

Alessandro Campo<sup>1</sup>

## *Deconstructing Santi Romano*

### ABSTRACT

In this essay I will deal about some elements of Santi Romano's thought. In particular I will focus on his realist formalism and on his legal pluralism. Then I will reflect on Romano's concepts of reality and myth. These theoretical issues will be interpreted from a philosophical perspective, through the idea of the Institutional turn (Esposito). Moving from the debate between Foucault and Derrida about Descartes as a sort of *détour*, Romano's relationship with myth and his formalism will be reconsidered. Lastly, using the relationship between institution and myth and the one between theory and biography, I will try to reflect about Romano's pluralism from an unusual point of view.

### KEYWORDS

Santi Romano; myth; institution; Derrida; reality.

### INDICE

1. S. Romano *turn*. Formalismo realistico e pluralismo giuridico 2. La realtà nei *Frammenti di un dizionario giuridico* 3. Il S. Romano di Esposito (2): la perfetta immanenza 4. *Zona Cesarini* 5. Il mito nei *Frammenti di un dizionario giuridico* 6. *Détour* filosofico 7. S. Romano dopo il *détour* filosofico 8. *Détour* filosofico-giuridico 9. S. Romano dopo il *détour* filosofico-giuridico e conclusioni.

## 1. S. Romano *turn*. Formalismo realistico e pluralismo giuridico

Nel quadro di quello che recentemente Esposito ha definito *Institutional Turn*<sup>2</sup>, Santi Romano è un autore molto significativo, come testimoniano i numerosi studi sul suo conto e le riedizioni o traduzioni della sua opera.

Proprio secondo Esposito, Romano è il principale candidato per un oltrepasamento del paradigma teologico-politico schmittiano. Riprendendo proprio l'analisi del filosofo italiano, se Schmitt, pur superato l'originario *aut aut* tra normativismo e decisionismo, immagina un istituzionalismo sbilanciato sulla dimensione sovrana a discapito del pluralismo,<sup>3</sup> Romano guarda viceversa alla politica, ma dal punto di vista del diritto,

---

<sup>1</sup> Dottore di ricerca in *Diritti e Istituzioni*, alessandro.campo@unito.it

<sup>2</sup> Esposito 2020 (1): 26,

<sup>3</sup> *Ivi*: 27.

conferendo autonomia al giuridico, anziché aprirlo alla trascendenza del politico. Il giurista, per Romano, analizza la realtà “che è parsa tale all’ordinamento giuridico di cui egli è l’interprete e decisore”<sup>4</sup>. Ciò che, come mostrato da La Torre, sembra un’anticipazione della fortunata teoria hartiana<sup>5</sup> sul punto di vista interno, è secondo Esposito “un punto decisivo per penetrare nel dispositivo teoretico di Romano, relativo al carattere realistico del suo formalismo giuridico”<sup>6</sup>. Nella teoria romaniana, il diritto incorpora e financo produce il reale, non *ex nihilo*, ma *ex aliquo*. Il realismo è un elemento centrale del formalismo giuridico romaniano, all’interno del quale si hanno al contempo “la più rigorosa difesa dell’autonomia del diritto e la sua proiezione sull’intero campo dell’esperienza”<sup>7</sup>: un’ontologia giuridica contrapposta alla schmittiana ontologia politica. La logica romaniana consente altresì di includere nel giuridico il non-giuridico, in una dialettica temporale nella quale si attribuisce “al dopo la capacità di retroagire sul prima, recuperandolo *ex post* alla forma giuridica”<sup>8</sup>.

Come nota Gazzolo “in Romano è la stessa separazione tra fatto e diritto ad essere messa in discussione: propriamente, non c’è qualcosa come “il fatto dell’ordinamento”<sup>9</sup>, nel momento in cui l’ordinamento è sempre “giuridico”. Identificando fatto e diritto, si dà luogo alla “dimostrazione della perfetta autonomia del concetto di diritto e della sua suscettibilità di rinchiudersi e concludersi interamente in sé stesso”<sup>10</sup>. Non è vero dunque che il fatto fonda il diritto, tesi sostenibile solo a partire “dal preconetto che il diritto non possa cercarsi e rinvenirsi se non in una norma”. In altre parole, abbandonato l’approccio normativista, e aprendosi a una sorta di pangiuridismo, si supera la separazione tra fatto e diritto, tra un momento “pregiuridico” e uno “giuridico”<sup>11</sup>.

Proponendo l’esempio del diritto internazionale come esito conseguente a una organizzazione interstatale, Gazzolo dunque scrive che “Pur essendo il diritto internazionale il prodotto dell’esistenza dello Stato, senza di esso lo Stato non esisterebbe come realtà giuridica”, in una concezione nella quale “Non siamo distanti da quanto l’ultimo Romano affermerà in relazione al rapporto tra diritto e realtà: il diritto crea *ex novo* una realtà che non esisterebbe senza di esso, senza per questo voler dire che ciò avvenga *ex nihilo*”<sup>12</sup>, tema, come si anticipava, sottolineato da Esposito.

Utilizzando un altro schema logico “Proprio in quanto è ciò che l’ordinamento presuppone, il presupposto non è mai qualcosa che sia esterno ad esso: al contrario, è tale proprio e soltanto per l’ordinamento che lo qualifica e lo considera in questo modo”<sup>13</sup>. Come scrive Romano, “il procedimento con cui si forma uno Stato è, senza dubbio, pregiuridico; ma, quando lo Stato effettivamente ha vita, esso è già un ordinamento di diritto”<sup>14</sup>.

<sup>4</sup> Romano 2013 [1945]: 200.

<sup>5</sup> La Torre (1999): 123.

<sup>6</sup> Esposito 2020 (1): 28.

<sup>7</sup> *Ivi*: 28.

<sup>8</sup> *Ivi*: 29. Il rapporto tra prima e dopo è analizzato nell’opera di Patrick Nerhot, ma da una più radicale prospettiva fenomenologica che mette in questione la concezione della temporalità, tema che qui può essere solamente indicato. Cfr. ad esempio, Nerhot 2008.

<sup>9</sup> Gazzolo 2018: 117.

<sup>10</sup> *Ivi*: 117.

<sup>11</sup> *Ivi*: 118.

<sup>12</sup> Gazzolo 2018: 119.

<sup>13</sup> *Ivi*, 119.

<sup>14</sup> Romano 1945: 50.

Bisogna, in quest'ottica, dunque chiedersi *per chi* qualcosa è giuridico o meno. Come nota Esposito commentando un altro testo di Romano, la rivoluzione è sempre anti-giuridica ma rispetto "al diritto che vuole abbattere, non rispetto al diritto che essa può riuscire a costituire"<sup>15</sup>. Per un nuovo ordinamento eventualmente scaturito dalla rivoluzione, la rivoluzione sarà stata (e sempre sarà) giuridica<sup>16</sup>. Di più: lo stesso movimento rivoluzionario è un ordinamento giuridico. Esso è semplicemente contrapposto a quello statale. Questa attenzione alla prospettiva dimostra, sempre seguendo Esposito, il pluralismo giuridico di Romano, le cui valutazioni molto negative sul fenomeno rivoluzionario sono invece da ascrivere alla sfera della morale e della politica, che invece dovrebbe essere estranea, nel sistema romaniano, al diritto. Niente più che considerazioni personali dell'autore sarebbero dunque queste valutazioni le quali, in ogni modo, non cancellano un fondamentale lascito teoretico romaniano, quello appunto pluralistico.

Visto che si è evocato il tema del pluralismo giuridico nell'opera di Romano, giusto qui si ricorda che se esso è difeso da molti, tra cui i citati Esposito e Gazzolo, che pure istituisce una sofisticata differenza tra la pluralità e il pluralismo romaniano, cogliendo la possibilità di un doppio livello interpretativo, c'è anche chi, al contrario, ritiene che: "Per essere più espliciti, malgrado le concezioni da cui parte, considerate come innovative e, all'epoca, viste quasi come eretiche, Romano tende a privilegiare più ciò che è consolidato giuridicamente che il nuovo che si appresta a essere inserito in una futura qualificazione giuridica. Da qui discende anche una sorta di mai rifiutata vocazione "normativista"<sup>17</sup> da ciò deriva lo statualismo."

