

Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato 3

Riccardo Cardilli Maria Floriana Corsi
Olivier Descamps Paul J. du Plessis
Roberto Fiori Paola Lambrini
Gianni Santucci Martin Josef Schermaier

a cura di
Roberto Fiori

Estratto

Jovene Editore
2008

ROBERTO FIORI

FIDES E BONA FIDES.
GERARCHIA SOCIALE E CATEGORIE GIURIDICHE*

1. *La fides arcaica.*

1.1. *Lo stato della dottrina.* – Negli ultimi anni è stata dedicata molta attenzione al tema della *bona fides* nel diritto romano, forse anche in conseguenza dello sviluppo avuto dalla corrispondente nozione civilistica nella dottrina e nella giurisprudenza. Tuttavia, benché sia unanimemente riconosciuto lo stretto rapporto esistente tra la buona fede del diritto classico e la *fides* arcaica, nell'analisi della prima non si è adeguatamente tenuto conto del ruolo e del significato della seconda¹. Io credo, al contrario, che per una corretta comprensione della *bona fides* – come di molti istituti del diritto classico – sia imprescindibile una analisi delle origini.

Partiamo dunque dalla natura e dalla funzione della *fides* arcaica.

Com'è noto, la dottrina ha fornito essenzialmente due soluzioni.

Secondo alcuni autori, essa coinciderebbe originariamente con il 'potere' di una parte sull'altra, e con la corrispondente subordinazione personale di quest'ultima; successivamente, il rapporto si sarebbe trasformato sino a ricomprendere anche la 'sottomissione virtuale' di chi presta la *fides*, attraverso il valore impegnativo della parola². E su que-

* Testo italiano della relazione tenuta il 22 febbraio 2008 presso l'Institut de droit romain dell'Université de Paris II, su invito del prof. Michel Humbert, che ringrazio nuovamente.

¹ Con l'eccezione di L. LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides*, Milano 1961.

² È questa la ricostruzione di LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides*, cit., spec. 133 ss., seguito da D. NÖRR, *Aspekte der römischen Völkerrechts. Die Bronzetafel von Alcántara*, München, 1989, 146 ss. Ad essa può avvicinarsi anche la lettura di G. VON

sto terreno – in un periodo di forte influenza, sulle discipline classiche, dell'etnologia – non sono mancate interpretazioni magiche della nozione, avvicinata a quella polinesiana di *mana*³ come potere magico del capo⁴ o come forza magica delle parole⁵.

Altri autori hanno concentrato la propria interpretazione solo sul rapporto tra *fides* e giuramento – forse anche condizionati dal fatto che le fonti (al più) tardo-repubblicane a noi pervenute, scomparsi gli istituti del diritto arcaico, mettevano in risalto soprattutto questa funzione⁶ – e hanno rappresentato la *fides* essenzialmente come principio di vincolatività della parola data⁷.

1.2. *Le funzioni della fides nelle fonti.* – A me sembra che non possano essere accolte né l'una né l'altra ricostruzione. Nelle fonti, la *fides* appare sostanzialmente in due funzioni.

BESELER, *Fides*, in *Atti del Congresso internazionale di diritto romano*, Roma, 1934, 135 ss., secondo il quale il significato originale di *fides* sarebbe 'Bindung': in un'età pre-giuridica le dispute si sarebbero risolte con la sottomissione fisica del vinto, che sarebbe stato appunto legato. Cfr. anche E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, 1976 (tit. or. *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Paris, 1969) 88.

³ A. MAGDELAIN, *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris, 1943, 125 ss.

⁴ A. PIGANIOL, *Venire in fidem*, in «RIDA», V, 1950, 345 ss.; C. GIOFFREDI, *Religione e diritto nella più antica esperienza romana (per la definizione del concetto di «ius»)*, in «SDHI», XX, 1954, 278; P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, Roma, 1959, 374 ss.

⁵ F. MAROI, *Contributi alla sociologia giuridica*, in *Scritti giuridici*, II, Milano, 1956, 784.

⁶ Cfr. ad es. Cic. *off.* 3, 111: *nullum enim vinculum ad adstringendam fidem iureiurando maiores artius esse voluerunt.*

⁷ F. SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlin, 1934, 151 ss.; W. KUNKEL, *Fides als schöpferisches Element im römischen Schuldrecht*, in *Festschrift P. Koschaker*, II, Weimar, 1939, 5; ID., *Über Schuld und Schaden in der Antike*, in *Scritti C. Ferrini*, III, Milano, 1948, 90 ss.; M. HORVAT, *Osservazioni sulla bona fides nel diritto romano obbligatorio*, in *Studi V. Arangio-Ruiz*, I, Napoli, 1953, 423 ss.; M. KASER, *Das römische Privatrecht*, I², München, 1971, 181; cfr. anche M. TALAMANCA, *La bona fides nei giuristi romani: 'Leerformeln' e valori dell'ordinamento*, in L. GAROFALO (a cura di), *Il ruolo della buona fede oggettiva nell'esperienza giuridica storica e contemporanea*. *Studi A. Burdese*, IV, Padova, 2003, 40 nt. 129. Paradossalmente, pur essendo lo studioso che più ha sottolineato il significato di *fides* come 'credito' (cfr. *infra*), anche G. FREYBURGER, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, 1986, spec. 319 ss., enfatizza, rispetto alle origini, un ruolo formale della *fides* come «respect absolu d'un règle ou d'un accord» (*ibid.*, 324).

a) In primo luogo, essa costituisce il parametro per relazioni codificate dai *mores* anche nel contenuto. Ne sono un esempio la *clientela*, i cui obblighi risultano fissati già in età antichissima, secondo le fonti all'epoca della fondazione della città⁸; o ancora le associazioni aristocratiche tra *gentiles* denominate *sodalitates*, costruite su un sistema di comportamenti di 'fedeltà' che in parte risale addirittura al passato indoeuropeo⁹. Si tratta di valenze 'tipiche' nelle quali i doveri delle parti non discendono solo dalle specifiche promesse, ma sono soprattutto codificati nella prassi e 'naturalmente' richiamati dal 'tipo' di rapporto¹⁰.

b) In secondo luogo, la *fides* consente la nascita di vincoli non codificati nel contenuto dai *mores*¹¹, attraverso l'adozione di uno strumento 'aperto' come il giuramento che permette di dar vita a un rapporto le cui regole sono dettate unicamente dai *verba* del giurante.

Ora, alla luce di queste risultanze, la seconda teoria (della 'parola data') appare insufficiente perché si basa su un'analisi incompleta dei testi. Ma neanche la prima risulta convincente, perché a ben vedere non solo nel giuramento, ma anche nei rapporti codificati dai *mores* non è dato ravvisare alcun 'potere': non ne dispone il *patronus* nei confronti dei *clientes*, il *princeps* della *sodalitas* nei confronti dei *sodales*, il *tutor* nei confronti del *pupillus*. In realtà la *fides* non è una nozione potestativa, e anzi proprio per questo la sua infrazione determina, nel diritto arcaico, una sanzione come la *sacratio*, che permette a chiunque – anche a soggetti sprovvisti di potere – di punire il colpevole¹².

Qual è, allora, il valore primo della nozione?

⁸ Dion. Hal. 2, 10, 1-3 (cfr. anche Plut. *Rom.* 13, 8). Sul problema storiografico della cd. 'costituzione di Romolo', la mia opinione è in R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, 1996, 180 s.

⁹ R. FIORI, *Sodales. Gefolgschaften e diritto di associazione in Roma arcaica (VIII-V sec. a.C.)*, in *Societas-Ius. Munuscula di allievi a F. Serrao*, Napoli, 1999, 99 ss.

¹⁰ Cfr., circa la derivazione *ex moribus* dei doveri fondati sulla *fides*, Gell. 5, 13, 2-6, nonché le altre fonti riportate in FIORI, *Homo sacer*, cit., 160 ss.

¹¹ Sui quali eventualmente si innestano gli specifici accordi dei singoli: per le *pactiones* nel rapporto di *sodalitas*, attestate in tab. 8, 27, mi sia permesso di rinviare a FIORI, *Sodales*, cit., 141 ss.

¹² Sulla *sacratio* come rimedio a 'vuoti di potere' cfr. FIORI, *Homo sacer*, cit., spec. 518 ss.

1.3. *La fides come 'credito' socio-giuridico.* – Un'analisi del vocabolario connesso alla nozione di *fides* è ai nostri fini estremamente significativa.

