

LA CENTRALITÀ DELLA *FIDES PUBLICA* TRA GUERRA E PACE.
ALCUNE OSSERVAZIONI SUL RUOLO DEI *FETIALES* E SULLA RILEVANZA
GIURIDICA DEI *FOEDERA* TRA LE POPOLAZIONI NELL'ANTICA ROMA *

Eugenio Ciliberti**

SOMMARIO: 1.- Introduzione: la *fides* nel sistema giuridico-religioso romano; 2.- *Fides publica*, il ruolo dei *fetiales* e la subordinazione della guerra alla pace: considerazioni a partire da Varr., *De ling. Lat.* al86; 3.- *Foedus* e *fides*: il fondamento giuridico-religioso del trattato tra popolazioni; 4.- Il primo trattato del 509 a.C. tra Roma e Cartagine: rapporti commerciali, *fides publica* e diritto 'internazionale'; 5.- *Fides*, *foedus* e *pax*: conclusioni sul lascito romano per il nuovo ordine internazionale.

1.- *Introduzione: la fides nel sistema giuridico-religioso romano*

È universalmente noto come la nozione di *fides* sia altamente polisemica¹, evocando contemporaneamente concetti molto diversi tra loro, in particolare quelli di fede, fedeltà e fiducia². Nelle origini stesse di tale idea, infatti, la dottrina non è pacifica in merito al

* Il presente contributo, opportunamente rivisto ed integrato con note esplicative, riproduce la relazione tenuta in occasione del Convegno Internazionale "Guerra e diritto", organizzato dalla Fondazione Arangio-Ruiz e tenutosi a Soave (VR) dal 30 ottobre al 1° novembre 2025, ed è destinato alla pubblicazione nei relativi Atti.

** Dottore di ricerca in Scienze giuridiche presso l'Università degli Studi di Salerno.

¹ Per una prima sintetica definizione del concetto, cfr. A. BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, p. 471. Con riferimento alla polisemia del concetto di *fides*, cfr. anche G. FREYBURGER, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986, pp. 16ss.

² In questo senso, cfr., tra gli altri, B. ALBANESE, *Premesse allo studio del diritto privato romano*, Palermo 1978, p. 115, laddove l'Autore evidenzia come «la *fides* non è schematicamente definibile in modo univoco e rigoroso: in essa convergono simultaneamente più prospettive; e particolarmente – in tutte le loro possibili sfumature – le prospettive distinte e pur inseparabili dell'assicurare e del assicurare, della fedeltà e della fiducia, dell'affidamento e della confidenza». Cfr. anche A. CASTRESANA, *Fides, bona fides: un concepto para la creación del Derecho*, Madrid 1991, p. 10, la quale sottolinea come la *fides* permei settori così disparati della realtà romana – a partire dalle invocazioni alle divinità alle relazioni internazionali, fino ad arrivare ai molteplici istituti giuridici di natura privatistica – che non risulta semplice sapere se le sue applicazioni in campi così diversi rispondano a significati altrettanto differenti o ad una pluralità di tipologie di *fides* oppure, piuttosto, se la *fides* romana sia essenzialmente sempre stata unica e la stessa in tutti i suoi vari usi.

ruolo che la stessa ha svolto nell'ordinamento giuridico-religioso romano³, il modo in cui il concetto stesso è stato plasmato, la sua possibile connessione o meno con elementi di natura potestativa, come il dominio o la soggezione, o con quelli formali o rituali che, a prima vista, sembrano intrinsecamente incompatibili con l'idea di buona fede che ci è stata tramandata⁴.

Nell'ambito della società romana, la presenza della *fides* è riscontrabile in una molteplicità di rapporti all'interno della *civitas*, come, ad esempio, in quelli di natura obbligatoria, nella tutela, nella clientela, nella società, nel matrimonio, nell'ospitalità e nell'amicizia; a sua volta, la *fides* si manifesta anche nell'attività pubblica dei magistrati, in quella giurisdizionale e in relazioni di diversa natura instaurate con altre popolazioni, in particolare attraverso i *foedera* e le *formulae fetiales* ai quali si è poc'anzi accennato, la *deditio in fidem*, ecc., e in ciascuna di esse tale concetto opera come elemento sostanziale nella conservazione dell'ordine giuridico-religioso romano e di quello comune a tutti i popoli⁵.