A proposito dello statalismo, si può anche pensare alla strumentalità del pluralismo romaniano: "Non è un caso che Bobbio abbia collocato la teoria di Santi Romano tra quelle 'integrazioniste' le quali, pur riconoscendo la natura composita della regolazione sociale, mirano ad allineare nell'orbita normativa dello Stato ogni 'corpo' che rivendichi forza normativa autonoma, riducendo al minimo la conflittualità e le tensioni disgregatrici. Il riconoscimento di soggettività diverse consente allo Stato di 'ri-statalizzarle', cioè di assorbirle traslandole nella semantica del suo sistema e vincolandole al suo codice di legalità: così, mentre apparentemente ne riconosce l'autonomia, esso in verità le incorpora e le domina" tanto da offrire una "versione statalista del pluralismo"<sup>18</sup>. La causa di siffatta strumentalità è, secondo questa analisi, da ascrivere non tanto al realismo concettuale quanto a ragioni di *realpolitik*: "D'altronde sarebbero chiare le preoccupazioni di Romano, la cui teoria "può essere interpretata come il coerente approdo di una riflessione originata non da preoccupazioni meramente speculative, ma dall'esigenza concreta di sistemare quegli istituti di diritto positivo che egli riteneva alla base dello Stato amministrativo"<sup>19</sup>.

A quest'ultima notazione, che richiama le considerazioni di Esposito su Romano e rivoluzione di cui *supra*, si potrebbe forse imputare un interesse eccessivo posto sulle intenzioni dell'autore, a discapito di una valutazione sulla sua teoria, ma non è certo

---

<sup>15</sup> Esposito 2020 (1): 30.

<sup>16</sup> Paolo Heritier tematizza la dinamica temporale, in specifico riferimento all' istituzione, nel suo testo su Ellul (Heritier 2001: 29 e ss.), proponendo un accostamento teologico al diritto cui qui si può solo rinviare.

<sup>17</sup> Tanzi 2004: 8.

<sup>18</sup> De Vanna 2018: 43.

<sup>19</sup> Pietropaoli 2017: 77

questa la sede per sviluppare il tema generalissimo del rapporto tra autore e opera. Ad ogni modo, ritornando al dominio squisitamente teorico, si abbandona qui il tema del rapporto tra monismo e pluralismo in Santi Romano, con il sospetto che esso possa essere declinato sbilanciandosi sull'uno o sull'altro, a seconda dell'angolo di prospettiva, eventualità questa che verrà ripresa più avanti.

## 2. La Realtà giuridica nei Frammenti di un dizionario giuridico.

Mi interessa ora soffermarmi sulla, altrettanto problematica, concezione della realtà giuridica, che Romano affronta in particolar modo nel suo *Dizionario giuridico*. Proprio a partire dalla questione della realtà penso che si possa svolgere qualche considerazione critica su quanto detto finora a proposito di formalismo realistico romaniano.

Secondo Olivari, autore di un testo in cui Santo Romano è presentato come ontologo del diritto<sup>20</sup>, si assisterebbe nell'opera romaniana ad un passaggio dall' "ontologia del giuridico" all' "ontologia nel giuridico"<sup>21</sup>, l'ultima delle quali è utilizzata da Olivari per analizzare il richiamato problema della realtà giuridica. La realtà giuridica sarebbe caratterizzata in negativo rispetto all'irrealtà (dominio di ciò che non è reale) e all'agiuridicità (campo di ciò che non è giuridico). Olivari analizza la realtà giuridica individuando tre paradigmi dicotomizzanti: realtà *giuridica* versus realtà *agiuridica*, *realtà* giuridica versus *astrazione* agiuridica, *realtà* giuridica versus *mito* giuridico<sup>22</sup>.

Rispetto al primo paradigma, Olivari specifica che in Romano la realtà giuridica può essere creazione del diritto ("Il diritto crea delle vere e proprie realtà che senza di esso non esisterebbero, delle realtà, quindi, che il diritto non prende da un mondo diverso dal suo per appropriarsene con o senza modificazioni, ma che sono esclusivamente e originariamente sue"<sup>23</sup>), assunzione del diritto o desunzione dal diritto.

La prima concezione di realtà giuridica è quella espressa nell'*Ordinamento giuridico* e si atteggiava - lo si ricordava - a creazione *ex novo* ma non *ex nihilo*: "Le creazioni *ex novo* nel diritto non sono creazioni *ex nihilo*, ma hanno un sostrato materiale dal quale e col quale sorge la nuova realtà giuridica, che è ben diversa da quel sostrato"<sup>24</sup>, mentre le altre due emergono successivamente nella teoria romaniana. Circa l'assunzione, può trattarsi di assunzione di realtà non giuridiche o di altre realtà giuridiche<sup>25</sup> mentre per la desunzione<sup>26</sup> ci si riferisce a realtà di diverso ordine desunte con semplici modificazioni oppure realtà trasformate sostanzialmente.

Rispetto al secondo paradigma, occorre rimarcare la differenza tra astrazione puramente ideale e realtà giuridica. Per Romano bisogna operare preliminarmente due distinzioni: astrazione *vs* finzione giuridica e realtà giuridica *vs* astrazione.

<sup>20</sup> Olivari 2016.

<sup>21</sup> *Ivi*: 21.

<sup>22</sup> *Ivi*: 37.

<sup>23</sup> Romano 1947: 209.

<sup>24</sup> *Ivi*: 210.

<sup>25</sup> "Vogliamo mettere in rilievo la *figura della realtà giuridica della seconda specie* cioè quella che l'*ordinamento giuridico assume da un diverso ordine di conoscenze*, senza apportarvi alcuna *mutazione* e tantomeno trasformarla" (*Ivi*: 211).

<sup>26</sup> Si tratta dei casi in cui "l'*ordinamento giuridico assume una realtà da una sfera diversa* dalla propria, come nell'ipotesi finora contemplata, però con *modificazioni* che possono essere di maggiore o minore entità" (*Ivi*: 213).

“All’astrazione servono di base fatti reali, aventi esistenza concreta nel mondo esterno o nella coscienza dell’uomo; la finzione invece sostituisce ai fatti naturali fatti immaginari, che essa considera alla stregua dei primi. L’astrazione riposa sugli avvenimenti reali, la finzione sulla pura fantasia”<sup>27</sup>. Circa la seconda distinzione, “le realtà che si dicono ideali per distinguerle da quelle che si dicono materiali, se sono realtà non sono astrazioni”<sup>28</sup>. Se da un lato è persino scontato che i concetti giuridici siano astrazioni, “quando poi si dice che lo Stato o la persona giuridica sono delle astrazioni, nulla si dice che serva a lumeggiarne i caratteri specifici e a individuarli: si dice cosa del tutto ovvia e banale che però conduce a un grave errore, se da tale affermazione inutile ma esatta, si passa all’altra che lo Stato italiano o quello francese o quello germanico sono delle astrazioni come sarebbero la radice quadrata di due o il punto o la linea matematica”<sup>29</sup>. Romano, distanziandosi da Jellinek, è molto intento a teorizzare il carattere reale e non astratto del concreto ente giuridico (istituzione). L’astrazione è per lui un concetto persino più pericoloso di quello di finzione, laddove con esso si arriverebbe a negare *tout court* l’esistenza della realtà, in un senso pressoché nichilistico<sup>30</sup>. Sembra che, contrapponendosi a ciò, l’autore dell’*Ordinamento giuridico* voglia, da giurista, affermare con enfasi il tratto realistico dell’istituzione intesa concretamente.

