio cernimus, [tamen] nos movet atque illi in quo id inesse videtur amicos facit.

²⁶ La stretta connessione tra *familia* e comunità politica quali gradi della società umana è d'altronde evidente se si considera che il titolo principale per accedere alla cittadinanza romana è la nascita da genitori romani che abbiano contratto *matrimonium legitimum*. La componente "sociale" mantiene intatto il suo rilievo anche nei criteri ulteriori elaborati per entrare nella cittadinanza romana. Ciò che, ad esempio è evidente nell'acquisto della stessa per domiciliazione da parte di chi abbia esercitato il *ius migrandi* ed era sufficiente alla prova della cittadinanza anche l'iscrizione nelle liste controllate dai censori. Per un inquadramento generale sui modi di acquisto della cittadinanza romana v. U. COLI, s.v. *Civitas*, in *NDDI*, III, Torino, 1959, p. 341 ss.

²⁷ Cic. *de rep.* 1.39: *est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communionem sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum ut ne in omnium quidem rerum affluentibus copiis.*

²⁸ Per una sintesi, mi sia consentito di rinviare al mio *Populus e res publica. Riflessioni sulle categorie politiche del mondo antico*, in *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, v. 66, n. 3, p. 33 ss., con gli essenziali riferimenti bibliografici.

dal diritto: è naturale per gli uomini associarsi (*congregatio*), mantenendo la propria individualità (*solivagus*); diventa necessario condividere interessi e precetti giuridici comuni affinché ci sia uno stato, una *res publica* quale cosa del popolo.

Nella contrapposizione tra la *congregatio hominum*, che risponde ad una inclinazione naturale, ed il *populus*, che è invece *societas iuris*, si evidenzia bene il carattere fondativo del *populus* e della *res publica* che di esso si sostanzia. È la condivisione, espressa dal vocabolo *societas*, avente ad oggetto le norme e l'organizzazione che su di esse si costruisce, che determina la rilevanza politica e giuridica di una comunità umana.

Con questa qualificazione, Cicerone vuole valorizzare l'importanza della condivisione politica e giuridica: il *populus* è una *societas* nella quale la partecipazione dei cittadini alla vita politica ed alla gestione della cosa pubblica, attraverso diritti e doveri, ne garantisce l'unità e la collaborazione al bene comune. *Res publica* è il *populus* e questo è una società politica organizzata e regolata da leggi²⁹.

Il motivo della comunione fondata sul diritto ritorna nel *de legibus*³⁰ ove Cicerone, ribadito il vincolo che unisce gli uomini in società³¹, cerca di dare veste dogmatica al rapporto tra *cives* e *municipes*. La crescente realtà municipale esigeva una nuova sistemazione dei rapporti tra cittadini romani e cittadini municipali. Attraverso una prospettiva più filosofica che giuridica, la logica partecipativa che contraddistingue la *societas* politica si estende alla considerazione di un contesto sociale ulteriore, quello locale, municipale, nella consapevolezza - che è poi il presupposto ideologico che guida la logica politica - che l'interazione tra i diversi livelli garantisce la superiorità della *civitas*.

Questa prospettiva relazionale che guida il confronto tra realtà politica centrale e realtà municipale è espressa attraverso uno sdoppiamento terminologico: *patria* e *societas*.

La *societas* quale partecipazione alla vita politica fondata sulla condivisione di norme ed interessi è la *patria* comune nella quale si esprimono i valori che fondano una identità.

²⁹ Cic. *de rep.* 1.49: *quid est enim civitas nisi iuris societas civium*. Sulla rappresentazione della *civitas* fondata sulle leggi v. C. CASCIONE, *Osservazioni brevi su "civitas legibus fundata"*, in F. FASOLINO (a cura di), *Ius hominum causa constitutum*, cit., I, p. 383 ss.

³⁰ Cic. *de leg.* 1. 23: *inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt inter eos communia, ei civitatis eiusdem habendi sunt.*

³¹ Cic. *de leg.* 1.16: *et recte quidem; nam sic habetote, nullo in genere disputandi <p>o<t>est magis patefieri, quid sit homini a natura tributum, quantam uim rerum optimarum mens humana contineat, cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus, quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. His enim explicatis, fons legum et iuris inueniri potest.*

La logica identitaria sta al termine *patria* quanto la logica partecipativa sta al termine *societas*: *societas* è la *res publica*, la comunità politica e giuridica che condivide leggi e doveri; *communis patria* è la comunità politica nella quale i cittadini condividono una identità sociale e culturale e da questa si sentono uniti. La logica paternalistica che soggiace al termine *patria* attribuisce all'aggettivo *communis* un valore sociologico, relazionale. La patria comune genera un legame che riguarda la società nel suo insieme e crea un rapporto tra livello centrale e periferico che riguarda i diritti ed i doveri e garantisce la tenuta della identità individuale e collettiva.

Questo intreccio cittadinanza, società, diritto è importante per più ragioni.

Anzitutto perché evidenzia, fuori di ogni dubbio, che la cittadinanza segna uno spazio non territoriale ma giuridico: cittadino non è colui che occupa un territorio, ma che possiede uno *status*, ossia quei requisiti richiesti per soggiacere ad un dato ordinamento giuridico. La cittadinanza rappresenta dunque il profilo spaziale dell'ordinamento giuridico: essa si estende a tutti coloro sono riconosciuti titolari di diritti e doveri nei confronti dell'ordinamento. Rappresenta anzi una condizione per il godimento dei diritti e l'attribuzione dei doveri. La nozione giuridica di cittadinanza si conferma, per tale via, una creazione autenticamente romana: solo a Roma il diritto pubblico e privato passa attraverso lo *status civitatis* quale condizione per l'attribuzione dei diritti.

I modi di acquisto della cittadinanza rivelano la stretta connessione che esiste tra la cittadinanza e la comunità: la cittadinanza è il perimetro della comunità, segna lo spazio riservato ai *cives* ed il contenuto di questo spazio è dato dai diritti.

Ne deriva – è questo è il secondo profilo di rilevanza e l'altra faccia della medaglia – che il diritto ha una sua estensione segnata, appunto, dalla cittadinanza. Come rileva Irti, «il diritto ha bisogno del “dove”»³². La cittadinanza venne concepita dai Romani come il profilo spaziale del diritto, da intendersi come il contesto non tanto o non solo geografico, ma socio-culturale in cui essa trova applicazione. Il diritto quale insieme di regole utili a

³² N. IRTI, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Roma-Bari, 2006, p. 3: «soggetti, cose, atti abitano nello spazio. Ognuno di essi è individuato da un luogo e riceve un predicato di posizione. Il linguaggio giuridico è tutto intriso di richiami spaziali: dimora, residenza, domicilio delle persone fisiche; sede delle persone giuridiche; confini di terre e di altri beni immobili; contiguità o vicinanza di fondi; luoghi di conclusione di accordi, di adempimenti di doveri, di esercizio di diritti. L'applicazione di una o altra norma appare congiunta ai luoghi dell'aria e del mare, sui quali la superficie terrestre quasi si espande e irradia. C'è, nel profondo nascere e svolgersi del diritto, un legame terrestre, un'originaria necessità dei luoghi».

regolamentare il comportamento umano riflette l'identità culturale, morale, politica, economica di determinato dove. È significativa in questa direzione l'esperienza romana, nella quale l'estensione della cittadinanza non seguì l'espansione territoriale e fu ad essa conseguente, ma obbedì a criteri diversi, sganciati dal territorio, eppure costitutivi di uno spazio occupato e governato dal diritto.

Che lo stretto legame tra cittadinanza e comunità corra lungo il filo del diritto – anzi dei diritti o della capacità giuridica legata al concetto di *status* – è confermato dalla considerazione ciceroniana della *civitas* quale *iuris societas civium* (*de rep.* 1.32.49).

Questa rappresentazione della cittadinanza quale spazio giuridico della comunità, condensato di valori e di identità che superano la stretta dimensione territoriale, trova efficace espressione nella locuzione *communis patria*, con la quale Cicerone definisce Roma al confronto con le realtà municipali. Roma *communis patria* definisce l'identità di un popolo misto e plurale che condivide la romanità non quale dato etnico o territoriale, ma come requisito culturale, fondato sul diritto, e dunque, potenzialmente accessibile a tutti.

La locuzione ciceroniana merita un ulteriore approfondimento perché rinvia ad un sostantivo - *communitas*, derivato di *communis* – che esprime un concetto denso di significato. Elemento fondamentale in molte discipline, tra cui la sociologia, l'antropologia, la filosofia e le scienze politiche, la *communitas* rappresenta una categoria centrale del pensiero politico romano e lente privilegiata da cui muovere per esplorare i successivi sviluppi del concetto in relazione alla natura della identità collettiva nelle società umane.

4. La terza parola nella definizione dell'idea di cittadinanza è dunque *communitas*. L'interesse per il concetto di *communitas* nasce nell'ambito dell'antropologia per indicare un senso di comunità e di solidarietà che va oltre le differenze sociali e culturali, che genera un legame più profondo tra gli individui, segnato dalla solidarietà, dall'uguaglianza e dall'appartenenza condivisa.

La sua introduzione si deve a Victor Turner, uno dei principali antropologi culturali del XX secolo, che, nell'ambito dell'antropologia simbolica e dell'antropologia dei rituali, ha con esso indicato un tipo particolare di esperienza sociale e rituale che si verifica durante

i riti di passaggio e in altre situazioni di transizione nella vita delle persone³³. La “*communitas*” è così rappresentata quale stato di comunità e di solidarietà che emerge durante le fasi di transizione o liminalità, come riti di passaggio, cerimonie o situazioni di crisi e di rottura con la normale struttura sociale, nelle quali le distinzioni sociali e le gerarchie vengono temporaneamente annullate, ed emerge un senso di comunanza e di uguaglianza tra i partecipanti.