È stata da tempo riconosciuta la stretta relazione tra il sostantivo *fides* e il verbo *credo*¹³. Si tratta di termini del vocabolario giuridico-religioso antichissimi – soprattutto *credo*, che ricorre solo ai margini delle famiglie linguistiche indoeuropee, nelle lingue, cioè, dei popoli le cui migrazioni sono più antiche¹⁴ – riconducibili a due distinti radici (i.e. **kred-dhē-*, **bheidh-*) che nelle diverse lingue si sono per lo più conservate alternativamente¹⁵ ma che il latino ha mantenuto entrambe, attribuendo a *fides* il ruolo di sostantivo di *credo*. Sono infatti nozioni correlative: volendo spiegare la radice indoeuropea alla base del latino *credo*, dovremmo rendere l'espressione come 'compiere un atto di riconoscimento¹⁶ delle capacità o del ruolo dell'altro (eventualmente nell'attesa di una remunerazione)'. Non dunque un credo teologico, ma un atto che – nelle sue espressioni religiose – si esplica piuttosto nell'attribuzione di offerte alla divinità. In corrispondenza, lat. *fides* indica la capacità di un soggetto di ricevere un tale ricono-

¹³ Cfr., per quanto segue, A. ERNOUT, *Skr. 'çrad-dhā', lat. 'crēdō', irl. 'cretim'*, in *Mélanges S. Lévi*, Paris, 1911, 85 ss.; A. MEILLET, *Latin credo et fides*, in «Mémoires de la Société Linguistique», XXII, 1920, 215 ss.; A. WALDE - J. B. HOFMANN, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, I³, Heidelberg, 1954, 286 s.; BENVENISTE, *Vocabolario*, cit., 85 ss., 130 ss.; A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*⁴, Paris, 1979, 148 s.; G. DUMÉZIL, *Credo e fides*, in *Idee romane*, Genova, 1987, 47 ss. (ed. or. *Idées romaines*, Paris, 1969, rielaborazione di *Latin crēdō, arménien arit'; mots et légendes*, in «Revue de philologie», LXIV, 1938, 313 ss.) 47 ss.; J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I³, Tübingen-Basel, 1994, 117 e 580. Isolato A. PARIENTE, *Sobre la etimología de 'credere'*, in «SDHI», XIX, 1953, 340 s. (*crēdere* < **crēddere* < **crēt[ō]-dare*: 'dar en prestamo, dar prestado'). LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides*, cit., 160 s. fraintende le posizioni della dottrina e ipotizza una (in realtà inesistente) opposizione tra Meillet e Walde-Hofmann, dalla quale uscirebbe rafforzata la sua lettura di *fides* come 'potere'.

¹⁴ Secondo la nota teoria di J. VENDRYES, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, in «Mémoires de la Société Linguistique», XX, 1918, 3 ss.

¹⁵ In indo-iranico e celtico la prima (ved. *śraddhāḥ*, avest. *zrazdā*, airt. *cretim*, gall. *credaf*; i termini gall. *ffydd*, corn. *fyth*, bret. *feiz* sono derivati di lat. *fides*), in greco la seconda (πειθομαι, πίστις).

¹⁶ Al tempo stesso dichiarativo e costitutivo: è questo un 'credito' che si alimenta agli atti di 'fiducia'.

scimento (*fides mihi est apud aliquem* significa, letteralmente, ‘ho credito presso qualcuno’), che a volte – in determinate connessioni: per esempio *fidem facere*, *fidem habere alicui*, propriamente ‘riconoscere a qualcuno la *fides* che gli spetta’ – può indicare secondariamente l’atto di ‘fidarsi’¹⁷.

Il cristianesimo ha profondamente mutato il rapporto tra queste nozioni, e ciò naturalmente ha velato la nostra capacità di interpretarle correttamente. La correlatività tra *credo* e *fides* si è mantenuta, ma il termine ‘fede’ si è specializzato in senso religioso, sostituito, sul piano mondano, da ‘fiducia’¹⁸. Queste espressioni, tuttavia, enunciano solo il significato secondario della nozione di *fides* (l’atto di affidamento di un soggetto), mentre quello primario (la qualità dell’altro soggetto di ricevere la fiducia) è scomparso, sostituito – nel gioco di alternanze con *credo* – da ‘credito’ (o al limite da ‘affidabilità’). Per fare un esempio, laddove noi parliamo di ‘fede in Dio’, i romani dicono *fides deorum*: la *fides* ‘degli’ dèi, un loro attributo, una loro prerogativa. In ciò vediamo tutta la distanza che separa la religione romana dal cristianesimo: la prima è una religione ‘civile’, alla quale non ci si converte, ma che implica la partecipazione, in quanto membri della cittadinanza¹⁹, a un culto di divinità della cui esistenza non si dubita; il secondo, soprattutto alle origini, richiede invece una conversione individuale che è intesa come atto di fiducia, come *credere* nell’esistenza del Dio unico.

Nella cultura romana arcaica, la *fides* è insomma la qualità di un soggetto che appare ‘affidabile’ rispetto ai suoi comportamenti e alle sue parole. Còlto questo valore primario, comprendiamo meglio il rapporto spesso riscontrabile nei testi latini tra il termine *fides* e con-

¹⁷ I due valori sono riconosciuti ampiamente in dottrina: cfr. M. VOIGT, *Die Begriffe von fides* (1871), in *Das jus naturale aequum et bonum und jus gentium der Römer*, IV, Leipzig, 1875, 377 ss.; E. FRAENKEL, *Fides* in *Thesaurus linguae Latinae*, VI.1, Leipzig, 1913, 661 ss.; ID., *Zur Geschichte des Wortes ‘fides’*, in «RhM», LXXI, 1916, 187 ss.; R. HEINZE, *Fides*, in «Hermes», LXIV, 1929 = *Vom Geist des Römertums*, Berlin, 1938, 27; J. HELLEGOUARC’H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*², Paris, 1972, 33; FREYBURGER, *Fides*, cit., 37ss., 319 ss.

¹⁸ Ne è testimonianza la tarda sostituzione di *fidem habere* con *fidem adhibere*. FRAENKEL, *Fides*, cit., 686.

¹⁹ Il punto è affermato con grande chiarezza e semplicità in J. SCHEID, *La religione a Roma*⁴, Roma-Bari, 2001, 8.

cetti come quelli di *honor, decus, fama, dignitas*, ecc.²⁰. In una società classista come quella romana, l'affidabilità di un soggetto si lega alle sue condizioni economiche e sociali: l'*honestas* non è, se non secondariamente, l'onestà come qualità morale, bensì il comportamento conforme all'*honor*, ossia al rango del soggetto – un rango che naturalmente impone dei doveri etico-giuridici²¹. Questa prospettiva determina una coincidenza tra 'affidabilità' e 'stabilità'; una stabilità che non è solo costanza di comportamenti, ma anche rispetto della posizione che a ciascuno spetta nella gerarchia cosmica: la *gravitas* è la qualità che si alimenta alla *fides* per conservare la *maiestas*, ossia la giusta gerarchia tra gli *honores*²².

Tutto ciò implica, naturalmente, che maggiore è il rango, maggiore sarà il 'credito': cosicché la *fides* si caratterizza sin da età risalente²³ per essere un attributo soprattutto della classe dirigente, dei *boni* (*optimi, optimates*)²⁴, dei *sani* (*sanates*), dei *fortes*²⁵, dei *probi*²⁶ –

²⁰ HELLEGOUARC'H, *Vocabulaire*, cit., 362 ss.; FREYBURGER, *Fides*, cit., 41 ss.

²¹ HELLEGOUARC'H, *Vocabulaire*, cit., 387 s.; R. FIORI, *Materfamilias*, in «BIDR», XCVI-XCVII, 1993-1994, 480 ss.

²² Sul rapporto tra *gravitas, maiestas, honor e fides* mi sia permesso di rinviare a FIORI, *Homo sacer*, cit., 107 ss.

²³ Di *fortes, sanates e improbitas* parlano le XII tavole (cfr. *infra*, ntt. 25 e 31); la figura del *bonus vir* deve avere una storia molto antica, se davvero se ne possono scorgere le tracce nel vaso di Duenos del VII-VI sec. a.C. e nell'epiteto sostanzialmente coevo di *Iuppiter Optimus (Maximus)* (G. COLONNA, *Duenos*, in «Studi etruschi», XLVII, 1979, 169 s.).

²⁴ Sul rapporto *boni-optimi* e sull'etimologia (< *ops) nel senso di 'colui che possiede ricchezze' cfr. per tutti HELLEGOUARC'H, *Vocabulaire*, cit., 495 ss.

²⁵ Per l'equivalenza tra *boni, fortes e sani (sanates)*, cfr. *Fest. verb. sign. s.v. sanates* (LINDSAY, 474) (cfr. tab. 1, 5): *in XII (sc. tabulis) cautum est, ut idem iuris esset sanatibus quod forctibus, id est bonis* (cfr. *Fest. verb. sign. s.v. <sanates>* [LINDSAY, 426 e 428]; *Paul.-Fest. verb. sign. s.v. forctes* [LINDSAY, 74]: *forctes, frugi et bonus, sive validus, s.v. horctum forctum* [LINDSAY, 91]: *horctum et forctum pro bono dicebant*). *Sanates* non indica una categoria di 'rinsaviti' (rispetto all'alleanza con Roma) – come sostengono queste fonti con una paretimologia che interpreta l'espressione come sinonimo di *sanati* – ma esprimo, attraverso una formazione antica (*optimates - optimus, summates - summus, infimates - infimus, nostrates - noster*) l'appartenenza alla categoria dei *sani*.