### 3. Il S. Romano di Esposito (2): la perfetta immanenza

Come si diceva, per Esposito proprio il carattere realistico è al cuore del formalismo giuridico di Romano. Questi, riprendendo il teorico dell’*Italian Theory*, si muove “alle frontiere estreme del discorso giuridico lì dove questo, sconfinando nell’altro da sé lo incorpora nel proprio linguaggio”<sup>31</sup>. Ciò garantisce la connotazione realistica del suo formalismo, ma, come scrive proprio Romano “ancora un passo più in alto o più in avanti, e ci si troverà o nel regno delle nuvole o nel campo di ben altre discipline”<sup>32</sup>. Romano, secondo Esposito, non sconfinava nella filosofia, ma ne assorbe l’intensità teorica. Dunque il suo pensiero è al bordo della riflessione filosofica, ma la fa propria, così come fa propria la realtà fattuale. Sempre secondo Esposito, “chiusa nella sua perfetta immanenza l’ontologia giuridica di Romano resta al riparo da ogni eccedenza teologico-politica”<sup>33</sup>. In questa perfetta immanenza, nel quadro di un istituzionalismo di natura processuale, va rilevata l’indistinzione tra formalismo e realismo, tesi che Esposito enuclea nella conclusiva e decisiva parte finale del suo ultimo libro. In quest’opera, intitolata *Pensiero istituyente*<sup>34</sup>, egli contrappone al pensiero destituente e impolitico di Heidegger e a quello immanentista e sua volta impolitico-perché superpolitico- di Deleuze (individuati come i due principali paradigmi ontologici del novecento) un terzo, quello di Lefort, capace di

<sup>27</sup> *Ivi*: 207.

<sup>28</sup> *Ivi* 208.

<sup>29</sup> *Ivi*: 208.

<sup>30</sup> Romano scrive delle teorie sull’astrazione rispetto a quelle sulla finzione che “queste ultime almeno immaginano una realtà, ne sostituiscono una finta ad una vera, mentre le prime si risolvono in un’assoluta negazione di ogni realtà” (*Ivi*: 209).

<sup>31</sup> Esposito 2020 (1): 30.

<sup>32</sup> Romano 1969: 29.

<sup>33</sup> Esposito 2020 (1): 33.

<sup>34</sup> Esposito 2020 (2).

fare spazio nella propria concezione istituzionale al politico, recuperando la lezione di Machiavelli e rilevando l'importanza del lavoro del negativo. L'istituzione lefortiana è più utile alla politica di quella deleuziana, inchiodata ad un immanentismo strenuo. Se Lefort è l'autore scelto nella filosofia come terza via rispetto a Heidegger e Deleuze per pensare la politica, Romano è, nel contributo richiamato prima, scelto contro Schmitt nella filosofia del diritto. Alla fine del testo sul pensiero istituyente, come si diceva, però Romano ritorna, utile anche sul fronte politico. L'immanenza romaniana è decisiva anche per la politica, perché giocata su un equilibrio speciale, che mancherebbe, per esempio, all'immanenza deleuziana. Essa è perfetta perché, tenendo a mente il meccanismo di *après-coup* individuato da Gazzolo (una tesi simile a quella di Borges secondo cui è Kafka a creare i suoi precursori), incorpora l'altro da sé, nel quadro del richiamato formalismo realistico.

#### 4. Zona Cesarini<sup>35</sup>

Riflettendo sull'*Institutional turn*, è interessante qui citare la recente riedizione del *Diritto dei privati* di Widar Cesarini Sforza e in particolare la postfazione di chi l'ha curata: Michele Spanò. In essa si legge che “se Santi Romano-attraverso un impianto monumentale e sofisticatissimo- traduce l'ordine nell'ordinamento, Cesarini Sforza con un'intuizione altrettanto formidabile, non fa altro che identificarlo con il diritto privato stesso”<sup>36</sup>, in una costruzione secondo cui “alla risposta trascendente e quella trascendentale, l'istituzionalismo ha opposto quella della più risoluta immanenza e della più radicale materialità”<sup>37</sup>. Il brocardo che secondo Spanò compendierebbe l'opera cesariniana è “*ubi ius ibi societas*”, diritto-vita, connubio inscindibile di forma e materia, “formalismo manierista”, senza che esso sia “una linea di fuga verso il pangiuridismo e neppure una resa al vitalismo sregolato”, “immanenza delle forme alla vita”<sup>38</sup>.

Un po' semplificando, si potrebbe forse mettere in relazione questa “immanenza di forma alla vita” a qualcosa di simile all'immanenza della vita alla forma nel Santi Romano di Esposito e notare che, se per Esposito quello di Romano è un pensiero immanente, invece per Spanò sembra garantire una sorta di riserva di trascendenza (lo Stato), laddove quello immanente fino in fondo è il pensiero di Cesarini. Quello che più interessa però è la connotazione che entrambi gli interpreti danno dell'istituzionalismo nelle sue due varianti italiane principali: Esposito parla di immanenza perfetta e Spanò di immanenza risoluta.

Lasciando da parte Cesarini, ma ricordando questa interpretazione, bisogna proseguire sull'analisi della realtà giuridica che Romano propone nei suoi *Frammenti*.

#### 5. Il mito nei *Frammenti di un dizionario giuridico*

Il terzo paradigma affrontato mostra come la realtà sia ancora altro rispetto al mito giuridico. La mitologia è assai seccamente contrapposta alla realtà giuridica. Per Santi

<sup>35</sup> Questo è il titolo della postfazione di Spanò di cui si tratta nel paragrafo.

<sup>36</sup> Spanò 2018: 127.

<sup>37</sup> *Ivi*: 127.

<sup>38</sup> *Ivi*: 133.

Romano il mito è “una nonverità, un errore, una inopia, ma è anche immaginazione, una immaginazione favolosa che nasce dal bisogno di intendere ciò che non si intende”<sup>39</sup>.

Santi Romano analizza i caratteri del mito giuridico, che sono vincolatività, non contrarietà e non estraneità all’ordinamento giuridico, forma fantastica, senso mistico e diffuso accoglimento. Il mito a differenza della mera concezione dottrina dunque vincola, nella misura in cui è coerente con l’ordinamento giuridico cui afferisce, è caratterizzato da una natura fantastica (o semifantastica), da una tonalità mistica (o religiosa) e non può essere credenza meramente individuale<sup>40</sup>.

Il mito, per Romano, può esplicarsi in maniera pratica o rimanere nell’ambito della pura speculazione e inoltre può essere “ingenuo”, laddove sia di carattere popolare, oppure “sapiente”, presentando dunque elementi dottrinari. Il mito ingenuo può trapassare in mito sapiente.

L’autore, in esplicazione delle proprie tesi, analizza tre miti giuridici quali quello dello stato di natura, quello del contratto sociale e quello della volontà generale, notando che fra i tre intercorre un forte legame (egli scrive che si tratta di “più miti a catena”<sup>41</sup>).

Ancora, precisa che occorre distinguere tra mito e dottrina filosofica: “È superfluo notare che, quando a tali concezioni si attribuiscono i caratteri del mito si intende differenziarle dalle varie teorie filosofiche che si suole raccogliere sotto il nome di contrattualismo, nonostante che talvolta siffatta differenziazione appaia confusa o piuttosto dimenticata”<sup>42</sup>. Santi Romano sostiene delle dottrine filosofiche che “In esse affiora la tendenza propria dei miti, di immaginare enti che non esistono e di dar vita a cose inanimate o anche a semplici astrazioni”<sup>43</sup>, ciò che avverrebbe ad esempio con il concetto di volontà generale nell’opera di Rousseau. Se tale nodo viene sciolto, si chiarisce meglio la distinzione (romana) tra realtà e mito giuridico: “Le personificazioni di cui è parola si possono considerare mitiche quando esse restano nel campo dell’immaginazione e della fantasia, cioè quando non hanno effettivo fondamento e riscontro nei caratteri delle istituzioni che costituiscono un ordinamento giuridico positivo. Viceversa possono essere e sono vere realtà giuridiche se e quando determinano la struttura, gli atteggiamenti concreti, il funzionamento delle istituzioni”<sup>44</sup>. Come viene sottolineato, il discrimine tra mito e realtà è individuato attraverso la categoria dell’effettività. “La sovranità del popolo può essere un mito se per esempio la effettiva potestà governativa si accentra nelle mani di un principe, cui si immagina che essa sarebbe stata delegata dal popolo”<sup>45</sup>.