Nel pensiero dell’antropologo britannico, dunque, la *communitas*, in quanto associata a esperienze di intensa solidarietà e connessione emotiva, quali appunto quelle nelle quali gli individui sperimentano situazioni di pericolo, di celebrazione, di sofferenza o di scoperta, e si sentono parte di qualcosa di più grande di loro stessi, svolge un ruolo importante nel rafforzare i legami sociali e nel promuovere la coesione all’interno di una società. La profondità di queste esperienze di solidarietà e appartenenza condivisa può, peraltro, influenzare le identità individuali e collettive e contribuire alla coesione sociale ed alla creazione di nuove norme culturali e relazioni sociali.

Nell’ambito delle scienze sociali, l’uso del concetto di *communitas* risale a Ferdinand Tönnies, che, nel suo lavoro principale *Gemeinschaft-Gesellschaft*³⁴, rimasto un classico della sociologia di cui Tönnies viene annoverato tra i padri fondatori, inquadra le relazioni umane entro le due forme fondamentali di organizzazione sociale della comunità e della società e, attraverso il concetto di comunità/comunità-società analizza le trasformazioni sociali e culturali che hanno accompagnato l’industrializzazione e l’urbanizzazione: la transizione dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft* porta a cambiamenti significativi nelle relazioni sociali, nell’organizzazione economica e nella struttura della società nel suo complesso.

³³ Noto per i suoi studi sulla ritualità ed i processi di trasformazione culturale nelle società tradizionali e moderne, Turner ha sviluppato e raffinato il concetto di *communitas* principalmente negli anni ‘60 e ‘70, basandosi sulle sue ricerche etnografiche. Ha esaminato le pratiche rituali, i riti di passaggio e le cerimonie nelle società tradizionali, osservando come queste esperienze collettive possono generare un senso di profonda solidarietà e connessione tra i partecipanti. Tra i lavori dell’antropologo scozzese, divenuti capisaldi dell’approccio antropologico: *Forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca and London, 1967, trad. it. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Brescia, 1976; *The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, 1968; e soprattutto *The Ritual Process. Structure and anti-structure*, Chicago, 1969; trad. it. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, 1972.

³⁴ L’opera più nota del sociologo tedesco è *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin, 1887, trad. it. *Comunità e società*, a cura di M. RICCIARDI, Roma -Bari, 2011.

Per Tönnies, una “Gemeinschaft” è una comunità basata su legami sociali stretti, di solidarietà e di coesione sociale: le persone si sentono parte di un insieme organico, e i rapporti sono caratterizzati da fiducia reciproca, interdipendenza e senso di appartenenza. Le norme sociali sono spesso tradizionali e radicate nella cultura locale, e il cambiamento avviene lentamente. Questo tipo di comunità, tipico delle società preindustriali e delle piccole comunità rurali, è evidente nei nuclei familiari, i clan, le sette religiose. Una “Gesellschaft” è, invece, una società caratterizzata da rapporti sociali più distaccati e impersonali, le relazioni sono spesso basate su calcoli razionali e interessi personali piuttosto che su legami affettivi. Le norme sociali sono spesso codificate e formalizzate, e il cambiamento è più rapido e dinamico. Questo modello di società è tipico delle moderne strutture burocratiche e industriali, dinamiche e soggette a rapidi cambiamenti, rispetto alla stabilità e coesione nel tempo che caratterizza le comunità.

Le forme di tipo comunitario sarebbero espressioni di una volontà naturale (*Wesenswille*), mentre quelle di tipo societario riposerebbero su una volontà razionale (*Kurwille*). Mentre le forme sociali del primo tipo si fonderebbero su legami profondi e originari di natura affettiva e sentimentale (autorità, pietà, ecc.), quelle del secondo tipo si basano invece su considerazioni di tipo utilitaristico, hanno a fondamento contratti e leggi ed evolvono verso l'istituzionalizzazione³⁵.

Nell'ambito della filosofia e della teoria politica, le implicazioni del concetto sono state indagate in un lavoro di Esposito³⁶ che, attraverso l'analisi di alcuni pensatori cardine della storia della filosofia (Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger e Bataille), analizza le dinamiche della comunità, dell'identità e dell'inclusione.

³⁵ Muove dalla distinzione fra comunità e società formulata da Tönnies, il sociologo contemporaneo Zygmunt Bauman, che analizza il concetto di comunità alla luce dei cambiamenti sociali e culturali nell'era della modernità liquida, caratterizzata dalla velocità del cambiamento e dall'incertezza. La frammentazione delle relazioni sociali si associa alla crisi delle comunità tradizionali, alla erosione dei legami comunitari ed al prevalere dell'individualismo. La solidarietà nelle società contemporanee è “debole” o “liquida”, sopraffatta e da un'attenzione crescente al soddisfacimento dei bisogni individuali. Alla frammentazione delle comunità tradizionali si accompagna l'emergere di nuove forme di comunità, meno stabili e significative di quelle tradizionali, basate su legami digitali e virtuali. Tra le opere nelle quali il sociologo polacco affronta il tema della comunità nell'era della modernità liquida v. in particolare *Voglia di comunità*, Roma-Bari, 2001; *Modernità liquida*, Roma-Bari, 2002; *Communitas. Uguali e diversi nella società liquida*, a cura di C. BORDONI, Reggio Emilia, 2013.

³⁶ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Torino, 1998. Sul tema v, anche il successivo lavoro *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, 2002.

Esposito rovescia il senso comune del concetto di “comunità” quale comune appartenenza: i membri di una comunità non sono uniti da una proprietà, dal fatto di possedere qualcosa che li accomuna, ma da un debito, da una mancanza che consiste nel donare qualcosa di sé agli altri. Avvalendosi dell’etimo latino *communitas*, e dell’idea di *munus* che ne compone la struttura semantica, perviene al significato opposto allo schema classico della comunità come bene comune, comune appartenenza: «il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o un’appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, che virtualmente già è, una mancanza»³⁷.

Se, da un lato, comune, («*commun, comun, common, Kommun*») è ciò che non è proprio; che comincia là dove il proprio finisce: *quod commune cum alio est desinit esse proprium* (Quint. inst., 7,3,24)³⁸, dall’altro, il termine *munus*, di cui l’aggettivo si compone, allude ad un momento di «reciprocità, o “mutualità” (*munus-mutuus*), del dare che consegna l’uno all’altro in un impegno, e diciamo pure in un giuramento, comune: *iurare communiam* o *communione* nel vincolo sacrale della *coniuratio*»³⁹, che attribuisce al termine «una valenza inedita rispetto alla classica bipolarità “pubblico”/ “privato”...»⁴⁰. Poiché *munus*, nel lessico latino, indica l’obbligo, il debito, ma anche il dono particolare, il dono «che si dà perché si deve dare e non si può non dare»⁴¹, che importa un debito ed un dovere, allora *communitas*

³⁷ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, cit., p. XVI.

³⁸ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, cit., p. XII.

³⁹ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, cit., p. XV: «il *munus* è l’obbligo che si è contratto nei confronti dell’altro e che sollecita una adeguata disobbligazione. La gratitudine che *esige* una nuova donazione» (p. XIV). Valorizza l’“ottica relazionale” nell’aggettivo *communis*, di cui analizza le occorrenze nelle testimonianze letterarie relative in particolare al regime delle acque pubbliche, E. CANGELOSI, *Pubblica e communis. Acqua, mondo romano e beni comuni*, Roma, 2014, p. 80 ss., per la quale la connotazione specifica della *communitas* da un punto di vista antropologico e linguistico quale insieme di uomini uniti da un legame di reciprocità conferisce una particolare rilevanza al concetto di scambio nei rapporti interni alla società e, per tale via, alla condivisione di alcune categorie di beni.

⁴⁰ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, cit., p. XV: «è qui che prende corpo l’ultima, e più caratterizzante, delle coppie oppostive che affianca o subentra alla alternativa pubblico/privato: vale a dire quella che mette a contrasto *communitas* e *immunitas*: se *communis* è colui che è tenuto all’espletamento di un ufficio – alla elargizione di una grazia – al contrario *immunis dicitur qui nullo fungitur officio* (P.F., 127,7) e può perciò restare *ingratus*. Può conservare integra la propria sostanza attraverso una *vacatio muneris*. Mentre la *communitas* è vincolata al sacrificio della *compensatio*, l’*immunitas* implica il beneficio della *dispensatio*. L’“immune” «non è semplicemente diverso dal “comune”, ma il suo opposto – ciò che lo svuota fino all’estinzione completa non solo dei suoi effetti, ma del suo medesimo presupposto» (p. XXIV).

⁴¹ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, cit., p. XIV.

non indica lo spazio “comune”, ma quello in cui gli uomini sono tenuti insieme da un onere, sono tenuti a condividere un dovere, un carico⁴², in cui dunque, per paradosso, l'unica cosa che accomuna i membri è quella di non avere nulla in comune.

L'analisi filosofica di Esposito, che giunge ad attribuire a tale categoria «un rilievo tanto marcato da poter essere assunta come chiave esplicativa dell'intero paradigma moderno»⁴³, consente, tra i tanti spunti, di individuare nel principio della reciprocità «l'elemento più interessante che l'aggettivo *communis* porta con sé: *cum-munis* implica responsabilità individuale e responsabilità collettiva, doveri reciproci, relazioni»⁴⁴. Se il *munus* fonda l'agire comunitario, la comunità non si caratterizza per l'appartenenza identitaria, ma per la reciprocità dell'obbligo, del dono: *communitas* è il dare ed il darsi, la rinuncia all'io e l'apertura all'altro.