²⁶ Per la sostanziale equivalenza di *boni e probi* cfr. per tutti Plaut. *Trin.* 272-273. *Probus* e *sanus* non avrebbero mai assunto, per HELLEGOUARC'H, *Vocabulaire*, cit., 495, un valore di categoria sociale: ma cfr. ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire*⁴, cit.,

denominazioni, queste, che sviluppano solo nel tempo un senso morale autonomo, ma che all'inizio indicano i ricchi e i potenti, caratterizzati in senso positivo, anche dal punto di vista etico-giuridico del rispetto dei *boni mores*, non diversamente dagli ἄγαθοί greci. Ciò non deve stupire: che i notabili siano maggiormente 'affidabili' discende sia dal fatto che possono garantire protezione e tutela in misura maggiore dei deboli, sia dall'essere meno condizionabili, così da avere maggiore *auctoritas*²⁷, sia infine dalla circostanza che – per così dire – *noblesse oblige*: il *bonus vir*, per restare 'affidabile' agli occhi del gruppo, per essere definito *constans* e *gravis*, deve comportarsi correttamente o diverrà *inconstans ac levis*, ossia inaffidabile²⁸.

L'inaffidabilità, la violazione della *fides*, trasforma il *bonus* e il *probus* in *malus et improbus*, in un paria che, non avendo alcun rango socio-giuridico, non ha credito e dunque *fides*²⁹: l'*homo malus* è *improbus*³⁰, non può più 'garantire con il proprio credito' (è questo il

537: *probus* < **pro-bho-s* 'qui pousse bien (ou droit)' (cfr. ved. *pra-bhú-h*, 'eminent, puissant').

²⁷ Cfr. Cic. *top.* 73: *persona autem non qualiscumque est testimoni pondus habet: ad fidem enim faciendam auctoritas quaeritur*. L'*auctoritas*, prosegue Cicerone, è attribuita da chi giudica e da chi compie l'*existimatio* (i censori) alle persone dotate di talento, di ricchezze, di età, di fortuna ecc. (anche se Cicerone seguendo la morale stoica, ravvisa l'*auctoritas* innanzi tutto nella *virtus*). Sono queste convinzioni radicate nella mentalità romana ben oltre l'età arcaica e repubblicana: cfr. Mod. 8 reg. D. 22, 5, 2: *in testimoniis autem dignitas fides mores gravitas examinanda est ...*; Call. 4 de cogn. D. 22, 5, 3 pr.: *testium fides diligenter examinanda est. ideoque in persona eorum exploranda erunt in primis condicio cuiusque, utrum quis decurio an plebeius sit: et an honestae et inculpatae vitae an vero notatus quis et reprehensibilis: an locuples uel egens sit, ut lucri causa quid facile admittat ...* Cfr., sui passi qui citati e in generale su questi problemi in relazione alla testimonianza, J. Ph. LÉVY, *Dignitas, gravitas, auctoritas testium*, in *Studi B. Biondi*, II, Milano, 1965, 27 ss.

²⁸ Cfr. Cic. *Sull.* 3, 10: *inconstans ac levis, nec testimonii fidem tribui convenit*.

²⁹ Il che non significa che le classi umili non abbiano una *fides*, ma che il loro 'credito' è minore di quello delle classi dominanti: nelle XII tavole (1, 4), si afferma che solo un ricco può garantire per un altro ricco, mentre chiunque può essere garante di un *proletarius*, ma con ciò si riconosce una *fides* (e dunque un ruolo) anche ai *proletarii*. Allo stesso modo, nel rapporto di clientela, anche il *cliens* ha, come si è detto, una propria *fides*, benché essa si atteggi nel senso di 'fedeltà', a fronte di una *fides* del *patronus* intesa come 'protezione, tutela'; e nel rapporto di *sodalitas* i *sodales* sono legati al capo dell'associazione da un rapporto di *fidelitas* (cfr. CIL, XIII, 1668).

³⁰ Cfr., oltre alle fonti citate di seguito, Plaut. *aul.* 213; Lucil. *sat.* 10, 4.

senso originario di *probare*³¹), gli è vietato di rendere o di chiedere testimonianza (*intestabilis*³²), perché questa testimonianza sarebbe essa stessa *mala et exsecranda*³³. In alcuni casi egli può addirittura essere ucciso legittimamente, come avviene per l'*addictus* – che può essere ucciso dal creditore – e per l'*homo sacer* – che può essere ucciso da chiunque³⁴. D'altronde, in una realtà come quella della Roma arcaica,

³¹ Tab. 8, 22 è stata interpretata da alcuni nel senso che *improbus* indicherebbe l'incapacità di essere testimone e *intestabilis* l'incapacità di invocare testimoni (cfr. per tutti Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 990 s. nt. 9; cfr. *ibid.*, 991 nt. 1, seguito da F. PRINGSHEIM, *Le témoignage dans la Grèce et Rome archaïque*, in «RIDA», VI, 1951, 170 s.), da altri ritenendo che *improbus* indichi in generale la sanzione della «impossibilità di fare o di ricevere prova», specificata da *intestabilis* come «non poter più fare, né ricevere testimonianza» (cfr. per tutti S. PEROZZI, *Istituzioni di diritto romano*, I, Roma, 1928, 543). In realtà è *probare* a venire da (*in*)*probus*, e non il contrario (cfr., pur in un contesto ormai slegato dai valori originari dei termini, Cic. *Caec.* 1, 3): poiché le testimonianze richiedevano una *fides*, solo i *probi* potevano testimoniare, cosicché la sanzione decemvirale va letta nel senso che chi manca ai doveri della testimonianza diviene *improbus* e dunque *intestabilis*, non potendo più né dare né ricevere testimonianza. Non a caso, nelle successive norme in materia (o nelle ripetizioni della regola decemvirale: la questione non è per noi interessante), quando il tessuto sociale entro cui si giustificava l'*improbitas* è mutato, resta solo l'*intestabilitas* (Ulp. 1 *ad Sab.* D. 28, 1, 18, 1; 56 *ad ed.* D. 47, 10, 5, 9; Arc. Char. *test.* D. 22, 5, 21 pr.). Su questi testi cfr. ora M. HUMBERT, *Intestabilis*, in *Fides humanitas ius. Studii L. Labruna*, IV, Napoli, 2007, 2543 ss.

³² Gell. 15, 13, 11 = tab. 8, 22 (FIRA, I, 62): *qui se sierit testarier libripensve fuerit, ni testimonium [fatiatur,] improbus intestabilisque esto*: chi manchi ai compiti derivanti dall'essere testimone o *libripens* (nella *mancipatio*) diviene *improbus* e *intestabilis*. Cfr. anche Gell. 7, 7, 3; Serv. auct. *Verg. Aen.* 4, 386; Inst. 2, 10, 6; la locuzione *improbus intestabilisque* ritorna in Sall. *bell. Iug.* 67, 3, per indicare il comandante che perde la *fama* per essere scappato incolume di fronte alla disfatta; in Liv. 23, 3, 1 ss. si descrive una rivolta della plebe di Capua contro il senato, che viene chiamato *improbus ac detestabilis*, e i singoli senatori *mali atque improbi*, in opposizione a *boni et iusti*. In dottrina, HUMBERT, *Intestabilis*, cit., 2543 ss.

³³ Cfr. Porph. in *Hor. serm.* 2, 3, 181 (HAUTHAL, II, 274), riportato nt. seg.

³⁴ Avevo proposto un accostamento tra *improbitas* e *sacratio* già in FIORI, *Homo sacer*, cit., 218 e nt. 88, soprattutto sulla base di Fest. *verb. sign.* s.v. *Sacer mons* (LINDSAY, 422 et 424): *ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet* (su cui cfr. anche *ibid.*, 48 nt. 100); Horat. *sat.* 2, 3, 179-181: *praeterea ne vos titillet gloria, iure / iurandi obstringam ambo: uter aedilis fueritve / vestrum praetor, is intestabilis et sacer esto*; Ps.-Act. *Hor. serm.* 2, 3, 181 (KELLER, II, 150): *intestabilis] periuri sic dicebantur tamquam sacri, hoc est obnoxii numini, per quod iuraverant. intestabiles appellabantur, quorum testimonium non valebat. sacer] exsecrabilis vel exsecrandus κατὰ ἀντίφρασιν et hoc secundum duodecim tabulas*; Porph. in *Hor. serm.* 2, 3, 181 (HAUTHAL, II, 274): *antiqui eos, quos in testamento nolebant admitti, 'intestabiles' vo-*

in cui la certezza dei rapporti giuridici dipende dalla loro ‘testificabilità’ e le attività negoziali e processuali poggiano in larga misura sull’eterogaranza, il possesso della *fides* è essenziale alla sopravvivenza del soggetto nel gruppo, mentre l’*improbitas* determina come effetto l’impossibilità di fornire prove o di invocare l’intervento di terzi a prova del proprio interesse, coincidendo sostanzialmente con la morte civile³⁵.

1.4. *La fides e la ‘parola data’*. – Dato questo valore ‘sociale’ della *fides*, il suo impiego nella costruzione di rapporti socio-giuridici riconosciuti dal gruppo al di là dei legami gentilizi e familiari (*clientela* e *sodalitas*) appare ovvio. Ma si chiarisce anche il legame tra *fides* e giuramento.