Venendo ai commenti, non stupisce il fatto che il mito sia subito ricondotto al problema dell’errore e al limite a quello dell’immaginazione “per intendere ciò che non si intende”. Santi Romano non è un istituzionalista nel genere del citato Lefort, che accorda al simbolico un ruolo centrale, come peraltro richiamato da Esposito, che lo contrappone al Deleuze iperrealista. Tantomeno Romano pensa all’istituzione come farà Castoriadis, muovendo da un’idea di immaginario radicale. Piuttosto egli è un giurista, che intende allontanare il lessico filosofico, proprio quando gli si avvicina, compiendo

<sup>39</sup> Romano 1947: 127.

<sup>40</sup> Olivari 2016: 57-58.

<sup>41</sup> Romano 1947: 132.

<sup>42</sup> *Ivi*: 132.

<sup>43</sup> *Ivi*: 132.

<sup>44</sup> *Ivi*: 133.

<sup>45</sup> *Ivi*: 133,

quella ammirevole acrobazia teorica che Esposito situa al centro del formalismo realista. Ci si potrebbe però maliziosamente domandare qual è la filosofia nella quale non si immerge pur approssimandosi, dato che una certa idea di realtà, per necessità logico-filosofica, muove il suo discorso. Proseguendo nel commento, si potrebbe suggerire che una certa di filosofia emerga a proposito del rapporto tra riflessione razionale e mito. Sembra che, rispetto all'analisi romaniana, la filosofia debba guardarsi attentamente dal mito e ciò in aderenza ad una concezione filosofica piuttosto precisa seppur non esplicita. Se qui non si può certo ricostruire il pensiero intorno al rapporto tra *logos* e *mythos*, giusto mi preme sottolineare il rischio che, muovendosi a livello sotterraneo da certi "crittotipi", il romaniano formalismo realista diventi un realismo formalista.

Eppure mi pare che le cose possano essere un po' complicate. Romano lamenta la tendenza della filosofia a comportarsi come il mito. Considera il mito alla stregua della finzione, che è il peggiore avversario della realtà perché si basa sulla mera fantasia. Eppure egli accorda un ruolo al mito: questi diviene realtà se ha un riscontro effettuale nell'ordinamento. Senza riscontro effettuale è mito, ma "giuridico". In un certo senso la filosofia avrebbe più problemi con il mito di quanti ne abbia la realtà giuridica, pronta invece ad accoglierlo.

A questo proposito devo ricordare che quando Romano indaga l'origine del mito, propone una doppia possibilità. Da un lato il mito sorgerebbe in reazione all'ignoranza, alla paura, etc., dall'altro "da bisogni pratici, da intuizioni nebulose che pure hanno elementi di verità"<sup>46</sup>. In tal senso il mito può tornare molto utile alla realtà giuridica "non solo scoprendola, ma addirittura creandola"<sup>47</sup>.

## 6. *Détour* filosofico

Foucault, com'è noto, ha criticato l'utilizzo cartesiano della follia così come emerge nella prima delle *Meditazioni metafisiche*. Cartesio introduce l'argomento che interessa Foucault riflettendo, a proposito di realtà, sul fatto che i sensi non possono ingannarlo del tutto, "a meno che, forse, non mi paragoni a quegli'insensati, il cervello dei quali è talmente turbato ed offuscato dai neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre sono dei pezzenti; di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre son nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma costoro son pazzi; ed io non sarei da meno se mi regolassi sul loro esempio"<sup>48</sup>.

Foucault sostiene che Cartesio scarti l'ipotesi del folle in modo affatto diverso da come ha già scartato quella dell'inganno dei sensi e da come poi scarcerà quella dell'inganno onirico, scrivendo che se da un lato "la verità appare ancora, come condizione della possibilità del sogno", dall'altro "Non si può, in compenso, supporre, neppure col pensiero, di esser folle, perché la follia è proprio l'impossibilità del pensiero"<sup>49</sup>. Il bando della follia è, nella fortunata analisi foucaultiana, alla base della modernità filosofica.

Derrida ha criticato questa interpretazione, che iscrive al centro del discorso foucaultiano sulla follia<sup>50</sup>, sostenendo che, trattato il tema dell'inganno dei sensi (che

<sup>46</sup> *Ivi*: 134.

<sup>47</sup> *Ivi*: 135.

<sup>48</sup> Cartesio 2006 [1641]: 18.

<sup>49</sup> Foucault 1998 [1961]: 52.

<sup>50</sup> Derrida si concentra su questi passaggi "sostenendo, a torto o a ragione, che il senso dell'intero progetto di Foucault può concentrarsi in queste poche pagine allusive ed un po' enigmatiche, sostenendo che la



illudono “rispetto alle cose minute e lontane”<sup>51</sup>) e quello del sogno (nel quale esistono fatti, come certe verità scientifiche, di cui non si dubita), Cartesio giunga all’ipotesi iperbolica della follia, identificabile nel genio maligno (che sarebbe dunque una figura capace di sussumere le altre forme particolari di follia<sup>52</sup>). Riassumendo alcuni snodi della lunga argomentazione derridiana, Foucault vorrebbe ma non può far parlare il silenzio del folle<sup>53</sup> e in questo tentativo si rivela in un certo senso lui stesso cartesiano<sup>54</sup> (cartesiano nel senso del Cartesio di Foucault).

Se il Cartesio di Foucault espelle la follia dalla ragione, quello di Derrida scarta inizialmente l’ipotesi del folle con una mossa meramente retorica, ma poi iscrive la follia nel cuore della filosofia, tramite l’iperbole del genio maligno. Il folle non è escluso dall’argomento sintetizzato nella formula *cogito ergo sum*, che vale anche per lui, ma, al limite, non ha la possibilità di riferirne il contenuto (per il quale, peraltro, serve la garanzia di Dio). L’esito di questo percorso è assunto da Derrida in prima persona: “io non filosofo se non nel terrore, ma nel terrore confessato di essere folle”<sup>55</sup>.

Qui non voglio commentare le due versioni, che implicano una lettura ampia sia dei due testi in questione, sia ovviamente del testo di Cartesio, sia soprattutto degli enormi problemi che sollevano, limitandomi a segnalare per completezza che la *querelle* ha avuto una ripresa da parte di Foucault<sup>56</sup>, il quale, peraltro con toni molto duri, ha rimproverato l’analisi di Derrida di scarsa aderenza alla lettera di Cartesio, ha lamentato l’insensatezza del ricondurre lo stratagemma del genio maligno al campo della follia e ha difeso, ampliandone l’apparato argomentativo, la propria interpretazione.

Aggiungo, proponendo un *détour* nel *détour*, che se, in aderenza alla tesi di Foucault, Cartesio espelle la sragione dal pensiero filosofico moderno, negli stessi anni Cervantes la installa nel cuore del romanzo con il suo *Don Chisciotte*. Naturalmente la letteratura non è la stessa cosa della filosofia<sup>57</sup>, ma può offrire a questa un modo di

lettura che qui ci viene proposta di Descartes e del cogito cartesiano contiene nella sua problematica la totalità di questa Storia della follia, nel senso della sua intenzione e nelle condizioni della sua possibilità” (Derrida 2002 [1963]: 40).

<sup>51</sup> Cartesio 2006 [1641]: 18.