Quelli appena accennati sono i principali rami di un'idea le cui radici profonde affondano proprio nella cultura romana e nel pensiero politico repubblicano di cui un interprete privilegiato fu proprio Cicerone. Muovere dalle manifestazioni attuali e multidisciplinari del concetto, invertendo la logica lineare del tempo, serve per verificare la profondità di questo pensiero e la sua perdurante utilità per far fronte alle questioni problematiche che la complessità dei fenomeni della modernità pone di fronte. Il ricorso alle strategie linguistiche e concettuali approntate dall'antichità per far affrontare temi che hanno un notevolissimo carattere di continuità con il presente, invita la ricerca storica a superare le barriere specialistiche, ed a riscoprirsi quale contenitore inesauribile di soluzioni e modelli ermeneutici.

La prospettiva linguistica adottata nei recenti studi sul tema della *communitas* ha dimostrato la sua utilità nel momento in cui, isolando i significanti e relativi significati, ha attribuito alla parola un dato perimetro semantico utilizzato quale premessa ontologica delle costruzioni concettuali via via elaborate nell'ambito delle diverse discipline.

⁴² R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, cit., p. XVI: «i soggetti della comunità sono uniti da un “dovere” - nel senso in cui si dice “ti devo qualcosa”, ma non “mi devi qualcosa” - che li rende non interamente padroni di se stessi».

⁴³ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, cit., p. XXIII.

⁴⁴ E. CANGELOSI, *Pubblica e communis. Acqua, mondo romano e beni comuni*, cit., p. 128.

Le suggestioni linguistiche legate alla *communitas* o all'aggettivo *communis* sono particolarmente intense se applicate alla locuzione *communis patria*, affiancata da Cicerone alla *germana patria*.

Se l'aggettivo *communis* rinvia alla nozione di *munus* come dono, fonte di obblighi reciproci tra i membri della *communitas*⁴⁵, allora la *patria* si qualifica *communis* in quanto, e nella misura in cui, possiede una vocazione relazionale e solidaristica - doveri reciproci e reciproca responsabilità - che rappresenta un profilo ulteriore rispetto a quello sociale e giuridico proprio della *societas*. La *communis patria* non importa solo, com'è nella concezione della *res publica*, la partecipazione e l'inclusione nella vita della città, ma anche quella reciprocità e mutualità - l'idea del "dono da dare" - che rappresenta un primo tassello verso l'universalità.

Questo condensato di dovere-debito-dono genera forme di solidarietà che appartengono geneticamente al tessuto sociale della comunità. Basti pensare alla solidarietà contenuta nella proprietà arcaica, nel *mancipium*, o alla stessa solidarietà che è sottesa alla organizzazione "comunitaria" che presiede al meccanismo di formazione delle decisioni politiche. Nei *comitia*, siano essi *curiata*, *centuriata* o *tributa*, la volontà del cittadino non si esprime in forma individuale, ma collettiva, ossia all'interno del gruppo sociale nel quale è inserito e che contribuisce, ciascuno con un peso diverso, alla formazione finale della volontà del gruppo come «vivente unità»⁴⁶. E sulla matrice collettiva delle decisioni politiche, che non sono frutto della somma di volontà individuali, ma dei gruppi organizzati

⁴⁵ La valenza del dono è stata descritta dall'antropologo francese M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1924), trad. di F. ZANNINO, Torino, 2002, che, individuando le caratteristiche fondamentali del dono nel "dare, ricevere, ricambiare", lo considera come un fatto sociale obbligatorio, un vincolo comunitario.

⁴⁶ U. COLI, s.v. *Civitas*, cit., p. 338: «per lo meno da quando è esistito l'ordinamento centuriato la somma dei cittadini in esso inquadrati è stata concepita come una vivente unità, il *populus*. Alla nozione astratta di *civitas* si è sovrapposta quella concreta di *populus*... Ciò ha reso più perspicua la personificazione, permettendo di attribuire una volontà all'ente (*populus iubet*) e contrapponendo nel modo più netto la collettività ai singoli». In generale, sui comizi e sul loro funzionamento v. G. GROSSO, *Lezioni di storia del diritto romano*⁵, cit., p. 207 ss. Sul rilievo della volontà politica del cittadino non in quanto soggetto di diritto, dotato di una autonoma capacità di diritto privato, ma quale componente dal gruppo sociale nel quale è inserito v. CL. NICOLET, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*³, cit., p. 275: «il cittadino, che sul piano della capacità giuridica civile è un'entità perfetta, non lo è sul piano della politico, In altri termini la *civitas* non risulta soltanto dall'addizione di individui uguali in termini di diritto, ma è costituita, propriamente parlando, da gruppi intermedi che sono i soli a potersi esprimere per contribuire all'espressione della volontà del popolo». Da ciò deriva che «il popolo romano, in quanto insieme di tutti i cittadini, esiste dunque come entità indipendentemente dall'esistenza di ciascuno dei suoi componenti» (p. 274).

per ordini e classi, Cicerone fonda, come noto, la fortuna del modello romano in confronto a quello greco. Richiamando una riflessione di Catone il Censore, l'Arpinate evidenzia la netta differenza tra il modello della *civitas Romana* e quello delle *civitates* greche: mentre in queste ultime la costituzione è frutto dell'ingegno di un solo legislatore, che con proprie *leges atque instituta* fonda la *polis*, come Minosse per Creta, Licurgo per Sparta e Teseo, Draconte, Solone e Clistene per Atene, a Roma, la *res publica* non sorge per l'ingegno di un uomo solo, ma grazie a quello di molti, né nel tempo di una vita, ma *saeculis et aetatibus* (Cic. *de re publ.* 2.1.2)⁴⁷. L'*auctoritas* della tradizione consolidata nel tempo, ed il popolo, quale insieme concreto dei cittadini, fondano la comunità politica, la *civitas* quale *constitutio populi*.

D'altronde, proprio l'elemento "comunitario" siccome strutturale all'etica pubblica⁴⁸ consente un ordinamento politico così organizzato in maniera diseguale entro la cornice del *census* e della *dignitas*⁴⁹, che importa un naturale bilanciamento dell'uguaglianza e della

⁴⁷Cic. *de re publ.* 2.1.2: *is dicere solebat ob hanc causam praestare nostrae civitatis statum ceteris civitatibus, quod in illis singuli fuissent fere quorum suam quisque rem publicam constituisset legibus atque institutis suis, ut Cretum Minos, Lacedaemoniorum Lycurgus, Atheniensium, quae persaepe commutata esset, tum Theseus tum Draco tum Solo tum Clisthenes tum multi alii, postremo exsanguem iam et iacentem doctus vir Phalereus sustentasset Demetrius, nostra autem res publica non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquot constituta saeculis et aetatibus. nam neque ullum ingenium tantum extitisse dicebat, ut quem res nulla fugeret quisquam aliquando fuisset, neque cuncta ingenia conlata in unum tantum posse uno tempore providere, ut omnia complecterentur sine rerum usu ac vetustate.*

⁴⁸ Il valore "etico" della convenzione posta a fondamento del consorzio civile e della legge è indagato nella complessità e storicità dei suoi profili da U. VINCENTI, *I fondamenti del diritto occidentale*, Bari, 2010, p. 33 ss., in un percorso che dalla classicità greco-romana giunge alla modernità occidentale attraverso i "paradigmi" della storia e le loro prospettive. Discutendo del concetto romano di libertà, F. SCHULZ, *I principi del diritto romano*, a cura di V. ARANGIO-RUIZ, Firenze, 1949, p. 140, evidenzia che «caratteristico della libertà romana è il fatto che l'amministrazione statale e comunale poggia largamente sull'iniziativa e sul sentimento civico dei cittadini ... Il vivace sentimento civico dei romani sa che l'interesse del singolo è legato indissolubilmente con quello dello Stato». Come sintetizza G. VALDITARA, *La familia all'origine della civitas: le basi della libertà dei Romani*, in *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna*, VIII, Napoli, 2007, p. 5765, «Roma è stata anche senso del dovere, capacità di subordinare gli interessi individuali a quelli comuni, sacrificio del singolo, controllo sulla vita privata di ciascun cittadino, idea del bene comune, ma questo fu tanto più vero, sentito e fecondo in quanto maturò in un terreno che aveva della libertà e della autonomia una concezione forte ed originaria. La consapevolezza dell'interesse dello stato era niente altro che la consapevolezza del proprio interesse personale. Quando venne a mancare una concezione alta di libertà e l'autonomia dei gruppi fu irrimediabilmente schiacciata, cadde anche l'idea forte del dovere e del bene comune».

⁴⁹ Se, da un lato, lo *status* di *civis*, decidendo dell'attribuzione della soggettività giuridica, realizza una sostanziale eguaglianza nel diritto e nella legge, dall'altro, si determina in concreto una profonda disuguaglianza politica nella misura in cui l'esercizio dei diritti e l'adempimento dei doveri connessi allo *status* di *civis* sono graduati in ragione della collocazione all'interno della comunità, effettuata, come noto, dai censori nelle solenni operazioni cui il cittadino si sottoponeva periodicamente, all'esito delle quali solo i più ricchi godevano del monopolio nell'accesso alla vita politica e, in cambio, sopportavano i maggiori oneri di servire nell'esercito e di contribuire alle spese pubbliche. Sulla differenziazione dei cittadini in base al *census*

differenza⁵⁰: l'uguaglianza vera e giusta è quella che attribuisce a ciascuno secondo il merito, che è censo, virtù, *dignitas*. Obbedisce insomma allo spirito del collettivo che su tutti i *cives*, solo i ricchi e virtuosi siano capaci di diritti e *munera* perché in concreto idonei ad operare per il benessere della collettività.