Il *ius iurandum* è infatti vincolante non perché la parola data (intesa come manifestazione di volontà del giurante) abbia valore in sé, ma perché essa deve essere informata – per usare le parole di Cicerone – alla *constantia* (nei giuramenti promissori) e alla *veritas* (nei giuramenti assertori)³⁶, ossia a qualità del *vir bonus* come persona ‘af-

*cabant, [detestabiles] scilicet, quorum testimonium malum et exsecrandum esset; Ps.-Acr. Hor. epod. 17, 6 (KELLER, I, 451): sacris autem detestabilibus. Da questi testi potrebbe desumersi una tradizione formulare e terminologica legata al rituale della *detestatio sacrorum*, nel quale forse venivano formalmente recisi i rapporti tra l’*homo sacer* e il gruppo (*ibid.*, 494), che aveva naturalmente anche l’effetto dell’*improbitas* e dell’*intestabilitas*. Mi sembra però impossibile dimostrare che ogni *improbitas* comportasse una *sacratio*, come implica la perfetta identità postulata da R. PESARESI, *Improbe factum. Riflessioni sulla provocatio ad populum*, in *Fides humanitas ius. Studii L. Labruna*, VI, Napoli 2007, 4197 s.: non vi è alcuna opposizione tra *probus* e *sacer* dal punto di vista della sacrificabilità (un significato di *probus* come «puro e quindi sacrificabile agli dei» non risulta da nessuna fonte – cfr. T. VESTERGAARD, *Probus*, in *Thesaurus linguae Latinae*, X.2, Stuttgart-Leipzig, 1998, 1483 ss. – e infatti l’a. non fornisce riscontri), né può sostenersi che lat. *improbus* derivi «dall’osco umbro, dunque da un contesto culturale in cui è attestata la pratica della *sacratio capitis*» (*ibid.*, 4198 nt. 63), come afferma l’a. fraintendendo ERNOUT - MEILLET, *Dictionnaire*⁴, cit., 537 (i quali si limitano a dire che la radice si trova anche nelle lingue italice, e anzi ipotizzano una diversa quantità vocalica originaria); peraltro, di regola in simili ipotesi il latino conserva la -f- intervocalica (cfr. ad es. lat. *rufus*), mentre qui, come mostra anche la corrispondenza con il vedico (cfr. *supra*, nt. 26), si tratta chiaramente di un regolare sviluppo i.e. -bh->osco-umbro -f- e lat. -b-.*

³⁵ Così, esattamente, MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., 991.

³⁶ Cfr. Cic. *off.* 1, 23: *fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*. Impiego qui la distinzione tra i due tipi di giura-

fidabile³⁷. Questa affidabilità è ormai piena, allorché scrive l'oratore, di valori esaltati dall'etica stoica. Ma occorre sempre ricordare – e lo si fa di rado – che nel pensiero romano, ancor più che in quello greco, le categorie filosofiche sono spesso intimamente legate al retaggio giuridico-religioso della cultura arcaica. E per comprendere davvero il rapporto tra *fides* e giuramento occorre ricordare che alle origini la *veritas* cui il *ius iurandum* deve essere informato non è una verità 'razionale', ma una verità 'cosmica': nel pensiero arcaico la verità è il principio di corrispondenza tra il detto (o il fatto) e il mondo ordinato secondo giustizia, al punto che le radici dei termini latini *verum* e *fides* ricorrono in altre lingue ad indicare il giuramento o il comportamento conforme all'ordine cosmico, e talora entrambi – basti pensare all'antico irlandese *fír*³⁸. Le parole e i comportamenti del *bonus vir* devono essere conformi al *verum*, perché la falsità è un atto caotico che mette in crisi l'ordine cosmico, su cui poggia anche lo *status* del giurante: l'unica conseguenza possibile, per la comunità, di

mento – verisimilmente estranea all'esperienza romana: cfr. FRAENKEL, *Fides*, cit., 687, sull'indifferenza tra *glauben* e *vertrauen* nel vocabolario della *fides* – in termini puramente descrittivi.

³⁷ Sul rapporto tra queste nozioni e il *vir bonus* cfr. HELLEGOUARC'H, *Vocabulaire*, cit., 265 ss., 283 ss.; G. FALCONE, *La 'vera philosophia' dei 'sacerdotes iuris'. Sulla raffigurazione ulpiana dei giuristi (D. 1.1.1.1)*, in «Annali Palermo», XLIX, 2004, 105 ss.

³⁸ Da i.e. **bheidh-* deriva non solo lat. *fides* e gr. *pístis*, ma anche alb. *bē* 'giuramento'; da i.e. **uer-* derivano lat. *verum*, ant. irl. *fír*; ant. isl. *várar* (pl.) 'giuramento', ant. ingl. *wær* 'fides, contratto', ted. *wahr* (ERNOUT - MEILLET, *Dictionnaire*⁴, cit., 233 e 727; POKORNY, *Wörterbuch*, cit., 117 e 1166). Cfr. però anche il rapporto etimologico tra ingl. *truth* (ant. ingl. *trēow*, *trēowð* 'verità' ma anche 'fides') e ted. *Treue* nonché, al di là delle etimologie, la nozione greca di ἀλήθεια, su cui per tutti (con particolare attenzione al passaggio dal pensiero mitico a quello filosofico) M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967. D'altronde, nelle altre culture indoeuropee 'marginali' (nel senso sopra indicato) come la latina, la stessa nozione di ordine cosmico può essere tradotta anche con 'appropriatezza, verità, giustizia': cfr. ant. irl. *cóir* (su cui per tutti D. POLI, *La 'interpretatio hibernica' del diritto*, in S. SCHIPANI - N. SCIOVETTO [a cura di], *Atti del convegno internazionale 'Il latino del diritto'*, Roma, 1994, 275 s.) e ved. *ṛtá-* / avest. *aša-* (su cui mi limito a rinviare a quanto scritto in FIORI, *Homo sacer*, cit., 91 s. nt. 108). Peraltro, non è questa una prospettiva solo indoeuropea: cfr. ad es. la nozione, fondamentale per la cultura egiziana, di *ma'at* (su cui per tutti J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, 2001).

non essere travolta dal disordine, è ‘separare’ (*sacrare*) il colpevole dal(l’ordine gerarchico del) gruppo³⁹.

In realtà, mentre il giuramento cristiano è un fatto essenzialmente individuale – nel senso che lo spergiuro determina *peccatum*, ossia mette in pericolo la salvezza dell’anima del giurante, e solo la sua – il giuramento romano è un fatto eminentemente sociale, così come – lo abbiamo appena ricordato – ‘sociale’ è la religione di Roma. In questo contesto, lo spergiuro non può interessare solo il giurante, perché coinvolge il mantenimento dell’ordine cosmico, ma al contrario riguarda tutto il gruppo nella misura in cui non provveda a recidere il legame con il colpevole. La stessa invocazione delle divinità nei giuramenti deve essere compresa in questo contesto: il giurante richiama la *fides* degli dèi a testimonianza e garanzia del proprio impegno, a corroborare la propria *fides*, né più né meno di quanto potrebbe fare chiedendo l’intervento di un garante o testimone umano, perché gli dèi sono essi stessi – benché a un livello gerarchico superiore – parte del cosmo ordinato. Cosicché l’offesa che lo spergiuro arreca agli dèi non deriva dalla menzogna in sé, ma dall’aver invocato la loro *fides*, la loro garanzia e testimonianza, e dall’aver conseguentemente violato l’ordine cosmico su cui poggia la *pax deorum*⁴⁰.

³⁹ Sulla *sacratio* dello spergiuro cfr. Horat. *sat.* 2, 3, 179-181; Ps.-Acr. *Hor. serm.* 2, 3, 181 (KELLER, II, 150), riportati *supra*, nt. 34, su cui FIORI, *Homo sacer*, cit., 225 ss. Gli argomenti con cui F. ZUCCOTTI, *Il giuramento in Grecia e nella Roma pagana: aspetti essenziali e linee di sviluppo*, in A. CALORE (a cura di), *Seminari di storia e di diritto*, II, Milano, 1998, 1 ss. (cfr. già ID., *In tema di sacertà*, in «Labeo» 44 [1998] 432 s. e 444 s.) contesta l’applicabilità di una simile sanzione al falso giuramento si fondano sulla ripetuta omissione delle fonti appena ricordate e su una analisi dei testi del tutto decontestualizzata: la frase *deorum iniuriae dis curae* (Tac. *ann.* 1, 73, 4), che per l’a. sarebbe una «regola generale» dell’ordinamento romano nel senso della non punibilità dello spergiuro nel diritto umano (ID., *Il giuramento*, cit., 41), è in realtà un’affermazione dell’imperatore Tiberio, strumentale all’impunità di due spergiuri, all’interno di una vicenda che Tacito giudica scandalosa. E nel principio *periuurii poena divina exitium, humana dedecus* (Cic. *leg.* 2, 9, 22) il *dedecus* è un riferimento alla nota censoria che in età tardo-repubblicana ha sostituito la *sacratio* arcaica (cfr., per spergiuro e nota censoria, Cic. *off.* 3, 111), così come anche nell’episodio riportato da Gell. 6, 18, 10-11.

⁴⁰ E in questo senso occorre intendere le formule arcaiche di giuramento in cui si invoca la punizione divina in caso di spergiuro, riportate ad es. da Paul.-Fest. *verb. sign.* s.v. *lapidem silicem* (LINDSAY, 102); Liv. 1, 24, 8; Polyb. 3, 25, 7-9, su cui cfr. per

Un sistema di valori che, peraltro, non è chiuso all'interno del gruppo romano ma viene proiettato anche nei rapporti internazionali, all'interno di quel che è stato chiamato il 'sistema sovranazionale romano'⁴¹. Nei rapporti pubblici con gli stranieri – nei *foedera*, nella *sponsio*, ma anche nell'*amicitia* o nell'*hospitium*⁴² – assume rilievo la *fides populi Romani*, che si alimenta alla 'stabilità' (*gravitas*)⁴³ e allo *status* gerarchico (*maiestas*) del popolo romano⁴⁴. Ma è interessante notare che, quando determina relazioni di *amicitia* e *hospitium* tra o con i singoli, parametro di riferimento diviene anche la qualifica di *bonus vir* (καλὸς καὶ ἀγαθός), che in iscrizioni del primo e secondo secolo avanti Cristo viene riconosciuta (o addirittura attribuita: il verbo è προσαγορεύω) ai legati⁴⁵ e allorché viene instaurato un rapporto di *amicitia*⁴⁶.