Infatti, il concetto di *fides*⁶, così come negli antichi rapporti tra privati, costituiva un elemento di primaria importanza anche in quelli di carattere internazionali, laddove

³ Per un'ampia analisi della funzione di questo principio informatore del sistema di valori proprio dei Romani, cfr. da ultimo G. BRIZZI, *Imperium. Il potere a Roma*, Bari-Roma 2024, pp. 7ss.

⁴ Bisogna considerare, in particolare, che fin dal principio del XX secolo si ebbe una certa diffusione, in particolare nella dottrina tedesca, di studi non soltanto giuridici, ma anche di natura squisitamente filologica e semasiologica, che superarono la concezione unitaria prevalente intorno alla fine dell'Ottocento e si dedicarono all'analisi del ruolo della *fides* in ambito giuridico, in particolare ponendola in relazione ad altri concetti tipici come quelli di *bonum*, *aequum* e *iustum*. Non possono non essere citati, al riguardo, i fondamentali lavori di E. FRAENKEL, *Zur Geschichte des Wortes Fides*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 71 (1916), pp. 187-199, e R. HEINZE, *Fides*, in *Hermes* 64 (1928), pp. 140-166, su cui cfr. più nel dettaglio L. LOMBARDI, *Dalla «fides» alla «bona fides»*, Milano 1961, pp. 9ss. In merito, cfr. anche, soprattutto per gli ampi riferimenti bibliografici, L. FASCIONE, *Cenni bibliografici sulla «bona fides»*, in *Studi sulla buona fede*, Milano 1975, p. 52.

⁵ Quanto alla provenienza di questo criterio di valutazione sociologico o comunque pregiuridico, cfr. in particolare la suggestiva opinione di P. FREZZA, *Storia del processo civile in Roma fino all'età di Augusto*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. I, t. 2, Berlin-New York 1972, p. 178 (= ID., *Scritti*, a cura di F. AMARELLI e E. GERMINO, vol. III, Roma 2000, p. 18), secondo cui «nella *koinè* economico politica del Mediterraneo si contrappongono vincoli giuridicamente ed economicamente rilevanti sul fondamento della *πίστις* (= *fides*) fin dal sesto secolo avanti Cristo. La *philia pistè kai àdolos* (= *amicitia fidelis et sine dolo*) è il contenuto abituale (con molteplici varianti) dei rapporti contemplati dai trattati tra le città greche; la *demosia pistis* (= *publica fides*) garantisce la protezione degli interessi privati dei mercanti sia a Cartagine che a Roma fin dal primo trattato riferito da Polibio. La *fides*, nel mondo mediterraneo antico, è almeno a partire dal sesto secolo avanti Cristo non soltanto un valore genericamente etico, ma un valore tecnicamente elaborato come fondamento e misura di vincoli aventi struttura istituzionale sia di trattati tra città che di contratti tra privati: ne è prova la contrapposizione della *fides* al disvalore polarmente opposto del dolo, che perdura lungo tutta la storia della *fides* come valore tecnicamente elaborato».

⁶ Per un'analisi dettagliata del ruolo della *fides* nel diritto e nella società romana, è imprescindibile la lettura di D. NÖRR, *Die 'fides' im römischen Völkerrecht*, Heidelberg 1991, pp. 4ss.

Interventi

veniva intesa in termini di *fides publica*⁷ o di *fides populi Romani*, oscillando tra rapporti di sudditanza e rapporti di parità da cui promanava una fiducia nella protezione accordata e la garanzia del soddisfacimento di certe aspettative e del rispetto di determinati principi di correzione⁸.

Non invano Cicerone, in un passo del terzo libro del *De officiis* in cui tratta vari aspetti della *fides*, ritiene contrario alla *fides* stessa ogni tipo di sotterfugio che tenti di legittimarne la trasgressione, spiegando che non si può sostenere che la *fides* data ad un uomo infedele sia nulla, poiché esiste perfino un *ius bellicum* che impone l'osservanza della *fides* nel giuramento con il nemico⁹.