5. *Communitas* (*patria communis*) e *societas* rappresentano, dunque, le categorie attraverso le quali Cicerone rappresenta i modelli della organizzazione sociale e politica utilizzata da Roma. La dialettica tra *municipes* e *cives* è espressa attraverso i due binari della *germana patria*, il luogo di origine della stirpe, e della *patria communis Roma* (*de leg.* 2, 5); lo Stato, Roma *res publica*, è definito *societas hominum, coetus multitudinis coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (*de rep.* 1.25.39).

Roma *res publica* è dunque *societas iuris*, ma è anche *patria communis* rispetto ai *municipes*. Il senso di questa duplice qualificazione passa attraverso la diversa significazione di società e comunità.

La solidarietà che caratterizza la *communitas* quale condivisione di un *munus*, fondata su un'affiliazione condivisa, si affievolisce nella *societas* ove prevale il profilo della formalizzazione delle istituzioni politiche e della giuridicizzazione della organizzazione sociale capace di gestire la complessità.

Adottando una sorta di rappresentazione concentrica delle sfere sociali, già utilizzata nel *de officiis*⁵¹, Cicerone, secondo un modello espositivo dei *gradus societatis* mutuato dalla dottrina stoica dell'*οικείωσις*⁵², rappresenta il tessuto sociale dell'Italia repubblicana

la cui iscrizione è segno della integrazione del cittadino nella collettività v. CL. NICOLET, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*³, cit., p. 64 ss. Sulla *dignitas* rinvio ai rilievi ed alla bibliografia richiamata nel mio *Dignitas ed aequabilitas. Poteri e valori nella res publica romana*, in *IAH*, 11, 2019, p. 63 ss.

⁵⁰ Sui tre «valori di riferimento della *res publica* ciceroniana: uguaglianza, merito, differenza», v. G. VALDITARA, *Attualità del pensiero politico di Cicerone*, in F. SALERNO (a cura di), *Cicerone e la politica. Atti del convegno di Diritto romano, Arpino 29 gennaio 2004*, Napoli, 2004, p. 92. Per un inquadramento più generale delle questioni legate al tema della cittadinanza v. anche ID., *Civis Romanus sum*, Torino, 2018, su cui la rec. di F. MERCOGLIANO in *Index*, 47, 2019, p. 291 ss.

⁵¹ Cic. *de off.* 1.16.50-1.17.54, ove la società è rappresentata come «una piramide capovolta, o una serie di cerchi concentrici: i due estremi sono l'umanità intera e la famiglia, la cellula minima di cui il singolo individuo fa parte; fra questi estremi si situa lo stato, una istituzioni insieme naturale e storica»: M. BRETONI, *Storia del diritto romano*¹², Roma-Bari, 2008, p. 38 ed ivi, pp. 37 ss., sui «gradi della società umana», da Panezio a Cicerone.

⁵² Sulla dottrina stoica dell'*οικείωσις*, che ricostruiva la struttura del vivere sociale immaginando differenti cerchie (*κύκλοι*), concentriche, costruite intorno alla mente, e sulla riproduzione ciceroniana dei *gradus societatis*, v. R. FIORI, *La nozione di ius gentium nelle fonti di età repubblicana*, cit., p. 109 ss.

all'esito della guerra sociale: la comunità sembra porsi come il primo gradino della società, ne rappresenta la base.

Successivamente alla promulgazione nel 90 a.C. della *lex Iulia de civitate*, con la generalizzata municipalizzazione della penisola, il "cittadino romano" del municipio, che pure conserva, entro la propria organizzazione politica, proprie specificità culturali, la sua *societas*, è parte - e si sente parte - della *patria communis* Roma. La *communitas* rappresenta la costruzione ideologica che, accomunando nella diversità, garantisce la stabilità.

Roma *communis patria* esprime la condivisione della ideologia della *civitas*, il modello di città espresso dal mondo romano nel quale, come evidenzia Benveniste, il cittadino fonda la città, a differenza della prospettiva adottata nel mondo greco, dove è dalla *polis* che nasce il cittadino: «in greco *polis* denuncia ancora in epoca storica il senso di "fortezza, cittadella", come nota Tucidide... Si tratta quindi di un antico termine indoeuropeo, che ha assunto in greco - e solo in greco - il senso di "città" poi di "Stato". Le cose sono diverse in latino. Il nome di "città", *urbs*, è di origine sconosciuta; si è congetturato - senza prova comunque - che derivasse dall'etrusco. Il fatto è in ogni caso che *urbs*, designando la "città", non è correlativo del gr. *polis*, ma di *ástu*, di cui ricalca le sfumature di senso nei suoi derivati: *urbanus* "della città" (opposto a *rusticus* "della campagna"), da cui "fine, raffinato" sul modello del gr. *asteios*. Per corrispondere al greco *polis*, il latino ha il termine secondario *civitas*, che indica alla lettera l'insieme dei *cives* "concittadini". Ne segue che il rapporto che il latino stabilisce tra *civis* e *civitas* è l'inverso di quello che ci mostra il greco tra *polis* "città" e *polítês* "cittadini"»⁵³.

Questo diverso rapporto e approccio tra mondo greco e mondo latino appartiene al mito delle origini. Secondo la leggenda, i primi re, Cecrope ed Erittonio, addirittura per metà serpenti, creature terrestri, erano venuti direttamente dalla terra. Gli Ateniesi, dunque, consideravano sé stessi *autochthones*, ossia (ancora una volta) "venuti su dalla terra"⁵⁴.

⁵³ E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, *Economia, parentela, società*, cit., p. 281. Su tali questioni linguistiche e concettuali v. anche G. CRIFÒ, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Roma - Bari, 2000, p. 26 ss.; ID., s.v. *Cittadinanza*, in *Enc. dir.*, VII, Milano, 1960, p. 127 ss.

⁵⁴ Sull'autoctonia e sulla costruzione ateniese del concetto di cittadinanza, v. N. LORAU, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, introduzione a cura di L. FARANDA, traduzione di A. CARPI, Roma, 1998.

Se, dunque, ad Atene è la terra che produce gli uomini, a Roma sono gli uomini che producono la terra.

Nella rappresentazione del corretto rapporto etimologico che corre tra *civis* e *civitas*, proposta dal linguista francese, non è, dunque, *civis* che deriva da città, ma è la città che deriva per astrazione dal cittadino. *Civitas* «designa propriamente la qualità di cittadino e, collettivamente, l'insieme dei cittadini, la città stessa»⁵⁵. In una significazione che condensa nozioni sociali e valori di sentimento, *civis* gli appare «un termine cameratesco che implica la comunanza dell'*habitat* e dei diritti politici. Il senso autentico di *civis* non è “cittadino”, come vorrebbe una tradizione abitudinaria, ma “concittadino”. Molti usi antichi mostrano il valore di reciprocità che è inerente a *civis*, e che solo può rendere conto di *civitas* come nozione collettiva. Bisogna riconoscere in *civis* la designazione che si scambiavano, all'origine, i membri di un gruppo detentore dei diritti d'indigenato, in opposizione alle diverse varietà di “stranieri”, *hostes*, *peregrini*, *aduenae*... Si ristabilisce così il legame tra la “casa”, il cerchio della famiglia, got. *heiwa*, e il raggruppamento all'interno del quale l'uomo che ne fa parte è qualificato in quanto *civis*. Questa associazione ristretta fa nascere delle relazioni di amicizia ... Non solo questo accostamento è inattaccabile, ma, inoltre, esso illustra la natura propria dell'“amicizia” allo stadio antico delle società dette indoeuropee, in cui il sentimento non si separa da una coscienza viva dei gruppi e delle classi»⁵⁶.

Le occorrenze in cui il sostantivo *civis* è abbinato a un pronome possessivo (*civis meus*, *cives nostri*) attestano un valore relazionale del termine: il suo significato contiene una relazione, allude ad un fenomeno di reciprocità, mutualità, dipendenza. Di qui la proposta di tradurre *civis* con “mio con-cittadino”: *civis* è il cittadino “libero”⁵⁷ che vive nel rapporto con altri *cives*; *civitas* è il luogo “comune” in cui questa relazione si svolge. Il diritto, civile appunto, è la trama di questi rapporti, in antitesi al diritto pubblico, che è il diritto della *polis*, e non dei *polites*.

Il diverso approccio tra mondo latino e mondo greco è valorizzato anche da Claude Nicolet, nell'opera, ormai un classico della letteratura romanistica, nella quale lo storico

⁵⁵ E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, *Economia, parentela, società*, cit., p. 258.

⁵⁶ E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, *Economia, parentela, società*, cit., p. 258.

⁵⁷ Così anche A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris, 1959, p. 124, per il quale *civis*, strettamente correlato ai concetti di amicizia, ospitalità, famiglia, designa il membro libero di una città alla quale appartiene per la sua origine o per adozione.

francese analizza il contenuto quotidiano della cittadinanza romana e i modi in cui si esplicava la partecipazione nelle varie declinazioni, politica, militare, fiscale, elettorale e deliberativa.