2. La bona fides.

2.1. *La genesi della bona fides.* – In un imprecisato momento storico, che possiamo collocare tra il IV e il III sec. a.C., dalla nozione di *fides* si enuclea quella di *bona fides*. Dico 'si enuclea' perché la *bona fi-*

tutti A. CALORE, *Per Iovem lapidem. Alle origini del giuramento*, Milano, 2000, 42 ss. (che tuttavia non può essere seguito rispetto alle conseguenze dello spergiuro: *ibid.*, 158 nt. 37).

⁴¹ P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, I, Torino, 1965.

⁴² FREYBURGER, *Fides*, cit., 177 ss.

⁴³ Cic. *Flacc.* 9.

⁴⁴ Proc. 8 *epist.* D. 49, 15, 7, 1 e FIORI, *Homo sacer*, cit., 162 ss.

⁴⁵ SC *de foedere cum Astypalaeensibus* (105 a.C.) (CIGr 2485; IG XII/3, 173; IGRR IV, 1028) lin. 3-4: ἄνδρα καλὸν καὶ ἀγαθὸν [παρὰ δήμου] καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ φίλου προσαγορεῦσαι; SC *de Narthaciensibus et Melithaensibus* (150 e 147 a.C.) (IG IX/2, 89; Syll. 674; GIRARD-SENN, 23 ss. n. 4) lin. 62-63: ἄνδρας καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς προσαγορεῦσαι (cfr. lin. 16-18 e 39-41); SC *de Stratonicensibus* (81 a.C.) (Syll. 523; Dittenberger, OGIS 441) lin. 68: ἄνδρας καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς προσαγορεῦσαι καὶ φίλους; Ios. Flav. *ant. Iud.* 13, 9, 2 (264) e 14, 8, 5 (146): ἄνδρες ἀγαθοί (F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, II², Napoli, 1973, 26 e nt. 24).

⁴⁶ SC *de Asclepiade Clazomenio sociisque* (78 a.C.) (CIL I² 588; IG XIV 951; GIRARD-SENN, 286 ss. n. 5; FIRA I 35) lin. 10-11: ἄνδρας καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς προσαγορεῦσαι καὶ φίλους προσ[αγορεῦσαι] (DE MARTINO, *Storia*, cit., II, 33 ss.; cfr. A. RAGGI, *Senatus consultum de Asclepiade Clazomenio sociisque*, in «ZPE», CXXXV, 2001, 73 ss.).

des non si sostituisce alla *fides*, ma costituisce una sua declinazione quasi unicamente nel contesto del diritto privato⁴⁷, e anzi nel solo ambito processuale dei *iudicia bonae fidei* – dai quali verisimilmente discende anche la cd. buona fede soggettiva⁴⁸ – essendo sostanzialmente una specificazione della nozione più antica⁴⁹.

Tra i due princìpi vi sono però indubbiamente delle differenze, e la prima diversità si manifesta già a livello terminologico nell'aggiunta – che non può certo definirsi tautologica⁵⁰ – al sostantivo *fides*, dell'attributo di *bona*.

Il dato, dopo quanto abbiamo sin qui detto, non può apparire casuale. Come si è visto, la nozione di *fides* si lega strettamente alla struttura gerarchica della società romana, il cui apice è costituito dai *boni*, che si autorappresentano – anche in sede giurisprudenziale, avendo il monopolio della elaborazione del diritto – come un modello di comportamento. Ciò non significa, naturalmente, che l'espressione *fides bona* possa essere tradotta come '*fides* aristocratica': come abbiamo visto, la *fides* è del *patronus* come del *cliens*, del potente come del povero, perché è una nozione – come quelle di *maiestas*, *gravitas*, *dignitas*, ecc. – essenzialmente relativa, che si definisce solo nella comparazione tra i diversi gradi della società. Significa, piuttosto, che la *fides* subisce una trasformazione coerente con il cambiamento della società di cui è espressione.

Finché i rapporti negoziali – e, in senso più lato, socio-economici – della Roma arcaica erano limitati alla sfera ristretta della comunità romana, dove lo *status* e dunque la *fides* di ogni soggetto

⁴⁷ È un po' forzato sostenere che la *bona fides* «non ricorre altrove nell'intera letteratura latina», se non nelle testimonianze relative alle formule, come sostiene LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides*, cit., 179 (il giudizio è parzialmente mitigato *ibid.*, nt. 34), benché nelle altre fonti siano usi effettivamente solo avverbiali: cfr. FRAENKEL, *Fides*, cit., 680 s.

⁴⁸ Che resta fuori dalla nostra indagine: chi scrive ritiene verisimile lo sviluppo prospettato da LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides*, cit., 209 ss.

⁴⁹ Ciò risulta con chiarezza, ad es., dal discorso di Cic. *off.* 3, 69 ss., nel quale si passa con disinvoltura da casi di *fides* a casi di *bona fides*, all'interno di un discorso unitario: cfr., per un'analisi più estesa, R. FIORI, *Ius civile, ius gentium, ius honorarium: il problema della 'rezezione' dei iudicia bonae fidei*, in «BIDR» CI-CII, 1998-1999, 192 ss.

⁵⁰ Così invece SCHULZ, *Prinzipien*, cit., 154: «eine tautologische Wortbildung».

erano noti, chiari e definiti, ciascuno impegnava la propria *fides* reale, effettiva. Quando però Roma si apre al confuso e mutevole mondo dei mercati e dei traffici internazionali, i rapporti si realizzano tra persone che – non appartenendo alla medesima comunità – non hanno contezza l'uno del 'credito' dell'altro. È possibile allora che la prassi commerciale abbia sviluppato, e che il pretore romano abbia adottato – ma è verisimile anche il contrario, così come è probabile che la novità sia stata introdotta, per il tramite del pretore, su impulso dei giuristi – un parametro oggettivo, astratto, desunto dall'esperienza romana ma imposto anche agli stranieri che avessero chiesto una tutela entro la *iurisdictio* del pretore romano.

Questo parametro astratto è una *fides* fittizia, convenzionale, svincolata dalla realtà concreta delle parti del rapporto, delle quali non si verifica – non può verificarsi – lo *status*, l'affidabilità: si richiama invece un paradigma comportamentale espresso dalla figura del *bonus vir*⁵¹.

2.2. *Bona fides e ius gentium*. – Qualora si consideri affidabile il quadro sin qui proposto, dovrà concludersi che la *bona fides* è strettamente legata alla tradizione del *ius*, costituendo nulla più che un parametro dell'*oportere* civilistico.

Si aprono allora due problemi.

Il primo riguarda il rapporto tra *bona fides* e *ius gentium*, e in particolare il significato dell'innovazione determinata dal processo formulare: perché la *bona fides*, pur essendo un istituto di *ius civile*, è tutelabile solo nelle *formulae* e non anche nelle *legis actiones*?

Il secondo problema, che al primo è connesso, riguarda la plausibilità della teoria maggioritaria di una origine pretoria dei *iudicia bonae fidei*.

Partiamo dalla prima questione.

La concezione romana del diritto – è stato rilevato spesso – non è 'positivistica'. Particolarmente nella prospettiva arcaica, il *ius* esiste a

⁵¹ Cfr. in questo senso già A. PERNICE, *Labeo. Römisches Privatrecht im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit*², II.1, Halle, 1895, 80 s.; H. KRÜGER, *Zur Geschichte der Entstehung der bonae fidei iudicia*, in «ZSS(RA)», XI, 1890, 177; LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides*, cit., 181; NÖRR, *Aspekte*, cit., 153.

prescindere dall'essere posto da un'autorità o dall'aver una tutela giuridica: esso trae origine dalla natura stessa delle cose, è una proiezione sul piano giuridico dell'ordine del mondo. Da ciò deriva che il *ius Quiritium* non coincide con 'il diritto', ma con quella parte del *ius* che è riservata ai cittadini romani: il fatto che le restanti regole di diritto non ricevano tutela dalle *legis actiones* non significa che non siano percepite dai romani come *ius*. I rapporti di *emere* e *vendere* o di *locare* e *conducere*, ad esempio, sono noti – sul piano economico – già in età arcaica⁵², benché nel *ius Quiritium* rilevino solo se versati in negozi che quest'ultimo riconosce, come la *traditio*, la *mancipatio* o la *sponsio*. Ciò però non esclude che un *emere* realizzato con uno straniero in modo informale non fosse percepito dai romani come atto giuridico, benché non tutelabile mediante le *legis actiones* – allo straniero comunque interdette.