<sup>52</sup> “Una follia che non sarà più soltanto un disordine del corpo, dell’oggetto, del corpo-oggetto fuori dalle frontiere della *res cogitans*, fuori dalla cittadella coltivata e sicura della soggettività pensante, ma una follia che introdurrà il sovvertimento nel pensiero puro, nei suoi oggetti puramente intellegibili, nel campo delle idee chiare e distinte, nel regno delle verità matematiche che sfuggivano al dubbio naturale” (Derrida 2002 [1963]: 66).

<sup>53</sup> “Non è possibile svincolarsi totalmente dalla totalità del linguaggio storico che avrebbe prodotto l’esilio della follia, liberarsene per scrivere l’archeologia del silenzio; questo non può essere tentato, se non in due modi: o tacere con un certo silenzio, o seguire il folle sulla strada del suo esilio” (*Ivi*: 45).

<sup>54</sup> “In questo senso, sarei tentato di considerare il libro di Foucault come un efficace gesto di protezione e imprigionamento. Un gesto cartesiano del XX secolo. Un recupero della negatività. Apparentemente è la ragione che egli imprigiona a sua volta, ma come ha già fatto Descartes, è la ragione di ieri che egli prende di mira, e non la possibilità del senso in generale” (*Ivi*: 69).

<sup>55</sup> *Ivi*: 76.

<sup>56</sup> Foucault ha risposto a Derrida tramite un’appendice dell’edizione della sua *Storia della follia* del 1972, intitolata *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*.

<sup>57</sup> Seppure, come nota Regazzoni in un testo sul desiderio della scrittura derridiana: “Nell’introduzione a “L’origine della geometria”, Derrida mostra come non sia possibile scegliere davvero tra un’univocità assoluta e un’equivocità assoluta, scegliere tra Husserl e Joyce, scegliere tra filosofia come univocità e letteratura come equivocità (e aberrazione filosofica dunque), perché l’una è strutturalmente contaminata dall’altra. Fin dall’origine, lo spettro della letteratura assilla la filosofia” (Regazzoni 2018: pos. 853). Il rapporto tra Derrida e la scrittura, tra Derrida e la letteratura è individuato con grande efficacia da Silvano Petrosino (2008), che, anche oltre Derrida, è impegnato in un elogio filosofico della letteratura in contrapposizione alla cultura (ad es. Petrosino 2017).

pensare, come argomentava Deleuze a proposito dell'Immagine del pensiero, riferendosi in modo particolare alla *Recherche* di Proust<sup>58</sup>. Per usare ancora il lessico deleuziano, si potrebbe dire che il Cavaliere dalla trista figura è un personaggio concettuale alternativo al Cogito. Questa alternativa, con altre parole e altre sfumature, è disegnata da Alain Finkielkraut nel suo *Noi i moderni*<sup>59</sup>, in cui è citato Milan Kundera, che immagina una battaglia ininterrotta tra i due saperi: "Proprio come Penelope lo spirito del romanzo scuce la trama ordita la sera prima da teologi, filosofi e dotti".

Se il dissidio tra filosofia e arte è un tema antico, risalente quantomeno a Platone, del chisciottismo qui vorrei sottolineare l'attitudine a saltare dalla ragione alla follia e addirittura, come nota Harold Bloom, di mescolarle: "Don Chisciotte vive per fede pur sapendo, come mostrano i suoi momenti di lucidità, di credere in una finzione e, pur sapendo, almeno a sprazzi, che si tratta solo di una finzione"<sup>60</sup>. Non penso, beninteso, che tramite la finzione romanzesca lo scrittore possa per miracolo donare al folle una sua voce, o meglio penso che, forse fatta di silenzi, come dice Foucault, il folle una voce ce l'abbia già. Nemmeno penso, allargando un po' il discorso, che grazie a questo scavallamento di Cartesio messo in scena tramite la letteratura si possa trovare una via d'uscita teorica con una qualche pretesa di esaustività. Come scrive Derrida, sempre commentando Foucault: "Non c'è cavallo di Troia di cui la ragione (in generale) non abbia ragione"<sup>61</sup>.

## 7. S. Romano dopo il *détour* filosofico

Non penso inoltre che questo *détour* filosofico in generale abbia la funzione di una via di uscita dal discorso sulla realtà, né però vorrei risultasse una via di fuga. Prima si rifletteva su Santi Romano come autore principale per l'*Institutional Turn*. Difficilmente, devo aggiungere, i giuristi teorizzano Svolte, infatti l'espressione proviene da un filosofo, che guarda al diritto dal punto di vista dell'ontologia. Santi Romano, come ho ricordato, è un autore intento a delimitare i confini del giuridico senza sortite nei territori che lo lambiscono. La sua idea di realtà, avversaria della finzione, è quella di un giurista che vuole pensare l'ordinamento. Il realismo del suo impianto è ben posizionato in opposizione al normativismo giuridico.

Anche i rischi che paventavo con la formula del realismo formalista sono da questo punto di vista forse un po' eccessivi. Eppure, se dobbiamo scegliere Romano come centro di una svolta istituzionale, penso che qualcosa ancora vada detto. Bisogna perlomeno rilevare che autori i quali a vario titolo afferiscono al neoistituzionalismo si muovono su altri territori. Se Searle e McCormick<sup>62</sup> tengono in grande conto l'elemento simbolico circa i fatti istituzionali, in Italia Lorini teorizza l'oggetto istituzionale<sup>63</sup>, i cui caratteri sono convenzionalità, culturalità, *simbolicità*. Santi Romano è evidentemente lontano da queste prospettive. Rispetto al discorso di Esposito, si potrebbe dire che è un po' paradossale insediare al centro della svolta in filosofia un autore che non voleva avventurarvisi. Una volta insediatolo, però, e respirata l'aria della sua immanenza

---

<sup>58</sup> Deleuze 1967 [1964].

<sup>59</sup> Finkielkraut 2006 [2005].

<sup>60</sup> Bloom 1996 [1994]: 190.

<sup>61</sup> Derrida 2002 [1963]: 45.

<sup>62</sup> Searle 1995; MacCormick 1990 [1986].

<sup>63</sup> Lorini 2000: 89 e ss.

perfetta- senza correre i rischi della notte in cui tutte le vacche sono nere come accade in altre immanenze come quella vitalista di Deleuze- viene da dire ancora qualcosa sulla realtà giuridica tematizzata dal nostro, guardando al suo discorso sul mito, con in mente il *détour* filosofico di prima.

Come si ricordava, il mito è per Romano frutto dell'errore o dell'immaginazione, un abbaglio oppure una stampella utile quando non ci si muove tanto bene. Quando il mito risulta cogente, effettivo, allora mito più non è, ma realtà. Ci si potrebbe ragionevolmente interrogare sulla natura di questa metamorfosi, ma di nuovo: Santi Romano non è uno studioso della realtà sociale o dell'immaginazione. Non c'è da interrogare nella sua opera una fenomenologia che metta in questione il rapporto tra uno e molti, tra percezione e fantasia<sup>64</sup>. Mi concentro però sulla circostanza secondo cui all'inizio della sua trattazione egli scrive che il mito è frutto di inopia o errore, considerandolo alla stregua dell'odiata finzione, ma alla fine concede che possa "addirittura" creare la realtà giuridica. L'esito di questa creazione consiste però nel fatto che, un'altra volta, tutto è realtà. In altre e brutali parole, non appena creata, il mito diviene realtà. Provando, con tutta la consapevolezza del fatto che si tratta di un'operazione spericolata, a replicare il discorso su Cartesio, gioco subito la carta di Foucault e sostengo che Santi Romano abbia espulso il mito dalla sua concezione sulla realtà, dequalificandolo come errore o fantasia. Il recupero mitologico *in extremis* è meramente strumentale: il mito d'altronde non è che una realtà giusto in procinto di diventare sé stessa. Passando a Derrida<sup>65</sup>, il discorso si complica. Santi Romano in questo caso non caccia il mito fuori dalla cittadella del suo realismo, ma, dopo averlo sminuito per ragioni puramente retoriche, lo iscrive nel cuore della realtà. Adottando infine lo strabismo di Cervantes, Santi Romano può risultare a seconda dello sguardo un impenitente razionalista o un mitografo dissimulatore.