Muovendo dal valore etimologico dei due termini, *polis* e *civitas*, Nicolet osserva che «mentre la parola greca equivalente (*politeia-polites*) è formata sulla parola *polis* (anticamente *ptolis*), che propriamente significa 'cittadella', il che implica che per i greci il cittadino è fondamentalmente l'abitante, la parola latina *civis* etimologicamente si riallaccia a parole indoeuropee che, come ci dice E. Benveniste, indicano l'idea di famiglia, di ospite ammesso nella famiglia, di amico. *Civis* è un termine che contiene l'idea di compagno: "propriamente significa non cittadino ma concittadino"»⁵⁸.

Anche Nicolet condivide il carattere comunitario della *civitas*, che si innesta su legami familiari, e che trova nel *ius civile* le sue regole ordinatrici. Significativo di questo legame tra *civitas* e famiglia è l'acquisto della cittadinanza da parte dello schiavo manomesso secondo le forme legali: egli diventa cittadino di pieno diritto «soltanto entrando in una famiglia ... quella del suo vecchio padrone e nuovo patrono, di cui prende il nome e adotta i culti. Allo stesso modo un individuo può entrare in una famiglia e può uscirne soltanto all'interno della comunità, e col suo consenso: l'adozione è un atto pubblico che riguarda l'insieme del corpo civico»⁵⁹.

Le suggestioni offerte dall'origine e dalla storia della parola *civitas* attribuiscono ad essa un rilievo anzitutto sociale e giuridico quale luogo che accomuna per lo svolgimento dei diritti e dei doveri: *civis* è colui che può essere ammesso alla condivisione di uno *status*.

Civitas non è il luogo fisico, delimitato da mura. La dimensione topografica della città è espressa dai termini *urbs*, che è lo spazio su cui insistono gli edifici, o *oppidum*, che è, invece, l'area delineata da mura e da fortificazioni⁶⁰.

⁵⁸ CL. NICOLET, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*³, cit., p. 32.

⁵⁹ CL. NICOLET, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*³, cit., p. 33.

⁶⁰ Il significato del termine *urbs* dovette occupare la riflessione giurisprudenziale riflessa in alcuni frammenti contenuti nel cinquantesimo libro dei Digesta, al titolo XVI sotto la rubrica "De verborum significatione". Si tratta di D. 50.16.239, Pomp. lib. sing. ench.: 6. "Urbs" ab urbo appellata est: urbare est aratro definire. Et Varus ait urbem appellari curvaturam aratri, quod in urbe condenda adhiberi solet. 7. "Oppidum" ab ope dicitur, quod eius rei causa moenia sint constituta. 8. "Territorium" est universitas agrorum intra fines cuiusque civitatis: quod ab eo dictum quidam aiunt, quod magistratus eius loci intra eos fines terrendi, id est summovendi ius habent; D. 50.16.87, Marc. 12 dig.: ut Alfenus ait, "urbs" est "Roma", quae muro cingeretur, "Roma" est etiam, qua continentia aedificia essent: nam Romam non muro tenus existimari ex consuetudine cotidiana posse intellegi, cum diceremus Romam

Nella legenda della fondazione di Roma, il rito del solco delimita il territorio urbano: lo spazio di terreno tracciato dall'aratro definisce il circuito della città da fondare e, al contempo, costruisce una unità organizzata collettiva. La dimensione spaziale della città definita dall'*urbs*, dall'attività di *aratro definire*, è esclusiva: mura e fortificazioni proteggono ciò che sta dentro, "escludono" ciò che sta fuori.

Civitas è dunque lo spazio della città, segna un perimetro non topografico - la città quale *urbs* - ma sociale e giuridico.

Da un punto di vista sociale, *civitas* è *communitas*, una relazione tra *cives* che, come ha dimostrato Benveniste, nella mutualità e reciprocità, creano la *civitas*.

Da un punto di vista giuridico, *civitas* è *societas*: il contenuto della relazione tra i *cives* è dato dai diritti dei e per i cittadini. La dimensione giuridica della *civitas* è appunto la cittadinanza, spazio comune per lo svolgimento dei diritti, statuto giuridico della comunità, rappresentazione giuridica di un rapporto sociale⁶¹.

Le diverse sfumature di significato che il termine assume nelle fonti⁶² non impediscono di individuare una costante semantica sottesa al termine *civitas*: essa è una *koinonia* di *cives* che condividono uno *status* giuridico. Il fondamento di siffatta istanza

nos ire, etiamsi extra urbem habitaremus; D. 50.16.2 pr., Paul. 1 ad ed.: "Urbis" appellatio muris, "Romae" autem continentibus aedificiis finitur, quod latius patet. Marcello e Paolo evidenziano come l'*urbs* Roma si definisce in relazione alla cinta muraria ed agli edifici che contiene. Pomponio fa derivare *urbs* da *urbum*: *urbare* significa *aratro definire*, cioè tracciare i confini con un solco d'aratro. Il giurista adrianeo richiama il rito di fondazione dell'*urbs* anche nel successivo paragrafo, dove ricorda il pensiero di Alfeno Varo, il quale aveva affermato chiamarsi *urbum* la curvatura dell'aratro utilizzato per tracciare il solco del pomerio dell'*urbs*. Viene dunque collegata l'etimologia di *oppidum* alla fortificazione delle mura: *oppidum ab ope dicitur*, poiché per ragione di difesa sono appunto costruite le mura, *moenia sint constituta*. *Territorium*, infine si definisce l'insieme delle campagne (*universitas agrorum*) che si trova dentro i confini (*intra fines*) della *civitas*. Per l'analisi di questi testi e dell'endiadi *urbs* Roma v. F. CASAVOLA, *Il concetto di «urbs Roma»: giuristi e imperatori romani*, in *Labeo*, 38, 1992, p. 20 ss.

⁶¹ La dimensione giuridica della *civitas* è evidente anzitutto nella circostanza che l'organizzazione del diritto a Roma si fonda sulla condizione di *cittadino*, che è indispensabile per partecipare alla vita della comunità e compiere gli atti dello *ius civile*. *Civis* è colui che ha la capacità giuridica, la quale spetta all'individuo non in quanto tale ma in quanto *civis*. Lo *status civitatis* decide dunque dell'individuo come soggetto di diritto, a cui solo - con esclusione degli stranieri - sono applicabili le norme del *ius civile*. Sulla cittadinanza nella dinamica di *status*, v. A. PALMA, *Civitas romana, civitas mundi. Saggio sulla cittadinanza romana*, Torino, 2020, p. 75 ss. Per una duplice significazione del termine - *civitas* come "complesso dei *cives*" e "condizione del *civis*" -, v. U. COLI, s.v. *Civitas*, cit., p. 338 ss. Sui tre diversi concetti rappresentati dall'espressione *civitas* (complesso dei *cives*; cittadinanza; territorio dello stato) v. G. LOMBARDI, *Su alcuni concetti del diritto pubblico romano: civitas, populus, res publica, status rei publicae*, in *Archivio giuridico*, quinta serie, vol. VI, fasc. 1, 1941, p. 192 ss.

⁶² Per i principali riferimenti delle fonti e della letteratura sul tema v. A. CALORE, *Cittadinanze nell'antica Roma*, Vol. I, *L'età regia*, Torino, 2018, p. 20 ss.

associativa - la *koinonía*, il *koinón* aristotelico⁶³ - è sociale, consiste in un dare/darsi. Il *consensus (iuris)* e la *communio (utilitatis)* convergono semanticamente ad esprimere l'unità della *multitudo* che si fa *civitas*. La *communio* è garanzia di coesione sociale tra le diverse componenti dei *cives* e dei *non cives*.

In quanto *koinonía* che nasce per effetto del progressivo amalgama tra diverse etnie, l'inclusione nella *civitas* prescinde dal dato etnico e geografico e si fonda sulla sola condivisione che fonda la *communitas*.

In questa idea dell'appartenenza ad una comunità che prescinde dalla purezza etnica risuona la leggenda relativa alla istituzione, da parte di Romolo, dell'*asylum* sul Campidoglio, nel quale poterono rifugiarsi tutti gli esuli delle città vicine, che vennero inseriti come *cives* nella comunità che si stava formando e venne loro concesso un appezzamento di terreno strappato ai nemici.

Come riferisce Livio, Romolo, al fine di incrementare la popolazione della nuova città da lui fondata, individuò un avvallamento *inter duos lucos*, tra l'*Arx* e il *Capitolium*, ed offrì, secondo l'antico accorgimento dei fondatori di città, tale luogo circondato da una siepe tra due boschi come *asylum* destinato ad accogliere una folla di gente di ogni provenienza e condizione, senza distinzione alcuna tra liberi e servi. Questo fu il primo nerbo dell'incipiente grandezza⁶⁴.

Roma, dunque, è presentata come comunità aperta, pronta a raccogliere il contributo di uomini di diverse origini, condizioni giuridiche e sociali. Romolo, infatti, non si limitò

⁶³ Sul concetto aristotelico di *koinonia politike* (Aristotele, *Politica*, 1.1252a1: «ogni stato è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene»), S. CATALDI, *La polis in Aristotele*, in M. INTRIERI, P. SINISCALCO, *La città. Frammenti di storia dall'antichità all'età contemporanea. Atti del Seminario di studi (Università della Calabria, 16-17 novembre 2011)*, Roma, 2013, p. 15 ss.; E. BERTI, *La nozione di società politica in Aristotele*, in M. MIGLIORI (a cura di), *Dibattito Etico e Politico in Grecia tra il V e il IV Secolo*, Napoli, 2000, p. 511 ss. Sulla *koinonia politike* greca e sull'equivalente latino di *societas civilis*, retroterra concettuale del modello sociologico di cittadinanza, v. P. MINDUS, *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*, cit., p. 204 e nt. 194. V. anche EAD., *Chi deve essere cittadino? La teoria della cittadinanza nella Politica di Aristotele*, in *Teoria politica*, 8, 2018, p. 105 ss.