In realtà, perché i romani potessero parlare di *ius gentium*, non era necessario attendere il processo formulare o addirittura il diritto pretorio: la concezione del *ius gentium* come parte del *ius civile* può senz'altro essere originaria. La novità rappresentata dal processo formulare non è dunque quella di aver 'creato' il *ius gentium*, ma di avergli attribuito per la prima volta una tutela nel processo romano. Ed è significativo il modo in cui questa tutela viene realizzata sul piano della tecnica formulare – almeno secondo quella che a me pare la ricostruzione più probabile⁵³.

⁵² L'uso decemvirale di *emere* per indicare ogni *alienatio* (Arist. fr. 67 LENEL = Pomp. 18 *ad Q. Muc. D.* 40, 7, 29, 1: ... *lex duodecim tabularum emptionis verbo omnem alienationem complexa videretur*; cfr. anche *tab. 7, 11* = Inst. 2, 1, 41 e *tab. 7, 12* = Tit. Ulp. 2, 4) doveva essere precedente le XII tavole, come mostra il suo uso nel composto *coemptio*. Nel testo decemvirale compariva con certezza anche il verbo *vendere* nella forma *venum dare*: cfr. *tab. 4, 2b* (= Gai. 1, 132): *si pater filium ter venum du[uit] filius a patre liber esto* (cfr. Gai. 4, 79; Tit. Ulp. 10, 1; nonché *tab. 3, 5* = Gell. 20, 1, 47: ... *trans Tiberim peregre venum ibant*). *Locare*, *merces*, *pretium* e *vendere* compaiono in *tab. 12, 1* (= Gai. 4, 28): *lege autem introducta est pignoris capio velut lege XII tabularum adversus eum, qui hostiam emisset nec pretium redderet; item adversus eum, qui mercedem non redderet pro eo iumento, quod quis ideo locasset, ut inde pecuniam acceptam in dapem, id est in sacrificium, impenderet*; sull'antichità di questi termini e sull'interpretazione del passo cfr. R. FIORI, *La definizione della locatio conductio. Giurisprudenza romana e tradizione romanistica*, Napoli, 1999, 14 ss.

⁵³ Per quel che segue, R. FIORI, *Ea res agatur. I due modelli del processo formulare repubblicano*, Milano, 2003.

Per dare protezione ai rapporti di *ius gentium* il pretore non crea – se non in casi marginali, che si spiegano altrimenti – *formulae in factum*, ma *formulae in ius* in cui il convenuto finge, in una *demonstratio* al *quod*, di confessare il debito, in quanto premette alla sua confessione una condizione negativa dell'accertamento, contenuta in una *praescriptio pro reo*. Se il giudice verifica la fondatezza della *praescriptio*, non si pronuncia sulla pretesa dell'attore, sostanzialmente assolvendo il convenuto. Se al contrario ne verifica l'infondatezza, la *confessio* vale *pro iudicato*, cosicché – se il rapporto riguarda parti romane – può seguire l'esecuzione civilistica anche senza l'instaurazione di una *legis actio* e anche prima della *lex Aebutia*.

Cosa significa tutto ciò? Che così come il *ius Quiritium* non ha un fondamento (solo) legislativo, ma anzi essenzialmente consuetudinario, mentre le *legis actiones* sono basate sulla *lex* – anche quelle predecemvirali come la *legis actio sacramenti* e la *manus iniectio*, che le Dodici Tavole hanno per così dire 'rifondato' –, allo stesso modo il *ius gentium* si fonda sui *mores*, ma viene tutelato da un processo che si basa sull'*imperium* del pretore: fino alla *lex Aebutia*, il processo formulare è interamente 'pretorio', e gli effetti civilistici si raggiungono solo attraverso le finzioni sopra ricordate; ma ciò non implica affatto che i rapporti da esso tutelati debbano essere tutti ricondotti al *ius honorarium*.

2.3. *Bona fides e ius honorarium*. – Queste considerazioni ci indirizzano verso il secondo problema.

Così come non è necessario pensare a una – non attestata – origine pretoria del *ius gentium*, allo stesso modo non c'è bisogno di ipotizzare un'origine pretoria dei *iudicia bonae fidei*.

Anche questa teoria non poggia su basi testuali certe. Anzi, come è noto, i testi dei giuristi romani nonché le formule a noi pervenute indirizzano senz'altro verso una natura civilistica dei *iudicia bonae fidei*. Eppure, com'è noto, almeno a partire dagli studi di Moriz Wlassak si è affermato che i rapporti rientranti in questa categoria sarebbero stati originariamente tutelati da formule *in factum*, nell'ambito del *ius honorarium*.

Wlassak pensava ad una successiva sostituzione di formule *in*

ius: una traccia del sistema scomparso sarebbe rimasta nelle formule *in factum* del deposito e della *negotiorum gestio*.

Altri autori (Max Kaser, Wolfgang Kunkel, André Magdelain e Franz Wieacker) hanno invece immaginato una vera e propria trasformazione delle formule, da pretorie a civili: infatti, si afferma, tutte le *actiones civiles* deriverebbero dalla *lex*, mentre i *iudicia bonae fidei* sarebbero – così viene interpretato un noto passaggio del *de officiis* di Cicerone (3, 61) – *iudicia sine lege*. Il pretore peregrino avrebbe trasformato il vincolo della *fides*, originariamente ‘etico’, in obbligo giuridico, determinando una contrapposizione tra il semplice *oportere* civilistico, detto *ex lege*, e l’*oportere* pretorio, detto *ex fide bona*. La ‘civilizzazione’ dei *iudicia bonae fidei* sarebbe invece frutto dell’opera dei *prudentes*, indirizzati – o, addirittura, tratti in inganno – dall’assenza di una clausola edittale e dalla presenza, invece, di un riferimento all’*oportere*: l’origine onoraria di quest’ultimo, denunciata dalla clausola *ex fide bona*, sarebbe stata infatti dimenticata dai giuristi perché risalente alla sfera più antica dell’attività del pretore⁵⁴.

In realtà, nei testi romani non è attestato alcun *oportere ex lege*: gli unici casi in cui l’espressione appare si riferiscono in generale a un dovere imposto dalla legge⁵⁵. E il passo di Cicerone da cui è tratta la

⁵⁴ M. WLASSAK, *Zur Geschichte der negotiorum gestio*, Jena, 1879, 153 ss.; cfr. anche ID., *Römische Prozessgesetze. Ein Beitrag zur Geschichte des Formularverfahrens*, II, Leipzig, 1891, 302 s. nt. 10; ID., *Actio*, in «RE» I.1, Stuttgart, 1893, 311; ID., *Die klassische Prozessformel: mit Beiträgen zur Kenntnis des Juristenberufes in der klassischen Zeit*, I, Wien-Leipzig, 1924, 22 nt. 44; ID., *Rechtshistorische Abhandlungen* (hrsg. E. Schönbauer), Wien, 1965, 75 s. M. KASER, *Mores maiorum und Gewohnheitsrecht*, in «ZSS(RA)», LIX, 1939, 52 ss., spec. 67 ss.; ID., *Die Anfänge der manumissio und das fiduziarisch gebundene Eigentum*, in «ZSS(RA)», LXI, 1941, 153 ss., spec. 181 ss.; ID., *Das altrömische Ius. Studien zur Rechtsvorstellung und Rechtsgeschichte der Römer*, Göttingen, 1949, 289 ss.; ID., in «ZSS(RA)», LXXI, 1954, 430 ss., spec. 436 ss.; ID., *Das römische Zivilprozessrecht*, München, 1966, 109 ss.; ID., *Das römische Privatrecht*, I², München, 1971, 202 s., 207, 485 s.; ID., *Ius honorarium und ius civile*, in «ZSS(RA)», CI, 1984, 30 ss., 83 ss.; M. KASER - K. HACKL, *Das römische Zivilprozessrecht*², München, 1996, 153 ss.; W. KUNKEL, *Fides als schöpferisches Element im römischen Schuldrecht*, in *Festschrift P. Koschaker*, Weimar, 1939, II, 1 ss.; A. MAGDELAIN, *Les actions civiles*, Paris, 1954, 42 ss.; F. WIEACKER, *Zur Ursprung der bonae fidei iudicia*, in «ZSS(RA)», LXXX, 1963, 1 ss. Per un’analisi di queste teorie cfr. FIORI, *Ius civile*, cit., 165 ss.

⁵⁵ FIORI, *Ius civile*, cit., 188 nt. 99.

definizione dei *iudicia bonae fidei* come *sine lege iudicia* intende dire tutt'altro, e cioè – parlando dell'introduzione delle *formulae de dolo* da parte di Aquilio Gallo – che già prima il *dolus malus* era punito *lege*, come nella *tutela* delle XII tavole e nella *circumscriptio* della *lex Laetoria*, e *sine lege*, nei *iudicia bonae fidei*⁵⁶. La contrapposizione di un *oportere ex lege* con l'*oportere ex fide bona* è dunque del tutto artificiosa, al punto che viene da chiedersi quali siano le ragioni storio-grafiche che hanno indotto gli interpreti a rappresentare la *fides* come un dovere etico, a inventare la categoria dell'*oportere ex lege*, e a ipotizzare l'origine pretoria dei *iudicia bonae fidei*.

