

NOMOS DELLA TERRA

Carl Schmitt (1888-1985) è uno dei più noti, ma anche dei più discussi, teorici tedeschi di diritto pubblico e internazionale. Il suo pensiero, le cui radici affondano nella religione cattolica, ma anche nel clima del nazismo, ruotò attorno alle questioni del potere, della violenza e dell'attuazione del diritto.

Schmitt attualmente viene considerato un “classico del pensiero politico” (Herfried Münkler), non ultimo per l'influenza esercitata sul diritto pubblico e sulla scienza del diritto nella prima Repubblica Federale Tedesca (per esempio riguardo al “voto di sfiducia costruttivo” e ai solidi vincoli posti in caso di modifica costituzionale).

In Italia, dopo un periodo di diffidenza dovuta ai suoi legami con il nazismo, il suo pensiero è ricorrentemente oggetto di attenzione, soprattutto con riferimento ai problemi giuridici e filosofico-politici della globalizzazione, alla crisi delle categorie giuridiche moderne, ai processi di transizione costituzionale.

Schmitt, nel saggio “Il nomos della terra”, testo considerato come summa del suo pensiero filosofico e giuridico, si occupa del Diritto internazionale, chiamato anche “diritto delle genti” (*ius gentium*), che è quella branca del diritto che regola la vita della comunità internazionale. Può essere definito come il diritto della Comunità degli Stati, quindi un diritto al di sopra di essi e dei loro ordinamenti interni. Il tema centrale del libro è il “tema dello spazio e della sovranità su di esso, unitamente alle forme di dominio e di conquista di nuovi spazi” che è visto come la chiave di lettura per la definizione del diritto internazionale.

Nella sua analisi, l'Autore sviluppa un'indagine sui rapporti di forza e di potenza tra gli Stati, cioè sui modi in cui sono state regolate le principali dispute tra Stati per il possesso del territorio e, in ultima istanza, sui rapporti tra l'uomo la terra e la sovranità su di essa. Egli distingue due periodi che hanno caratterizzato il diritto internazionale, cioè le guerre per il dominio della terra.

1) un **Diritto pre-globale**, che ignorava il mare, definiva sovranità e territorio attraverso l'occupazione di Terra inizialmente nelle prime comunità di uomini.

Fino all'affermarsi della prima “globalizzazione”, segnata dalla scoperta dell'America, il *Nomos* della Terra è un ordinamento giuridico (primordiale) pre-globale secondo cui è naturale ottenere la “terra” attraverso la forza per occupazione, per cui è legittimo condurre una guerra per conquistare sovranità e territorio. Il primo *nomos*, quello della terra, ha come soggetto lo stato concepito come una istituzione territoriale che interpreta e rappresenta l'unità politica di un popolo sulla base di un diritto non scritto e non codificato, ma che governa la storia dell'Europa continentale: il diritto di ogni popolo alla occupazione e divisione della sua terra.

Il *nomos* primordiale è dunque ciò che stabilisce tutti i rapporti tra i soggetti e la terra, il rapporto produttivo, la sua coltivazione, il suo ordine distributivo e la localizzazione di essa, il rapporto tra sovranità e territorio in un ordinamento che è il *nomos* (come dice Kant “ripartisce sul territorio il mio e il tuo”). Schmitt sostiene che il fatto che l'uomo tenda ad occupare il suo spazio e a darsi un ordinamento secondo la legge è l'inizio del *Nomos* per cui l'uomo smette di cacciare e di pescare, e di essere quindi nomade, e si insedia su un territorio stabilendo dei rapporti di forza ed affermando la sacralità della sfera dei diritti. In questo contesto al contendente che aspira al possesso della stessa terra non è riconosciuto uno stato di pari dignità, esso è un essere inferiore che accampa diritti di proprietà illegittimi e quindi una entità da eliminare con la guerra.

2) un **Diritto globale**, che si diffonde a partire dal 1492 con la scoperta del nuovo mondo, che da un lato amplia lo spazio a disposizione degli Stati, dall'altro tende a riequilibrare i rapporti di

forza tra gli stati, favorendo la considerazione di un nemico non come un essere inferiore, ma come semplice contendente.