Il realismo romaniano così raddoppiato può forse essere più fecondo per la svolta istituzionale. La sua immanenza non più perfetta, parola che etimologicamente rinvia alla chiusura, rischia meno di risultare asfittica. Questa curvatura potrebbe, allo stesso modo, essere impressa all'immanenza di Cesarini Sforza. Se proprio lo Spanò interprete di Cesarini scrive, nel testo istituzionalista collettaneo in cui Esposito celebra Santi Romano, che quello di Yan Thomas è un materialismo magico<sup>66</sup>, forse si potrebbe proporre per il nostro Santi Romano rivoltato un realismo mitologico.

Certo il rapporto tra realtà e mito in un pensiero perfetto, quindi rigorosamente chiuso nella sua logica interna, non può essere ribaltato con un colpo di teatro. Non stiamo parlando di letteratura, con le libertà ermeneutiche del caso, anche se nel sapere letterario i problemi paiono curiosamente simili a questo, se è vero che Ortega y Gasset, autore di

---

<sup>64</sup> Secondo Rundell (1994), ad esempio, l'immaginazione è la facoltà realmente trascendentale. Circa gli autori istituzionalisti, è Castoriadis a tematizzare l'idea dell'immaginario radicale, criticando i presupposti fenomenologici di Merleau-Ponty. Questi, come nota Ciaramelli, "resta prigioniero del privilegio della percezione, come schema ultimo del nostro rapporto al reale", mentre Castoriadis "capovolge questo punto di vista, e parte dall'asserzione opposta, secondo cui percepire è un modo dell'immaginare e la percezione è una variante della rappresentazione". La percezione, secondo questo modello, varierebbe sulla "originaria posizione immaginaria, creativa, che non ri-presenta nulla" (Ciaramelli 2000: 177-178). Qui questo complesso tema fenomenologico è in ogni modo solo indicato e non problematizzato. Un altro autore istituzionalista, anche se *sui generis*, come Deleuze situa l'immaginazione al centro della creazione istituzionale, opponendosi all'antropologia negativa *à la Gehlen* per il tramite di una lettura della filosofia di Hume (Deleuze 2018 [1953]). Per i presupposti teorici sul ruolo dell'immaginazione nell'autore francese cfr. anche Deleuze 2009 [1963].

<sup>65</sup> Per un approccio derridiano al diritto cfr. Andronico (2002, 2006).

<sup>66</sup> Spanò 2020: 247.

meditazioni post-cartesiane, quelle sul Chisciotte, “nell’eterno dibattito circa le possibilità del realismo nel romanzo, attua un rovesciamento che sottrae proprio al realismo la pienezza del ruolo argomentando che esso non sarebbe mai divenuto poetico se non avesse “riassorbito” al proprio interno, al tramonto, o agonizzante, o “infartato”, qualche residuo dell’antico mondo dell’avventura”<sup>67</sup>. Questo realismo in letteratura “indebolito dal fatto di trovarsi a lottare contro il mondo delle avventure in posizione di incastonamento, letteralmente inabissato all’interno di un’opera di finzione”<sup>68</sup> deve combattere per rimanere vivo, quanto, in altri termini e con le dovute cautele, qui si suggerisce al realismo di Romano, particolarmente in rapporto al mito, e soprattutto se la teoria giuridica del nostro deve guidare il pensiero istituzionalista dell’oggi e del domani. Giocando al gioco di prima, con un poco di ironia potremmo dire con Derrida che Santi Romano non dovrebbe fare formalismo realistico se non nel timore di essere folle.

## 8. *Détour* filosofico-giuridico

Richiamato il rapporto tra istituzione e mito<sup>69</sup> nella teoria romaniana, proporrei adesso un ulteriore *détour* proprio su questo tema, tramite il quale è forse possibile analizzare criticamente il realismo di Santi Romano da un’altra angolazione.

Scrive Castoriadis che “non c’è, e non può esserci, una teoria dell’istituzione, perché la teoria è la *theôria*: lo sguardo che si pone di fronte a qualcosa e lo esamina. Non è possibile mettersi di fronte all’istituzione e indagarla perché gli stessi mezzi per farlo fanno parte dell’istituzione”<sup>70</sup>. Si tratta dunque, seguendo Ciaramelli, che analizza proprio l’istituzione nel pensiero dell’autore greco di un qualcosa “ai limiti dell’universo ontologico tradizionale”<sup>71</sup>, che non è spiegabile attraverso un’ottica funzionalista<sup>72</sup>, in eccesso perpetuo sulla teoria<sup>73</sup>. In altre parole, ragionare di un’istituzione significa farlo sempre da un’istituzione, trovandosi al suo interno. Adattando al tema un’interessante espressione di Deleuze, utilizzata per parlare di altro, ci troviamo a pensare nel mezzo<sup>74</sup> dell’istituzione, implicati nel discorso da affrontare. Mi pare che questo trovarsi dentro<sup>75</sup> sia tipico anche del mito, che, come notava Blumenberg, è sempre un lavoro sul mito<sup>76</sup>, trovandoci noi necessariamente in un’opera di demolizione dell’assolutismo della realtà, senza poterci rifare ad alcuno stato di natura.

---

<sup>67</sup> Pini 2015: 9.

<sup>68</sup> *Ivi*: 9.

<sup>69</sup> Bisogna qui almeno segnalare, sul rapporto tra mitologia e diritto, Grossi 2001. Circa il rapporto tra Romano e il mito, in un’ottica differente da quella adottata nel presente lavoro, Bianchi 2017.

<sup>70</sup> Castoriadis C. 2020 [1985]: 281.

<sup>71</sup> Ciaramelli 2000: 154.

<sup>72</sup> *Ivi*: 158 e ss.

<sup>73</sup> *Ivi*: 163.

<sup>74</sup> “Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l’inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa. La cosa noiosa delle domande e delle interviste, nelle conversazioni, è che si tratta il più delle volte di fare il punto: il passato e il presente, il presente e l’avvenire”; “Il mezzo non ha nulla a che vedere con una media, non è un centrismo né una moderazione. Si tratta al contrario di una velocità assoluta” (Deleuze G. e Parnet C. 2011 [1977]: 31; 33).

<sup>75</sup> Non significa questo però che l’ansia dell’origine scompaia, come nota Di Piero: “D’altronde è proprio Lefort a informarci, seguendo la lezione merleau-pontiana, che l’origine, seppur irraggiungibile, è continuamente cercata e allo stesso tempo definita, non è altro dalle sue continue definizioni” (Di Piero 2020: 162-3.)

<sup>76</sup> Bottici 2012: 30.

Che questo stare dentro il lavoro del mito implichi per chiunque il doversi confrontare con una metaforologia, che supplisca la concettualità, è parte in causa del discorso affrontato: lo smottare del concetto romaniano proposto prima passava attraverso uno spostamento di prospettiva. Il *détour* si incaricava in fondo di aggirare la logica dell'autore, invitando ad un'analisi su realtà e mito dal sapore metaforico. Anche il Derrida chiamato in causa per l'operazione surrettizia individuava in effetti il ruolo fondamentale della metafora nell'imprimere forza al concetto, seppure, a differenza di Blumenberg, riteneva che questo ruolo andasse messo in discussione e non rilanciato<sup>77</sup>. Qui si tralascia questa grande tematica, pur sapendo, date le indicazioni di Derrida, che la torsione svolta rischia di restituire Romano a una metafisica non meno conclusa di quella, pretesamente concettualissima, dell'immanenza perfetta di cui scrive Esposito, con l'aggravante dell'uso spregiudicato del mito. Chiudo per ora la questione, precisando che ritengo d'altronde anche quella immanentista un'opzione almeno in parte metaforica e che dunque mi sto qui in fondo limitando a proporre una metaforologia diversa.