A me sembra che queste ragioni debbano essere ricercate nella proiezione, sulla realtà antica, di prospettive e categorie moderne, soprattutto sulla base di tre fattori.

a) Il primo è la diversa idea di *fides* e di *credo* propugnata dal cristianesimo, cui abbiamo già accennato: l'attrazione della *fides* nella sfera della 'fede' ne ha enfatizzato i caratteri etici a scapito di quelli più propriamente giuridici.

b) Il secondo è il processo di graduale estromissione della *bona fides* dal *ius civile*. Già nell'esperienza romana, il venir meno del processo formulare aveva avvicinato la *bona fides* all'*aequitas*. Ma finché quest'ultima era considerata essa stessa principio di diritto, in quanto espressione di 'diritto naturale', la natura 'giuridica' della buona fede non veniva messa in dubbio. Qualcosa inizia a cambiare con il giusnaturalismo tedesco, allorché si afferma la separazione del diritto (positivo e naturale) dalla teologia morale, e soprattutto con la distinzione kantiana tra etica e diritto⁵⁷: quando poi il positivismo spo-

⁵⁶ Cic. *off.* 3, 61: *atque iste dolus malus et legibus erat vindicatus, ut tutela duodecim tabulis, circumscriptio adulescentium lege [P]laetoria et sine lege iudiciis, in quibus additur ex fide bona.*

⁵⁷ Per una visione sintetica di questi problemi, cfr. per tutti H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano, 1965 (ed. or. *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*⁴, Göttingen, 1962), 161 ss.; F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno con particolare riguardo alla Germania*, Milano, 1980 (ed. or. *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*², Göttingen, 1967), II, 1 ss.; e soprattutto G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, 1976, *passim*.

sta il diritto naturale dalla sfera del diritto a quella della morale, si afferma una nuova nozione – almeno per la tradizione civilistica: diverso sarebbe il discorso per l'*aequitas canonica* – di equità come correttivo dell'ordinamento e di buona fede come principio morale. A questa tendenza si accompagna una trasformazione, indotta dall'affermazione degli stati nazionali, del ruolo della legge, sempre più identificata con l'intero ordinamento positivo, per assecondare la volontà del legislatore a scapito della tradizione scientifica e del potere dei tribunali. Ciò ha determinato, soprattutto nella dottrina europea dell'Ottocento, una sostanziale svalutazione della buona fede, percepita come principio etico (equitativo) di correzione della legge⁵⁸.

c) Il terzo fattore è l'affermarsi, nella storia del diritto privato, dell'idea di contratto come 'accordo' – ma questo tema richiede una breve digressione.

2.4. *Bona fides e 'parola data'*. – È noto che a partire dal giusnaturalismo – sulla scorta di suggestioni canonistiche filtrate dalla Seconda Scolastica – il contratto ha perso sempre più le caratteristiche romane di 'modo' in cui nasce l'obbligazione, per assumere tratti quasi organicistici di 'sostanza' (si pensi alla dottrina dei *substantialia contractus*). In questo processo, che nei paesi tedeschi si esprime nella teoria del negozio giuridico, il cuore del contratto diviene la manifestazione di volontà, mentre l'obbligazione è solo una conseguenza eventuale – come mostra la possibilità, in alcuni ordinamenti come quello italiano, di un 'contratto a effetti reali'.

La volontà dei contraenti esprime, nel micro-ordinamento contrattuale, la sovranità manifestata, nel macro-ordinamento statale, dal legislatore. Il contratto tende a essere identificato con l'autonomia delle parti, e ciò, ideologicamente, non può che riflettersi in una marginalizzazione della buona fede o, per meglio dire, in una sua forzata identificazione con la fedeltà all'accordo a scapito di quell'altra funzione della *fides* come insieme di doveri 'tipici', impliciti nel rapporto,

⁵⁸ Per un quadro assai sintetico di questi processi rinvio a R. FIORI, *Storicità del diritto e problemi di metodo. L'esempio della buona fede oggettiva*, in L. GAROFALO (a cura di), *Scopi e metodi della storia del diritto e formazione del giurista europeo* (Atti Padova 2005), Napoli, 2007, 25 ss.

che avevamo ravvisato già nel diritto romano arcaico (§ 1.2). A questo esito si perviene particolarmente nel positivismo giuridico, e soprattutto in area tedesca, dove anche nel linguaggio comune la correttezza viene chiamata *Redlichkeit*, ‘fedeltà alla parola data’: si enfatizza, da un lato, il rapporto tra *bona fides* e *conventio* – che, come abbiamo visto, era presente, ma non assorbente, nelle fonti romane –, dall’altro l’opposizione tra *bona fides* e dolo – ridotto a ‘vizio della volontà’.

Questi esiti si riflettono sulla dottrina romanistica, anche in tempi recenti. È di qualche anno fa l’autorevole riproposizione della teoria che mira a ravvisare il nucleo primigenio e fondamentale della *bona fides* nel ‘rispetto della parola data’, ossia dell’accordo contrattuale: solo successivamente la riflessione giurisprudenziale vi avrebbe affiancato «il compito ... di correggere soluzioni non adeguate, di introdurre obblighi complementari»⁵⁹.

Si tratta evidentemente di una proiezione, sulla nozione più recente, della teoria che abbiamo già discusso rispetto alla *fides* arcaica⁶⁰; ma anche in questo caso non mi sembra vi siano adeguati riscontri nelle fonti.

Innanzitutto, come abbiamo visto (§ 1.2), la seconda funzione era già presente nella *fides*, cosicché è piuttosto improbabile che la *bona fides* l’abbia prima persa e poi recuperata.

Appare poi difficile enfatizzare il rapporto tra *bona fides* e consenso. I *iudicia bonae fidei* non sono circoscritti ai contratti consensuali, ma comprendono anche rapporti – come la *tutela* e la *negotiorum gestio*, alcune *obligationes re contractae*⁶¹, nonché (forse) i rap-

⁵⁹ TALAMANCA, *La bona fides nei giuristi romani*, cit., 1 ss. (la citazione è *ibid.*, 186). L’ipotesi, in forma assai più succinta, era già in SCHULZ, *Prinzipien*, cit., 151 ss.; HORVAT, *Osservazioni*, cit., 425 s.

⁶⁰ Il rapporto è chiaro in SCHULZ, *Prinzipien*, cit., 151 ss.; HORVAT, *Osservazioni*, cit., 425 s.; TALAMANCA, *La bona fides nei giuristi romani*, cit., 40 nt. 129.

⁶¹ Al riguardo, non mi sembra sufficiente sostenere che queste avrebbero avuto inizialmente una tutela estranea alla *bona fides*, mediante *formulae in factum* (TALAMANCA, *La bona fides nei giuristi romani*, cit., 61 ss.), perché occorrerebbe comunque spiegare la ragione per cui, a un dato momento, si sia ritenuto di tutelare anche queste con formule ispirate al principio della buona fede – ossia, secondo l’ipotesi qui criticata, al principio della vincolatività dell’accordo – senza trasformare il rapporto in consensuale.

porti tutelati mediante *actio rei uxoriae* ed altri ancora⁶² – nei quali il consenso non ha alcun ruolo costitutivo dell'*oportere* (*ex fide bona*).

Infine, è impossibile non notare che, nel lavoro compiuto dalla giurisprudenza per riconoscere una protezione ai contratti atipici, la *bona fides* non è mai richiamata dai giuristi⁶³, mentre è chiaro che – se davvero essa avesse determinato un vincolo obbligatorio fondato sulla prestazione del consenso e sulla conseguente necessità di rispettare la parola data – il suo ruolo non sarebbe stato indifferente: non solo perché avrebbe imposto di riconoscere immediata tutela ai contratti atipici, ma anche perché questi ultimi sarebbero stati costruiti come contratti consensuali, senza alcun bisogno di attendere – perché fosse concessa protezione dal pretore – l'esecuzione di una prestazione⁶⁴.

In realtà, tra la *bona fides* e il consenso non può esservi, in diritto romano, alcun rapporto privilegiato. Come abbiamo accennato sopra, la concezione romana del contratto è basata non sull'accordo, ma sul vincolo obbligatorio: è *contractus* – ricevendo tutela in via di azione – non ogni *pactum*, ma solo l'accordo che cada in un *oportere*

⁶² Sulla questione dell'elenco dei *iudicia bonae fidei* cfr. per tutti M. TALAMANCA, *Processo civile (diritto romano)*, in «ED», XXXVI, Milano, 1987, 64 nt. 457.

⁶³ Lo riconosce lo stesso TALAMANCA, *La bona fides nei giuristi romani*, cit., 53 ss. È bene chiarire che il problema è distinto dalla costruzione delle formule dell'*agere praescriptis verbis* (cui invece lo riconnette TALAMANCA, *op. cit.*, 59 s.), che pure costituiscono lo strumento più efficace per la tutela dei contratti atipici: è verosimile che queste formule fossero costruite con una grande varietà, ed è possibile che alcune contenessero riferimenti alla *bona fides* e altre no (condivisibile M. ARTNER, *Agere praescriptis verbis. Atypische Geschäftsinhalte und klassisches Formularverfahren*, Berlin, 2002, 51). Ad es., è estremamente difficile che la formula concessa in Lab. ad ed. fr. 98 LENEL = Pap. 8 *quaest.* D. 19, 5, 1, 1 – ipotesi in cui si discute quale modello negoziale di locazione sia stato adottato, ma non si mette in dubbio che il rapporto sia di locazione: cfr. FIORI, *La definizione della locatio conductio*, cit., 128 ss. – fosse priva di un *oportere ex fide bona*.