⁶⁴ Liv. 1.8.4-6. Un riferimento all'*asylum* si trova anche in Plutarco, *Rom.* 9.2-3, secondo il quale esso precede la creazione del pomerio ed è attribuibile a Romolo e Remo, quale luogo sacro per i ribelli intitolato al dio Asilo, nel quale si accoglievano tutti. Dionigi di Alicarnasso 2.15.3-4 definisce l'*asylum* luogo sacro in ragione dell'accoglienza, «santuario per supplici, che, se avessero voluto, sarebbero stati resi partecipi della cittadinanza». Lo storico e retore greco vede lo scopo della fondazione dell'asilo romuleo sul Campidoglio nella sottrazione dei cittadini fuggiti dalla tirannide nelle loro città di origine. La figura di Romolo viene così nobilitata e, al contempo, si giustifica la presenza di schiavi nella originaria popolazione di Roma, che costituiva motivo di accusa nella storiografia greca.

a scavare il solco che doveva segnare il perimetro delle mura, ma, al centro del tracciato, scavò una fossa e ciascuno degli stranieri vi gettò dentro una zolla della propria terra d'origine affinché il suolo della futura Città risultasse da una vera e propria mistione di terre, quella del Lazio e quella nativa di ciascuno degli uomini che con lui si allearono⁶⁵.

Osserva Palma che «il gesto della mescolanza della terra è caratterizzato da una fortissima significatività (*Bedeutsamkeit*), in quanto, come ha scritto acutamente il Bettini: «creare la propria terra, costruirla, è quasi un atto di carattere cosmogonico, che va ben al di là delle pratiche usuali di fondazione. L'atto di rimescolare queste zolle portate da lontano rispecchia l'analogo rimescolamento di uomini venuti d'ogni luogo che Romolo raccoglie nell'*asylum* al momento di fondare la nuova città»⁶⁶.

Mentre ad Atene, la città di autoctoni, sono cittadini solo coloro che sono figli a loro volta di cittadini ateniesi, a Roma è sufficiente portare una zolla della terra d'origine. La politica romana sulla cittadinanza, riflessa nelle affermazioni ciceroniane sulla doppia patria, nasce in qualche modo dal mito della zolla di terra: i *municipes* hanno una patria di sangue, un luogo originario legato alla nascita ed alla famiglia, ed una patria comune, quella nella quale hanno fatto confluire la propria zolla.

Nella *civitas* ciceroniana, la *societas* quale insieme di *cives* che costituiscono la *res publica* partecipando alla vita politica della collettività, ha alla base una *communitas*, una comunanza fondata sull'accordo che significa reciprocità, socialità, concordia, equilibrio. L'unità dei *polites* (*politikè koinonia*) che li rende *communitas* identifica la città ed il suo contenuto.

Poiché la *communitas* fonda la *societas*, e senza la *communitas* la *societas* crollerebbe, *societas* e *communitas* si identificano.

Communitas e *societas* definiscono il senso della cittadinanza in età repubblicana. Essa è “spazio del diritto”, patria comune di tutti coloro che condividono il *ius* ed i valori che ad

⁶⁵ Liv. 1.13.5; Dion. 2.7.2-3; 2.35.6; 2.46.2.

⁶⁶ A. PALMA, *Civitas romana, civitas mundi. Saggio sulla cittadinanza romana*, cit., p. 5. Il saggio di M. BETTINI richiamato è *Homo sum. Esseri “umani” nel mondo antico*, Torino, 2019, p. 115. V. anche M. BETTINI, *Romolo. La città, la legge, l'inclusione*, Bologna, 2022. Sul tema v. anche G. VALDITARA, *L'immigrazione nell'antica Roma. Una questione attuale*, Soveria Mannelli, 2015.

esso sottesi, «luogo preferenziale per lo svolgimento dei diritti e dei doveri della nuova vita associata»⁶⁷.

Non può parlarsi a questo stadio di cittadinanza come “appartenenza”, qualcosa di corrispondente alla odierna nazionalità. Essa è uno *status*, cioè una posizione giuridica comprensiva di diritti e di doveri, che accomuna a prescindere dal vincolo etnico o di nascita⁶⁸.

Il *civis Romanus* gode di diritti ed è tenuto all'osservanza di precisi doveri, e la sua posizione si definisce non tanto in relazione al profilo politico della relazione verticale tra l'individuo ed il potere – giacché il potere risiedeva nei cittadini medesimi⁶⁹ –, quanto in relazione al profilo sociale del rapporto orizzontale tra gli individui-cittadini. I romani si sentivano cittadini e vivevano solo nella prospettiva di questo ruolo. Lo *status* di *civis* viene dunque vissuto nella prospettiva di un'etica pubblica per la quale il cittadino opera per l'attuazione dell'interesse comune e nell'ossequio delle leggi⁷⁰.

6. Con il passaggio dalla *res publica* all'impero si ridimensiona, come noto, il ruolo del *civis* e di conseguenza, la città, nella sua dimensione collettiva, regredisce, nel rapporto

⁶⁷ E. GABBA, *Dallo stato-città allo stato municipale*, cit., p. 709.

⁶⁸ Sulle nozioni di «cittadinanza» e di «nazione» nel loro sviluppo temporale v. L. GAGLIARDI, D. KREMER (a cura di), *Cittadinanza e nazione nella storia europea*, Milano, 2020.

⁶⁹ Manca, come noto, a questa fase, una nozione di Stato quale detentore della sovranità e garante dei cittadini, da questi distinto: il potere sovrano non è fuori della società, ma la città è la società ed in essa risiede il potere sovrano. Non vi è in altre parole, differenziazione tra pubblico e privato, tra Stato e società, poiché società civile e società politica coincidono e si identificano nella e con la città. Sulla impossibilità di impiegare per il mondo romano la moderna nozione di Stato ed i moderni schemi della statualità, v. anzitutto R. ORESTANO, *Il «problema delle persone giuridiche» in diritto romano*, I, Torino, 1968, p. 185 ss. Sul tema anche di P. CATALANO, *'Populus Romanus Quirites'*, Torino, 1974, p. 5 ss.; ID., *Diritto e persone*, I, Torino, 1990, p. 163 ss.; L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Storia di Roma tra diritto e potere*³, Bologna, 2021, p. 17 ss.

⁷⁰ Questo valore etico della cittadinanza quale spazio del diritto sembra ritornare nel significato sociologico precisato da THOMAS H. MARSHALL, che nel 1950 pubblicò l'ormai celebre studio *Cittadinanza e classe sociale* (trad. it. di P. MARANINI, Torino, 1976). Secondo il sociologo inglese, la cittadinanza è uno *status* che viene conferito a coloro che sono membri a pieno diritto di una comunità, e tutti coloro che posseggono questo *status* sono uguali rispetto ai diritti e ai doveri ad esso relativi. La cittadinanza marshalliana, dunque, si sostanzia in una pluralità di *status* – e, dunque, in un insieme di “diritti di cittadinanza” – da quelli civili, funzionali alla libertà individuale, a quelli politici relativi al diritto a partecipare all'esercizio del potere politico, fino a tutta una serie di diritti sociali –, che determinano una forma di uguaglianza umana fondamentale, derivante dall'esser tutti “membri a pieno diritto di una comunità. Nella vasta bibliografia sulla teoria marshalliana, v. G. ZINCONI, *Da sudditi a cittadini. Le vie dello stato e le vie della società civile*, Bologna, 1992; D. ZOLO, *La strategia della cittadinanza*, in D. ZOLO (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, 1994, p. 3 ss.; nonché, per un approccio critico, L. FERRAJOLI, *Iura paria. I fondamenti della democrazia costituzionale*, Napoli, 2017, p. 124 ss.

con la nuova figura politica del *princeps*, «da protagonista a mera comparsa»⁷¹. Sul *populus/res publica/communitas-societas* prevale ora l'imperatore, l'uno-persona fisica al quale «venivano riferite le relazioni giuridiche con le persone dei sudditi e con qualunque elemento dell'ordinamento stesso»⁷².

Il passaggio dalla realtà civica della *civitas* a quella ecumenica dell'impero è giuridicamente sanzionata dall'editto di Caracalla del 212 d.C.⁷³, per effetto del quale il diritto di Roma diventa anche ufficialmente il diritto dell'impero, e la sua universalità è riflessa nella espansione della sua influenza culturale, rafforzata dalla diffusione del latino nelle province orientali⁷⁴.

⁷¹ A. DI PORTO, *Res in usu publico e beni comuni. Il nodo della tutela*, Torino, 2013, p. 41, ed ivi, p. XIX, sulla conseguente alterazione della nozione originaria di *publicus*, che si svuota «progressivamente dall'idea di "comune"», perdendo quella dimensione collettiva, ossia inclusiva e partecipativa, che aveva in età repubblicana, nella quale l'imputazione soggettiva ed il profilo funzionale si confondevano nella prospettiva unificante del *populus* come tutti i cittadini. Sul punto v. anche L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Storia di Roma tra diritto e potere*³, cit., pp. 18 ss. Proprio in relazione alle travagliate vicende politiche che si aprono con i Gracchi e si concludono con Augusto, G. LOMBARDI, *Su alcuni concetti del diritto pubblico romano: civitas, populus, res publica, status rei publicae*, cit., p. 198, aveva evidenziato quanto, per effetto della progressiva generalizzazione, Roma aveva compiuto «un doloroso autosuperamento», preparandosi ad «essere anche costituzionalmente ciò che era già materialmente: non più *civitas* ma impero».