Schmitt, dunque, definendo il nemico come *iustus*, apporta un ulteriore parametro da rispettare nello svolgimento della guerra per la conquista del territorio, la guerra quindi continua ad essere definita *iustum bellum* con l'aggiunta della considerazione del nemico in quanto *iustus hostis*. Rimane la legittimità della contesa bellica, tuttavia essa va mitigata da apposite regole, deve essere una *guerre en forme*, non una lotta barbara per la sopravvivenza.

A questo diritto, che rinnova e modernizza la concezione di possesso della terra, si oppone, però, un diritto diverso: quello del mare, che rimane l'unica superficie spaziale libera per tutti gli Stati e aperta al commercio, alla pesca e al libero esercizio della guerra marittima e del diritto di preda, senza preoccupazioni di vicinato o di confine geografico. Soggetto di questo diritto non è lo Stato ma la società. Il mare non è né territorio statale né coloniale e né zona occupabile pertanto rimane al di fuori di ogni ordinamento spaziale statale.

Non si può tacere, per capire a fondo il pensiero di Schmitt, che il suo saggio è stato scritto dopo la seconda guerra mondiale, conflitto in cui il concetto di *iustus hostis* suona come una tragica ironia di fronte ai campi di sterminio, e che non si può escludere che uno degli obiettivi del lavoro di Schmitt fosse anche un tentativo tardivo di giustificazione e presa di distanza dagli obbrobri a cui lui stesso aveva fornito (forse inconsapevolmente) un sostegno filosofico giuridico. L'amara conclusione a cui porta il pensiero di Schmitt è l'identificazione del secondo conflitto mondiale come un ritorno alla guerra pre-globale, con un nemico a cui viene negata l'appartenenza al genere umano, una sorta di razza animale da trattare di conseguenza.

Rimane difficilmente sopportabile che la posizione di Schmitt rappresenti più il tentativo di recuperare la tragedia dello sterminio nazista come *iustum bellum* nel senso pre-globale del diritto internazionale, piuttosto che una onesta ammissione della parte di responsabilità che un eminente filosofo del diritto nazista non può non aver condiviso.

Jan Patočka nasce il 1° giugno 1907 a Turnov, nella Boemia orientale.

Nel 1936 ottiene la libera docenza all'Università Carlo di Praga.

La sua vita è segnata dallo scontro con i totalitarismi del Novecento: prima contro gli occupanti nazisti; poi nuovamente dal 1949, quando, in seguito all'avvento in Cecoslovacchia di un regime satellite di quello sovietico, rifiuta di iscriversi al Partito comunista e gli viene preclusa buona parte dei diritti civili e politici.

Patočka continua ad ogni modo a tenere seminari privati, incentrando il suo impegno filosofico sulla storia della filosofia classica e pre-classica.

In prima linea nella difesa dei diritti umani, protagonista della "Primavera di Praga" del 1968, nel 1977 compare come primo firmatario di *Charta 77*, il movimento di opposizione democratica al governo filosovietico cecoslovacco. Un atto di coraggio che segna la fine di Jan Patočka: il 3 marzo 1977 viene arrestato e tradotto in commissariato. Non sopravvivrà agli interrogatori.

Dai seminari che Patočka continua a tenere in privato per tutta la vita, prendono forma i *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, pubblicati clandestinamente nel 1975. La dimensione "eretica" di questi scritti sta nella interpretazione della storicità dell'uomo come problematicità.

La caratterizzazione della storicità avviene, per Patočka, mediante la *problematicità*.

L'inizio della storia in senso proprio è l'esperienza greca della polis. In Grecia, infatti, prende il via un processo di interazione tra la sfera privata e la sfera pubblica, che permette l'espressione di

un desiderio di continuità capace, primo nella storia dell'occidente e del vicino oriente (ma forse dell'umanità), di superare lo stadio economico della *masserizia* (*domacnost* in ceco) per una nuova dimensione di *libera* espressione dell'attività umana.

In questo esercizio di libertà, però, c'è una componente inevitabile di conflittualità: non si tratta infatti di una condizione di tranquillità priva di passioni, bensì di uno scontro di soggettività. Nella sua libera e indipendente autodeterminazione la vita dell'uomo "si pone esplicitamente in rapporto con la memoria, con gli altri, con la vita insieme agli altri e negli altri".

In definitiva, la nascita dello Stato e quindi della *libertà* (anche della democrazia) sono un processo *storico*. E storicità implica consapevolezza della relatività della dimensione umana.