Riprendendo invece il discorso del "mezzo", aggiungo che questo posizionamento geografico mi pare ragionevole anche se si pensa al concetto wittgensteiniano di *grammar*, che un autore come Lorini utilizza per parlare di istituzione<sup>78</sup>. Se sussiste l'impossibilità di comprendere una pratica senza conoscere la *grammar* della pratica stessa, qui, radicalizzando la pregnanza del meta-istituzionale, vorrei sottolineare che l'analisi possibile, ma sempre incompleta, di questa *grammar* sia da effettuare nella e attraverso la istituzione, dunque dal di dentro, giungendo a una sorta di iperbole del punto di vista interno hartiano.

In questo dentro l'autore si trova coimplicato, preso nel vincolo autobiografico, che lo obbliga ad esporsi in prima persona. Ancora può tornare utile Derrida. In effetti, come scrive Nancy: "dappertutto in lui l'autobiografia suscita interrogativi al punto che ogni altra questione sembra derivata: l'ordine filosofico sembra dissolversi in essa"<sup>79</sup>. L'autobiografia, che con Derrida diventa auto-etero-bio-tanatografia<sup>80</sup>, quasi un *autofiction*, pensata nella forma della cartolina o del diario totale<sup>81</sup>, nei suoi rapporti con la filosofia condurrebbe ad un ennesimo discorso sterminato che qui non si può affrontare. Se ragionando però nel mezzo dell'istituzione, sempre posti nell'istituito, anche se consci

---

<sup>77</sup> "Ma, per far sì che la decostruzione possa davvero venir presa sul serio come elemento irrinunciabile di una lotta contro l'idolatria, è necessario che essa si presenti anche come *epoché* della concettualità pura, che essa cioè si ponga a una certa distanza anche dallo stesso discorso filosofico che la genera e ne legittima l'esistenza. La purezza qui in questione, infatti, altro non è che un residuo mitico, la forza impressa da un elemento metaforico al rigore di un sistema concettuale a cui si attribuisce il merito di sapersi sostenere da solo" (Leghissa 2015: 246, 247).

<sup>78</sup> Lorini 2000.

<sup>79</sup> Nancy 2003 [2001]: 53-55.

<sup>80</sup> "Quella di Derrida è un auto-etero-bio-grafia, qualcosa di simile a ciò che oggi definiremmo *autofiction*, e per cui potrebbe valere l'epigrafe che Barthes scrive a mano a margine della propria autobiografia: "Tutto ciò deve essere considerato come detto da un personaggio di un romanzo". O meglio, nel caso di Derrida, da più d'uno, da molti personaggi" (Regazzoni 2018: pos. 175-172).

<sup>81</sup> "Il desiderio della scrittura. Un desiderio senza alibi, che lavora attorno a una mancanza, gira attorno a un vuoto, un non-voler-dire-niente, a un segreto, a una cripta forse; desiderio di scrittura, idiomatica, singolare che è già, tuttavia, abitato dallo spettro della letteratura- ma al di là di qualsiasi interesse o sensibilità di tipo estetico che Derrida non ha mai manifestato; desiderio di scrittura come iscrizione ininterrotta, interminabile, cartolina-lettera quotidiana e diario totale (L'opera da sempre sognata e mai scritta, l'opera mancata di Derrida) in cui salvare tutto: soprattutto l'inessenziale, ciò che non c'è stato, ciò che ha mancato di succedere" (Regazzoni 2018: pos. 279-285).

dell'impossibilità di dire "io"<sup>82</sup>, dell'avvitamento e persino della metaforica distruzione di sé<sup>83</sup>, della declinazione inevitabilmente eteronimica implicati in questo compito, accordiamo all'elemento egologico un ruolo nella costruzione della teoria, si può dire ancora qualcosa, certo ormai in piena mitologia romaniana, sul rapporto tra monismo e pluralismo nell'opera del nostro.

## 9. S. Romano dopo il *détour* filosofico-giuridico. Conclusioni.

Potrei allora dire che Esposito e molti altri hanno piena ragione, dal punto di vista interno alla logica di Romano, a porre la loro enfasi sul pluralismo giuridico. Più che lecito mi pare dunque sostenere che il nostro, per il quale "sia pure in modo imperfetto, fluttuante, provvisorio, la rivoluzione è essa stessa ordinamento giuridico non meno dello Stato cui si contrappone"<sup>84</sup> infligga un duro colpo alla teologia politica. Se però penso ad una logica dal "mezzo" dell'istituzione, in cui ci si trova vincolati a quell'autobiografico che si insinua nella teoria, forse alla seconda parte di *Rivoluzione e diritto*, ove l'ordinamento rivoluzionario viene definito ancora più ingiusto di quelli delittuosi e immorali come la società dei ladroni, può essere accordato un peso differente. Anziché sostenere, come Esposito, che queste valutazioni sono "comprensibili nella biografia di Romano"<sup>85</sup>, ma "appartengono all'ambito morale che egli ha sempre distinto dal diritto"<sup>86</sup>, si potrà pensare ad una teoria romaniana in cui la riflessione morale, certo non moralistica, e forse addirittura la questione della giustizia, entrino, forse proprio per il tramite biografico, che noi lo vogliamo o no. In questo senso, per fare un altro esempio, andrebbero accolte, e *pour cause*, le parole già richiamate di Pietropaoli, secondo cui la teoria del nostro "può essere interpretata come il coerente approdo di una riflessione originata non da preoccupazioni meramente speculative, ma dall'esigenza concreta di sistemare quegli istituti di diritto positivo che egli riteneva alla base dello Stato amministrativo"<sup>87</sup>. Bisogna qui aggiungere che l'accoglimento di riflessioni di questo ordine non va inteso come un precipitare nel biografismo, ma piuttosto come un invito a ragionare anche sugli elementi impliciti di una teoria che continua a interrogarci. Non sarà a questo punto priva di senso la domanda posta sul perché di certe posizioni giuridico-morali, o più semplicemente di giustizia, sulla rivoluzione o quella sul perché

---

<sup>82</sup> C'è forse un eccesso di auto-affezione nell'autobiografismo di Derrida, anche se nel suo pensiero se l'io è sempre crepato, "ciò che nell'autoaffezione costituisce la presenza reca già in sé quella differenza che minaccia ciò che costituisce, dunque non ci sarà mai auto-affezione pura" (Regazzoni 2018: 1529) ed esiste un'apertura all'alterità. Può risultare qui interessante, in un senso paradossalmente anti-autobiografico, accostare a questa l'idea di scrittura dell'autore cui Derrida si diceva più vicino, Gilles Deleuze, "Non si scrive con i propri ricordi, a meno di farne l'origine e la destinazione collettive di un popolo a venire, ancora sepolto sotto i suoi tradimenti e rinnegamenti" (Deleuze 1996 [1993]: 7). Il "non si scrive con i propri ricordi" deleuziano non è però così diverso dall'autobiografismo impossibile, dunque autofinzionale, di Derrida, accostamento che qui si può solo suggerire.

<sup>83</sup> "I'm destroying my own life" (Derrida 2017 [1980]: 30).

<sup>84</sup> Esposito 2020 (1): 32.

<sup>85</sup> Esposito 2020 (1): 33.

<sup>86</sup> *Ivi*: 33.