⁷² R. ORESTANO, *Il «problema delle persone giuridiche» in diritto romano*, I, cit., p. 279.

⁷³ Il tema ed i problemi interpretativi legati alla *Constitutio antoniniana* del 212 d.C. giustificano la grande mole di studi sul tema. Il papiro che ne riporta il testo in lingua greca (papiro di Giessen I, 40), forse una traduzione greca dell'editto, è mutilo e lacunoso. Pubblicato per la prima volta da P. M. MEYER nel 1910 (*Griechische Papyri im Museum des Oberhessischen Geschichtsvereins zu Giessen*, I, 2, Leipzig, 1910, p. 25 ss.; *Juristische Papyri: Erklärung von Urkunden zur Einführung in die juristische Papyruskunde*, Berlin, 1920, n. 1), e, successivamente, tra gli altri, anche da L. MITTEIS, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig-Berlin, 1912, *Chrest.*, n. 377, e da S. RICCOBONO, *FIRA I*², n. 88, è stato da ultimo esaminato da G. PURPURA *Constitutio Antoniniana de civitate (212 d.C.)*, in ID. (a cura di), *Revisione ed integrazione dei Fontes Iuris Romani Anteiustiniani (FIRA). Studi preparatori*, I, *Leges*, Torino, 2012, p. 695 ss.; *Il P. Giss. 40, I*, in *IAH*, 5, 2013, p. 73 ss. Tra i numerosi studi, v. V. MAROTTA, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.)*. Una sintesi, cit., p. 109 ss.; A. MASTINO, *Constitutio Antoniniana: la politica della cittadinanza di un imperatore africano*, in *BIDR*, 107, 2013, p. 37 ss.; C. CORBO, *Constitutio Antoniniana. Ius Philosophia Religio*, cit.; O. LICANDRO, *La Constitutio Antoniniana del 212 d.C. e il paradigma urbano. Una "diversa" lettura di P. Giessen 40.I*, in *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni italiane in Oriente*, 98, 2020, p. 467 ss.; A. PALMA, *Note in tema di cittadinanza romana e sovranità*, in *Koinonia* 38, 2014, p. 279 ss.; *Civitas Romana, civitas mundi. Saggio sulla cittadinanza romana*, cit., p. 14 ss.

⁷⁴ L'immagine della unitarietà del diritto prodotta dalla *Constitutio Antoniniana* è espressa dallo stile colossale delle terme di Caracalla: «nello stesso stile colossale delle terme di Caracalla si volle creare di colpo anche l'unità giuridica della nuova nazione». Così F. SCHULZ, *I principi del diritto romano*, cit., p. 117. Gli aspetti onomastici di questa teoria di governo sono analizzati da A. MASTINO, *Antonino Magno, la cittadinanza e l'impero universale*, in *Atti del II Seminario Internazionale di Studi storici. Da Roma alla terza Roma*, Roma, 1982, p. 559 ss. Altra e più complessa questione è quella relativa al rapporto tra il profilo politico e quello giuridico: tutti diventano cittadini, non esistono più peregrini. Ma la *civitas* universale non realizza una effettiva universalità giuridica per la evidente difficoltà di imporre ad un popolo il diritto romano, abrogando quello locale, che, anzi, finisce per influenzare il diritto romano. Il tema del rapporto tra diritto imperiale e diritto locale, affrontato per la prima volta da L. MITTEIS, nella sua celebre opera *Reichsrecht und Volksrecht in den*

Ulpiano, maestro di Modestino, esprime la nuova realtà giuridica dell'impero dopo che la Costituzione di Caracalla aveva reso tutti *cives Romani* attraverso la immedesimazione dell'*urbs Roma* all'*orbis Romanus*: *in orbe Romano qui sunt ex constitutione imperatoris Antonini cives Romani effecti sunt* (D. 1.5.17, Ulp. 22 ad ed.). *Urbs* e *Orbis* si identificano e la dimensione collettiva "comunitaria" sfuma in quella globale dell'impero.

Pure a fronte di questo ribaltamento di prospettiva - e nella distanza che corre tra la concessione della cittadinanza agli italici ed ai provinciali tutti -, l'immagine ciceroniana di Roma *communis patria* è ancora forte nei giuristi e viva nella mente di tutta la società se i giuristi severiani Callistrato e Modestino continuano ad impiegarla combinandola con l'altra idea, imposta dalla nuova realtà politica, del *princeps*, *unus pater patriae*.

Il risultato è una nuova rappresentazione sociale della città di Roma, *patria communis*, personificata nella figura del *princeps*, immagine concreta dello stato.

Discutendo della condanna alla pena della relegazione, Callistrato dice che chi è stato condannato non può sostare a Roma anche se la sentenza non contiene esplicitamente tale divieto, poiché Roma è *patria communis*, e non può sostare neppure in quella città nella quale il principe dimori o transiti perché possono contemplare il *princeps*, che è *pater patriae*, solo coloro che possono entrare in Roma⁷⁵.

Callistrato, dunque, applica la tradizionale concettualizzazione della *patria communis* alla nuova realtà imperiale nella quale il *princeps* si erge a *pater patriae*: Roma *communis patria* si estende oltre la realtà materiale dell'*urbs Roma* fin dove si trova il principe, *quia princeps pater patriae est*⁷⁶.

östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs. Mit Beitr. zur Kenntnis des griechischen Rechts und der spät-römischen Rechtsentwicklung, edita a Lipsia nel 1891, a proposito delle province orientali dell'Impero, è stato sviluppato ed approfondito avendo riguardo, da un lato, alla configurazione di questo rapporto successivamente alla *Constitutio Antoniniana*, e, dall'altro, alla misura dell'influenza dei diritti locali sul diritto romano. Per essenziali ragguagli sulla questione ed anche per gli i principali riferimenti bibliografici si rinvia a F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, IV², parte seconda, Napoli, 1975, p. 777 ss.; M. BREONE, *Storia del diritto romano*¹², cit., p. 443 ss.; M. TALAMANCA (dir.), *Lineamenti di storia del diritto romano*², cit., p. 520 ss.; L. DE GIOVANNI, *Istituzioni scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico*, Roma, 2007, p. 71 ss.; V. MAROTTA, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C). Una sintesi*, cit., p. 133 ss.

⁷⁵ D.48.22.18 pr., Call.6 cogn.: *relegatus morari non potest Romae, etsi id sententia comprehensum non est, quia communis patria est: neque in ea civitate, in qua moratur princeps vel per quam transit, iis enim solis permissum est principem intueri, qui Romam ingredi possunt, quia princeps pater patriae est.*

⁷⁶ Per l'analisi del passo v. F. CASAVOLA, *Il concetto di «urbs Roma»: giuristi e imperatori romani*, cit., p. 25 ss. Su Callistrato v. S. PULIATTI, *Callistratus. Opera*, Roma, 2020, p. 3 ss. e 15 con specifico riguardo al tema in discussione.

Superata l'ideologia della città stato, l'impero diventa geograficamente e politicamente un insieme di città, di cui Roma *urbs* è la capitale. Per effetto di questo cambiamento, comunità e società si scindono, e si afferma la prospettiva verticale della separazione governanti-governati che qualificherà la moderna idea di stato.

Nella figura del signore dell'impero si identificano i *cives* della città di Roma, personificata ed espressa attraverso la figura della patria comune.

In conseguenza di questo ribaltamento di prospettiva, la cittadinanza, spazio del diritto e perimetro dei diritti e delle prerogative che qualificano il cittadino e lo differenziano dallo straniero sottoposto al dominio di Roma, è svuotata della sua essenza. Tutti sono cittadini romani e sudditi dell'imperatore e la *civitas*, oramai universale, individua il corpo sociale: «il contenuto identitario della cittadinanza diventa molto debole e giunse quasi a stemperarsi in quell'idea – nata sotto il forte influsso della filosofia stoica – di cosmopolitismo che permette di considerare tutti gli uomini appartenenti a un'unica popolazione e di fare dell'umanità stessa un soggetto collettivo, titolare anche di propri beni, le famose *res communes omnium*, e tutelato dal diritto naturale, un diritto comune a tutti gli esseri viventi, persino agli animali»⁷⁷.

Ancora più efficacemente Modestino, allievo di Ulpiano, ultimo importante giurista romano dell'epoca classica nonché uno dei cinque giureconsulti indicati nella legge delle citazioni, scrive: *Roma communis nostra patria est* (D. 50.1.33, Mod. *lib. sing. de manumiss.*).

Il frammento apparteneva al *liber singularis de manumissionibus*, nel quale il giurista si occupava appunto delle manomissioni, e venne collocato dai Compilatori nel cinquantesimo libro al titolo primo, *ad municipalem et de incolis*.

Come evidente dalla rubrica, si affronta il tema della divisione della popolazione della città in cittadini legittimi e coloro i quali sono solo residenti e non possiedono la cittadinanza della città, con l'effetto di avere solo una limitata capacità di agire. La centralità di Roma, patria comune, consente di mantenere questa distinzione e sancisce la prevalenza del diritto romano su quello locale.

⁷⁷ P. LAMBRINI, *Riflessioni in tema di cittadinanza in Roma antica*, cit., p. 1085. L'incidenza sul diritto privato del carattere romano universale dell'impero è analizzata da F. SITZIA, *Romanità dell'impero: ius civile e ius gentium*, in *La nozione di "romano" tra cittadinanza e universalità*, Atti del II seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla terza Roma", Napoli, 1984, p. 263 ss.