Questo principio di tolleranza è comune anche ad Erodoto, il cosiddetto "padre della storia", che in III,38 riporta, a sostegno ed esemplificazione di quel relativismo culturale che permea tutte le sue *Storie*, il celebre aneddoto dell'esperimento etnologico di Dario.

'Dario, durante il suo regno, mandò a chiamare i Greci che vivevano alla sua corte, e domandò loro a che prezzo sarebbero stati disponibili di cibarsi dei loro padri morti: ed essi risposero che non lo avrebbero fatto a nessun prezzo. In seguito Dario convocò quegli Indiani che vengono chiamati Callati, i quali mangiano i propri genitori, e in presenza dei Greci (che grazie a un interprete potevano capire quanto si diceva) chiese loro a che prezzo avrebbero accettato di bruciare i loro padri morti: ed essi con alte grida lo esortarono a non proferire empietà. Tanto potenti sono le usanze: e a me sembra che Pindaro avesse ragione quando affermava che "la consuetudine è regina di tutte le cose"'

(Erodoto, *Storie* III,38)

La testimonianza di Erodoto è sintomatica del mutamento che, per il tramite della sofistica, attraversa la Grecia classica e, nel particolare, l'Atene di Pericle. Inoltre, la sua stessa professione costringe lo storico di Alicarnasso a viaggiare di città in città e di popolazione in popolazione, portandolo ad elaborare questa forma di relativismo culturale e ad affermare le prime istanze cosmopolitiche dell'antichità.

Nel brano presentato, infatti, si nota non solo l'esistenza di differenze etnologiche tra i diversi popoli, ma piuttosto il dato notevole relativo al fatto che i Greci non cambierebbero i loro costumi con quelli dei Callati, così come questi ultimi non sostituirebbero le proprie usanze con quelle elleniche. Ma l'intuizione estremamente moderna di Erodoto è un'altra ancora: la totale assenza, nella sua narrazione, di giudizi di merito. La giustizia non risiede né nei costumi dei Greci né tantomeno in quelli dei Callati, poiché essa è tanto negli uni quanto negli altri, e il suo unico limite è il νόμος, quanto gli richiede la tradizione.

Quella da cui Erodoto ci parla è, dunque, per Patočka, l'epoca in cui ci si inizia a porre delle domande. La *domanda*, che si basa sulla presa di coscienza della problematicità, testimonia la ricerca di un nuovo *senso*, superiore in profondità all'ingenuità e all'immediatezza di quell'universo *naturale* pre-istorico generato dall'estasi e dall'entusiasmo di cui mito, religione e poesia sono manifestazione diretta. "La filosofia – afferma Patočka – parla a partire dalla problematicità verso la problematicità".

La domanda, il tentativo di dare un senso alla realtà, è l'essenza stessa della *libertà*, "che è sempre libertà di lasciare che quanto è sia quel che è e come è, ma sempre di nuovo e sempre più in profondità". La rivoluzione della vita *politica* nella sua forma originale è nel passaggio dalla soglia della "vita per la vita", tipico della società pre-istorica, all'aspirazione di una "vita nella libertà e per la libertà, intesa, cioè attivamente afferrata, come *possibile*".

Ed è proprio laddove si tenta di porre un limite a questa *possibilità* (l'esempio più vicino all'esperienza dell'autore appare inevitabilmente il confronto con le ideologie ed i regimi totalitaristi del Novecento) che la libertà viene violata.

“Lo spirito della polis è lo spirito dell’unità nella discordia e nella lotta” afferma Patočka, che chiama a sostegno della sua tesi Eraclito di Efeso e la sua dottrina dei contrari, secondo la quale la vita è lotta ed opposizione e la sua armonia risiede proprio in questo fatto, senza il quale non ci sarebbe l’essere. Polemos è dunque condizione determinante della *comunità*, quell’associazione degli uni contro gli altri che fornisce le coordinate socio-politiche del *polites*: “polemos, il lampo dell’essere che scaturisce dalla notte del mondo, lascia essere ogni singolo ente e gli permette di mostrarsi per quello che è”. In quest’ottica, origine della storia ed origine della filosofia trovano una spiegazione comune nel principio che ordina il mondo: polemos, appunto.

Libertà, problema, giustizia.