<sup>87</sup> Rispetto all'ottica che ho adottato, la posizione di Bobbio 1977, per il quale Romano sarebbe stato "ideologicamente un monista, pur essendo teoricamente un pluralista", si trasforma nel senso che l'"ideologicamente" rientra a questo punto nel "teoricamente".

della preminenza dello Stato nella riflessione istituzionalista del nostro. Se le risposte a tali domande convocheranno saperi ulteriori rispetto a quelli disposti all'interno della teoria romaniana, il giurista che si incarichi di rispondere dovrà spingersi fino a quel "regno delle nuvole" che Santi Romano si è limitato a sfiorare, magari sfruttando proprio qualche apertura nascosta lasciata in eredità da Santi Romano.

Il secondo *détour* aveva in fondo lo stesso obiettivo del primo, cioè quello di complicare l'idea dell'immanenza perfetta che caratterizzerebbe il nostro, e in altro senso, come si è sostenuto in relazione al saggio di Spanò, Cesarini Sforza. Se da un lato ho tentato di fornire qualche materiale mettendo in questione il rapporto tra realtà e mito, dall'altro ho provato a farlo indagando un poco il rapporto tra teoria e autobiografia, che mi pare essere un altro tema importante, sia per l'istituzione, sia per il mito, entrambi in relazione con la giustizia. In tutti e due i casi non si è voluto tanto criticare, quanto valutare da angolazioni filosofiche, in parte diverse da quelle di altri autori, il pensiero di Santi Romano. Si è trattato, per parafrasare ancora Blumenberg, di un lavoro sulla ricezione romaniana, lavoro che forse ha un suo senso rispetto alla collocazione del nostro al centro di un pensiero istituzionalista in fase di rilancio e soprattutto rispetto alla lettura istituzionalista offerta da Esposito. Se quest'ultima è, come si crede, indicativa di un accostamento teorico più generale di quello ascrivibile al singolo autore, risulterà utile soffermarvisi e sottoporla ad un giudizio ponderato. Penso d'altronde che le ragioni del successo di cui continua a godere Santi Romano in parte (e certo non definitivamente) emergano proprio dal ragionamento di Esposito. Con quanto scritto, ho cercato di riflettere criticamente su queste ragioni di successo.

## BIBLIOGRAFIA

Andronico A. 2002, *La decostruzione come metodo. Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Milano: Giuffrè.

Andronico A. 2006, *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Milano: Giuffrè.

Bianchi E. 2017 “Realtà, miti, finzioni in Santi Romano. Osservazioni ‘frammentarie’ di un romanista”, *Jus-online*, 3: 4-31.

Bloom H. 1996 [1994], *Il canone occidentale*, Milano: Rizzoli.

Blumenberg H., *Il futuro del mito* 2002 [1971], Milano: Medusa.

Bobbio N. 1997, “Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano”, in P. Biscaretti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Milano: Giuffrè, 25-43.

Borges J.L. 1963 [1952], “Kafka e i suoi precursori” in *Altre inquisizioni*, Milano: Feltrinelli.

Bottici C. 2012, *Filosofie del mito politico*, Torino: Bollati Boringhieri.

Cartesio 2016 [1641], *Meditazioni metafisiche*, Bari: Laterza.

Castoriadis C. 2020 [1985], “Istituzione prima della società e istituzioni seconde” in *Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata: Quodlibet: 281-292.

Castoriadis C. 1995 [1975], *L'istituzione immaginaria della società*, Torino: Bollati Boringhieri.

Ciaramelli F. 2000, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Troina: Città aperta edizioni.  
De Vanna F. 2018, “L'ordinamento giuridico di Santi Romano e il pluralismo oltre l'orizzonte dello Stato: alcuni percorsi interpretativi” in *Jura Gentium*, Vol. XV, (2).

Deleuze G, Parnet C. 2011 [1977], *Conversazioni*, Verona: Ombre Corte.

Deleuze G. 1996 [1993], *Critica e Clinica*, Milano: Raffaello Cortina.

Deleuze G. 2018 [1953], *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli-Salerno: Orthotes.

Deleuze G. 2009 [1963], *La filosofia critica di Kant*, Napoli: Cronopio.

Deleuze G. 1967 [1963], *Marcel Proust e i segni*, Torino: Einaudi.



Derrida J. 2002 [1963] “Cogito e storia della follia”, in *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi.

Derrida J. 2017 [1980], *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Milano: Mimesis.

Di Pierro 2020 “Istituzione politica e istituzione democratica in Claude Lefort” in *Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata: Quodlibet: 152-163.

Esposito R. 2020, “*Institutional Turn*. Carl Schmitt o Santi Romano?”, in *Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata: Quodlibet: 17-34.

Esposito R. 2020, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino: Einaudi.

Finkielkraut A. 2006 [2005], *Noi, i moderni*, Torino: Lindau.

Foucault M. 1998 [1961], *La storia della follia nell'età classica*, Milano: Rizzoli.

Gazzolo T. 2018, “Santi Romano e l'ordinamento giuridico come unità” in *Jura Gentium XV (2)*: 115-127.

Grossi P. 2001, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè.

Heritier P. 2001, *L'istituzione assente. Il nesso diritto-teologia, a partire da Jacques Ellul, tra libertà e ipermoderno*, Torino: Giappichelli.

La Torre M. 1999, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Roma: Laterza. Roma.

Leghissa G. 2015: “Decostruzione dell'onto-teologia e lotta contro l'idolatria in Derrida” in *Filosofie del mito nel Novecento*, Roma: Carocci, 239-256.

Lorini G. 2000, *Dimensioni giuridiche dell'istituzionale*, Padova: Cedam.

Nancy J.L. 2003 [2001] “Borborigmi, (sé debordato da sé)” in *Il pensiero sottratto*, Torino: Bollati Boringhieri.

Nerhot P. 2008, *La metafora del passaggio. Il concetto di tempo in sant'Agostino. Fondamento di una nuova etica*, Padova: Cedam.

McCormick N., Weinberger 1990 [1986], *Il diritto come istituzione*, Milano: Giuffrè.

Olivari A. 2016, *Santi Romano ontologo del diritto*, Milano: Led.

Ortega y Gasset 2014 [1914], *Meditazioni del Chisciotte*, Milano: Mimesis.

- Pelgreffi I. 2013, “Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell’autos”, *Lo Sguardo* 11, 2013 (I).
- Petrosino S. 2017, *Contro la cultura. La letteratura per fortuna*, Milano: Vita e pensiero.
- Petrosino S. 2009, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Roma: Studium.
- Pietropaoli S. 2017, “Diritto amministrativo e filosofia del diritto. A proposito di un vecchio debito e della possibilità di un nuovo dialogo in *Al di là del nesso autorità/libertà: tra legge e amministrazione*, Giappichelli, Torino: 2017.
- Pini D. 2015, “Il prospettivismo nelle *Meditaciones*” in *Rillas. Rivista di Ispanistica*, Padova: Padova University Press.
- Regazzoni S. 2018, *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, versione e-book, Milano: Feltrinelli.
- Romano S. 1947, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano: Giuffrè.
- Romano S. 1945, *L’ordinamento giuridico*, seconda edizione con aggiunte, Firenze: Sansoni.
- Romano S. 2017, *The legal order*, tradotto da M. Croce, Oxford: Routledge.
- Romano S. 1945, *Principi di diritto Costituzionale*, ora in Id. 2013 *L’ultimo Santi Romano*, Milano: Giuffrè.
- Romano S. 1901, “L’istituzione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione” ora in *Lo stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale* (1969) Milano: Giuffrè.
- J. Rundell 1994, *Rethinking imagination: culture and creativity*. London: Routledge.
- Searle J. 1995, *The construction of social reality*, London: Allen Jane.
- Spanò M. 2018, “Zona Cesarini” in Cesarini Sforza W. 2018 [1963] *Il diritto dei privati*, Macerata: Quodlibet.
- Spanò M., “Presentazione” di “Prefazione all’artificio delle istituzioni”, testo di Yan Thomas contenuto in *Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata: Quodlibet: 245-247.
- Tanzi A., 2004 “Cosa resta dell’istituzionalismo giuridico?” in *L’irrocervo*, 1: 1-26