L'impiego concettuale della immagine della patria comune in un giurista forse di origine provinciale⁷⁸, ed in un momento storico – III sec. d.C. – nel quale l'*urbs* era stata già giustapposta all'*orbis*, evidenzia la resistenza di un materiale retorico tradizionale, penetrato nell'impianto ideologico della società, ed il suo adattamento di fronte ad un cambiamento politico innegabilmente importante: la forma cittadina cede al posto allo stato territoriale, e Roma stessa «è ormai, come *civitas*, alla pari delle altre, e se ne distingue soltanto in relazione al fatto che si tratta della capitale dell'impero, ormai chiaramente sentito come uno stato territoriale, al di là della ideologia della città stato»⁷⁹.

L'immagine di Roma patria comune resiste e supera la contrapposizione tra le cittadinanze, romana e italica, romana e provinciale. Roma è l'anima universale e cosmopolita della città, è la "patria" sovraterritoriale, è "città" e "mondo", centro dello stato territoriale.

Che il ruolo di Roma come *communis patria* di tutti i popoli dell'Impero rappresenti un *topos* culturale, prima di prestarsi ad un impiego politico ed istituzionale, è all'evidenza attestato dal celebre *Elogio di Roma*, nel quale un giovane e brillante retore, Elio Aristide, intorno alla metà del II secolo d.C., celebra Roma *urbs* e *orbis*.

Greco dell'Asia minore⁸⁰, erede della civiltà Ateniese ma cittadino di quell'impero che aveva conquistato la Grecia incorporandone la ricca cultura, Elio Aristide esalta, secondo gli schemi retorici del genere encomiastico, Roma, "città" e allo stesso tempo "mondo", come il faro della civiltà, verso il quale tutti volgono naturalmente il proprio sguardo ammirato proprio per il suo modello culturale, per la ricchezza dei costumi e delle abitudini, la bontà delle istituzioni e del governo che le assegnano il primato al confronto con gli imperi del passato: tutto il mondo è per questa cittadinanza universale quasi

⁷⁸ Sul giurista v. G. VIARENGO, *Studi su Erennio Modestino. Profilo Biografici*, Torino, 2010; EAD., *Studi su Erennio Modestino. Metodologie e opere per l'insegnamento del diritto*, Torino, 2013.

⁷⁹ M. TALAMANCA, *Gli ordinamenti provinciali nella prospettiva dei giuristi tardo-classici*, in G.G. ARCHI (a cura di), *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-V sec. d.C.)*. Atti di un incontro tra storici e giuristi, Milano, 1976, p. 203. Critico rispetto al «*tòpos* del declino delle città nel quadro di uno «Stato» sempre più burocratico», V. MAROTTA, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.)*. Una sintesi, cit., p. 93.

⁸⁰ Il retore, nato in Misia, in Asia Minore, pronuncia l'elogio forse nel 144 d.C. - o nel 143 (CL. NICOLET, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*³, cit., p. 26; T. SPAGNUOLO VIGORITA, *Città e impero. Un seminario sul pluralismo cittadino nell'impero romano*, cit., p. 30), se non in una data diversa -, quando sull'impero regna Antonino Pio, figlio adottivo di Adriano e fondatore della dinastia antonina. Sul retore si rinvia a F. FONTANELLA (a cura di), *Elio Aristide, A Roma*, Pisa, 2007. V. anche P. DESIDERI, F. FONTANELLA (a cura di), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, Bologna, 2013.

un'unica città, un'unica casa e famiglia. L'Urbe si identifica con l'Orbe, terra e patria comune (*ásty koinón*) di tutti gli uomini.

Roma si presenta come il *koinòn ergasterion*, officina multiculturale, bacino di una rete densa e condivisa di uomini che mettono in comune le proprie specificità culturali, che Roma sintetizza e dei quali, in una dinamica centripeta, assurge a sintesi e simbolo. La ricchezza di Roma, frutto di un pluralismo culturale senza precedenti, la rende "unico principio" e "unica fine": «un impero delle città...una sorta di pluralismo culturale ed istituzionale che il lieve e fecondo primato di Roma non offusca, anzi favorisce»⁸¹.

Investito di una missione universale, l'impero romano diventa il paradigma dell'organizzazione politica ed istituzionale e della stessa civiltà, capace di garantire il consenso e la pace secondo uno schema che integra conquistatori e conquistati, "dividendo" le comunità non secondo la forza ma secondo quel merito che già Cicerone aveva additato quale criterio che fonda la differenza e giustifica la fortuna: «ma c'è una caratteristica che più di tutte merita di essere osservata ed ammirata, poiché al mondo non esiste niente di simile, ed è la grandezza dell'organizzazione politica e della sua concezione: avendo distinto in due parti tutti gli abitanti dell'impero - e dicendo impero ho detto tutta l'ecumene - ovunque avete reso partecipi della vita politica o addirittura facenti parte del vostro stesso popolo gli uomini migliori, più nobili e più potenti, mentre tutti gli altri li avete resi sudditi e sottoposti al vostro governo. Né il mare, né le enormi distanze di terre impediscono di essere cittadini romani, né, a questo riguardo, c'è più differenza tra l'Asia e l'Europa, ma tutte le opportunità sono a disposizione di tutti: nessuno che sia degno di posti di comando o di fiducia è infatti considerato uno straniero»⁸².

⁸¹ T. SPAGNUOLO VIGORITA, *Città e impero. Un seminario sul pluralismo cittadino nell'impero romano*, cit., p. 31: «di quest'impero di città i Romani si propongono come coordinatori, non dominatori, di ciascuna rispettando una sfera di autonomia paragonabile alla propria. Ed anche perché ciascuna è in certa misura partecipe del governo mondiale attraverso l'assimilazione ai Romani dei propri ceti superiori: qualunque abitante dell'impero, se colto, nobile, potente, può infatti aspirare ad essere ammesso alla cittadinanza romana ed anche ai suoi ordini superiori, quelli più direttamente impegnati nell'amministrazione della cosa pubblica».

⁸² Ael. Aristid., εἰς Ῥώμην, 60 (Elio Aristide, *A Roma*, traduzione e commento di F. FONTANELLA, introduzione di P. DESIDERI, Pisa, 2007). Nella riflessione ciceroniana l'assunzione del merito quale criterio regolatore della differenza è evidente solo considerando l'ideale della *aequabilitas* che sarebbe *iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis* (*de rep.* 1.27.43). L'eguaglianza dunque è tale solo ove distingua i meriti individuali.

La romanizzazione come consapevolezza di appartenenza alla romanità – che è una identità plurale – è condizione per il godimento del modello cittadino. La cittadinanza diventa lo snodo centrale di quel progetto ideologico e culturale sul quale si fonda la grandezza dell'impero romano⁸³.

La storia dell'impero romano appare così come la storia di una *communitas*, che fa della *communitas* il fondamento della globalità: un insieme di gruppi, anche geograficamente distanti, ma “cittadini” di un impero unico da punto di vista politico, in sentimento collettivo di orgogliosa identità ed in una visione comune di partecipazione al potere e di condivisione dei presupposti culturali e giuridici.

La peculiarità del progetto romano si coglie allora nella dimensione multidimensionale e circolare del concetto di cittadinanza, nel quale *societas* e *communitas* convergono a segnare una sintesi non limitata al profilo politico, ma esteso a quello giuridico, etico e culturale.

La misura in cui parole chiave del mondo antico si prestano ad una declinazione contemporanea esprime in ultimo il senso attuale dello studio e della riscoperta dei preziosi bacini testuali dell'antichità, nella convinzione che, com'è stato ben detto, «la storia aiuta a ritrovare le coordinate in un panorama sempre più difficile da decifrare, a prendere le distanze dal contingente, a ripercorrere il corso degli avvenimenti e a proiettarsi verso il futuro (...) Quella storica è la sola prospettiva dalla quale è possibile sviluppare un'analisi critica dell'esperienza giuridica, della cultura giuridica dominante e dell'evoluzione della giurisprudenza»⁸⁴.

⁸³ Come osserva P. LAMBRINI, *Riflessioni in tema di cittadinanza in Roma antica*, cit., p. 1084: «a monte della presunta meritocrazia, presupposto preliminare e fondamentale per la concessione della cittadinanza era l'integrazione nei valori identitari, una sufficiente “romanizzazione: veniva accolto chi avesse già acquisito in un certo grado la lingua, la cultura, la mentalità romane, anche se col tempo il contenuto identitario minimo richiesto si andrà riducendo».

⁸⁴ Così A. CERVATI, *A proposito dello studio del diritto costituzionale in una prospettiva storica e della comparazione tra ordinamenti giuridici*, in *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. I, Padova, 2000, p. 525.

Abstract

Il contributo si propone di analizzare il concetto di cittadinanza nel mondo romano attraverso tre parole considerate particolarmente significative: *patria, societas, communitas*. Il vocabolario delle fonti antiche consente non solo di illuminare il significato della cittadinanza, ma anche di verificare la resistenza di certi concetti, e, con loro, l'importanza dei bacini testuali ereditati dal mondo antico, anche nella cultura contemporanea.

The essay aims to analyze the concept of citizenship in the Roman world through three words considered particularly significant: *patria, societas, communitas*. The vocabulary of ancient sources allow us not only to illuminate the meaning of citizenship, but also to verify the resistance of some concepts, and, with them, the importance of the texts inherited from the ancient world, even in contemporary culture.

Keywords

Patria, societas, communitas

Reggio Calabria, giugno 2024