⁶⁴ Per superare questo ostacolo non basta affermare che il pretore e i giuristi avrebbero trovato nella tipicità contrattuale un limite alla portata del principio della buona fede, non riconoscendo carattere vincolante a qualsiasi assetto d'interessi su cui fosse caduto l'accordo delle parti (TALAMANCA, *La bona fides nei giuristi romani*, cit., 66 s.), perché il punto è proprio questo: per quale motivo, disponendo di una categoria come la buona fede, capace di dar vita a un *oportere* che si sostiene nascerebbe dal solo consenso, la tipicità contrattuale avrebbe resistito alla genesi di una categoria generale di contratto-accordo?

tipico. Pertanto ai fini dell'identificazione della categoria 'contratto' non rileva tanto la prestazione del consenso quanto l'obbligazione, che nasce non solo *consensu*, ma anche *re, verbis* o *litteris*.

2.5. *Bona fides* e 'natura del contratto'. – Per comprendere il valore della *bona fides* nel diritto romano occorre dunque guardare all'*obligatio*. Il contenuto dell'obbligazione è determinato sia dal *consensus* sia dalle regole del tipo (il *nomen contractus*), e la *bona fides* si riferisce non solo al primo, ma anche alle seconde: non è un caso che i giuristi medievali – che forse sul piano dogmatico restano i migliori interpreti del diritto romano – abbiano versato le principali regole dell'esecuzione del contratto secondo buona fede nella nozione di *natura contractus*.

È anzi proprio a queste regole che occorre ricondurre la novità della *bona fides* rispetto alla *fides* arcaica. La *bona fides*, infatti, operando in negozi informali, tende a enfatizzare la funzione della *fides* che sopra avevamo ricordato per prima (§ 1.2 *sub a*), ossia l'inserimento nel rapporto di tutti i doveri codificati dai *mores*, anche se non esplicitati nei *verba* dei contraenti. Infatti il convenuto, allorché nella *formula* accetta di pagare una somma corrispondente a tutto ciò che in virtù del rapporto si debba pagare *ex fide bona* (*quidquid ob eam rem dare facere oportet ex fide bona*), legittima il giudice a quantificare una somma diversa da quella che quest'ultimo avrebbe individuato sulla base del semplice *oportere*, direttamente discendente dal contenuto espresso del negozio.

La seconda funzione (§ 1.2 *sub b*), di rispetto dei *verba*, tende invece a restare radicata nella nozione arcaica di *fides*, trapelando solo in parte nel nuovo principio, allorché si rileva che la *bona fides* può dirsi osservata solo se si rispetta la *conventio* esistente tra le parti⁶⁵. Si spiega così perché un negozio tradizionalmente basato sulla *fides* come la *sponsio* non rientri tra i *iudicia bonae fidei*⁶⁶: il giudice non

⁶⁵ Iav. 11 *epist.* D. 19, 2, 21 e Ulp. 32 *ad ed.* D. 19, 1, 11, 1.

⁶⁶ Benché nella *lex Rubria de Gallia Cisalpina* (20, 27) la formula riporti un *oportere ex fide bona*: è questa, a mio avviso, una prova della persistenza del legame tra *fides* e *bona fides*, pur nelle distinzioni discusse in testo.

può integrare il rapporto con i doveri tipici del negozio quando il contenuto del contratto è interamente assorbito dai *verba*; questi dovranno essere rispettati in considerazione della *fides* che anima il rapporto, ma la valutazione dell'*oportere* non sarà *ex fide bona*.

3. *Fides, bona fides e strutture 'tipiche' nella società e nel diritto.*

Possiamo concludere.

La *fides* e la *bona fides* non sono categorie morali, né 'formule vuote' riempite di volta in volta con i valori che la società ritiene più rilevanti sul piano etico. Esse sono invece strettamente connesse con la struttura della società e con i suoi bisogni economico-sociali, così come filtrati dall'*interpretatio* dei giuristi. Il loro criterio di riferimento è sempre oggettivo: in età arcaica, il concreto *status* socio-giuridico delle parti del rapporto; successivamente un parametro astratto identificato con il *bonus vir*. Uno *status* concreto e un parametro astratto caratterizzati entrambi da una serie di obblighi socio-giuridici la cui elaborazione è affidata ai *prudentes* – dapprima i sacerdoti, poi i giuristi laici. Su queste basi, le due nozioni hanno sviluppato sin dalle origini una (apparentemente) duplice valenza: da un lato, il rispetto dell'accordo negoziale, dall'altro l'ossequio di tutte le regole implicitamente derivanti dalla natura del rapporto.

Inoltre, sono nozioni da sempre appartenenti al *ius civile*. La buona fede è oggi spesso presentata nei diritti contemporanei come una sorta di correttivo etico dell'ordinamento, e negli stessi termini è descritta dai romanisti. Al contrario, attraverso la *fides*, essa appartiene al più antico strato del *ius civile* romano, e anzi ci fa andare ancora più indietro nel tempo, alle concezioni della gerarchia elaborate dalle tradizioni giuridiche dei popoli indoeuropei.

Mi sembra che tutto ciò sia una dimostrazione del fatto che se, come credo, il diritto romano può aiutare a comprendere meglio i sistemi giuridici attuali, è altrettanto vero, e i romanisti spesso lo dimenticano, che il diritto classico è incomprensibile senza un'adeguata analisi dell'esperienza arcaica.

Scheda dettagliata
Catalogo SBN

Ricerca: BID=IT\ICCU\MOD\1506706

Scheda: 1/1

Livello bibliografico: Monografia

Tipo documento: Testo a stampa

Titolo:

{Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato} 3 / Riccardo Cardilli ... [et al.] ; a cura di Roberto Fiori

Pubblicazione:

Napoli : Jovene, 2008

Descrizione fisica:

VII, 332 p. ; 24 cm.

Numeri:

[ISBN] 88-243-1827-4

Fa parte di:

Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato / Riccardo Cardilli ... [et al.]

Lingua di pubblicazione:

ITALIANO

Paese di pubblicazione:

ITALIA

Codice identificativo:

IT\ICCU\MOD\1506706

Permalink:

<http://id.sbn.it/bid/MOD1506706>

Dove si trova:

B00036 - UBOIG - Biblioteca Giuridica Antonio Cicu - Alma Mater Studiorum - Università di Bologna - Bologna - BO

BS0210 - UBSEC - Biblioteca di Economia e Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Brescia - Brescia - BS

[P] CA0035 - CAGFG - Biblioteca del Distretto delle scienze sociali, economiche e giuridiche - Sezione scienze giuridiche - Università degli studi di Cagliari - Cagliari - CA

CN0265 - UTOUA - Biblioteca Universitaria Cuneese - Cuneo - CN

[P] FE0068 - UFESG - Biblioteca di Giurisprudenza dell'Università degli studi di Ferrara - Ferrara - FE

[P] FI0098 - CFICF - Biblioteca nazionale centrale - Firenze - FI

[P] FI0597 - SBTKE - Biblioteca di scienze sociali dell'Università degli studi di Firenze - Firenze - FI

FI0604 - SBTPG - Biblioteca del Centro studi per la storia del pensiero giuridico moderno - Firenze - FI

MI0190 - USMA6 - Biblioteca di Studi giuridici e umanistici - Milano - MI

MI1334 - USML1 - Biblioteca del Dipartimento di diritto privato e storia del diritto dell'Università degli studi di Milano - Milano - MI

MO0169 - MODUG - Biblioteca universitaria giuridica dell'Università degli studi di Modena e Reggio Emilia - Modena - MO

[P] NA0079 - NAPBN - Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III - Napoli - NA

PD0441 - PUV13 - Biblioteca del Dipartimento di storia e filosofia del diritto e diritto canonico dell'Università degli studi di Padova - Padova - PD

PR0076 - PARGF - Servizio biblioteca di giurisprudenza dell'Università degli studi di Parma - Parma - PR

PU0127 - URBAG - Biblioteca delle facoltà di Giurisprudenza e Scienze politiche dell'Università degli studi di Urbino - Urbino - PU

PV0295 - PAVU3 - Biblioteca della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Pavia - Pavia - PV

RC0140 - RCA87 - Biblioteca dell'area di Giurisprudenza ed Economia dell'Università

Mediterranea di Reggio Calabria - Reggio di Calabria - RC

[P] RM0267 - BVECR - Biblioteca nazionale centrale - Roma - RM

RM0731 - RMGCG - Biblioteca Centrale Giuridica - Roma - RM

RM0978 - RMSPR - Biblioteca interdipartimentale di scienze giuridiche-Sezione di diritto privato-Sapienza Università di Roma - Roma - RM

RM0980 - RMS21 - Biblioteca del Dipartimento di scienze giuridiche. Sezione di diritto
comparato dell'Università degli studi di Roma La Sapienza - Roma - RM
RM0981 - RMS32 - Biblioteca interdipartimentale di scienze giuridiche-Sezione di diritto
romano e dei diritti dell'oriente mediterraneo - Roma - RM
TE0045 - TERR3 - Biblioteca Polo Umanistico dell'Università degli studi di Teramo -
Teramo - TE
TO1203 - UTOBB - Biblioteca Norberto Bobbio dell'Università degli Studi di Torino -
Torino - TO