Poiché, come si evince da un testo di Tito Livio che narra il celebre episodio della lealtà di Marco Furio Camillo nei confronti dei Falisci, per rispettare le regole della lealtà di fronte al nemico non è richiesto un patto umano, perché esiste ed esisterà sempre quell'alleanza che nasce dalla comune natura umana; esiste un diritto della guerra così come esiste un diritto della pace, che i Romani sono pronti ad osservare con gli strumenti della giustizia, non meno che con quelli della forza¹⁰.

In tal modo, questo insieme di regole giuridico-religiose fondate sulla *fides*, che regolavano le relazioni con gli stranieri ed erano considerate 'valide per tutti i popoli'¹¹, si manifestava in diverse istituzioni, la cui applicazione contribuiva alla preservazione dell'ordine stabilito dalle citate norme.

⁷ In merito a tale specifico concetto, cfr. soprattutto A. DI PIETRO, *La fides publica romana*, in L. GAROFALO (a cura di), *Il ruolo della buona fede oggettiva nell'esperienza giuridica storica e contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Alberto Burdese*, vol. I, Padova 2003, pp. 505-549, nonché D. NÖRR, *Fides punica - Fides romana. Bemerkungen zur demotia pistis im ersten karthagisch-römischen Vertrag und zur rechtsstellung des Fremden in der Antike*, in L. GAROFALO (a cura di), *Il ruolo*, vol. II, cit., pp. 497-541.

⁸ In tal senso, cfr. G. GROSSO, *Lezioni di storia del diritto romano*, V ed., Torino 1965, p. 265.

⁹ Cic., *De off.* 3.29.107: *Est autem ius etiam bellicum fidesque iuris iurandi saepe cum hoste servanda. Quod enim ita iuratum est, ut mens conciperet fieri oportere, id servandum est; quod aliter, id si non fecerit, nullum est periurium. Ut, si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris, nulla fraus est, ne si iuratus quidem id non feceris. Nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium; cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune.*

¹⁰ Liv., 5.27.6: *Nobis cum Faliscis quae pacto fit humano societas non est: quam ingeneravit natura utrisque est eritique. Sunt et belli, sicut pacis, iura, iusteque ea non minus quam fortiter didicimus gerere.*

¹¹ All'uopo, è da considerarsi imprescindibile la lettura di P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, vol. I, Torino 1965, pp. 37ss.

2.- *Fides publica, il ruolo dei fetiales e la subordinazione della guerra alla pace: considerazioni a partire da Varr., De ling. Lat. 5.86*

La *fides publica* veniva innanzitutto in rilievo con riferimento al ruolo dei *fetiales*: in un noto passo del quinto libro del *De lingua latina* di Marco Terenzio Varrone, in cui viene illustrata l'etimologia della parola *fetiales*, il grande antiquario del I secolo a.C. fa riferimento ad una prerogativa davvero significativa di questi sacerdoti¹².

Varr., *De ling. Lat. 5.86: Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant: nam per hos fiebat ut iustum conciperetur bellum, et inde desitum, ut foedere fides pacis constitueretur. Ex his mittebantur, ante quam conciperetur, qui res repeterent, et per hos etiam nunc fit foedus, quod fidus Ennius scribit dictum.*

Essi, infatti, erano chiamati così *quod fidei publicae inter populos praeerant*, cioè perché presiedevano alla *fides publica* tra popolo e popolo.

Da tale funzione¹³ Varrone fece derivare la competenza esclusiva dei *fetiales* nella dichiarazione della guerra (*ut iustum conceperetur bellum*) e nella conclusione dei trattati di pace (*ut foedere fides pacis constitueretur*), su cui si tornerà tra breve.

Per il momento, bisogna prendere atto di come questo riferimento varroniano alla *fides publica* nella descrizione della figura dei *fetiales* sembri confermare la più genuina concezione romana – di natura sia religiosa che giuridica – delle ‘relazioni internazionali’, che, come si è visto, ha sempre collocato il rispetto della *fides publica* alla base dei rapporti tra i popoli.

Ciò pare evidente anche in un passo del ventesimo libro delle *Noctes Atticae* in cui Aulo Gellio¹⁴, nell'ambito della famosa *disceptatio Sextii Caecilii iureconsulti et Favorini*

¹² Su questo passo, cfr. per un approfondimento, F. SINI, «*Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant*»: riflessioni su 'fides' e "diritto internazionale" romano (a proposito di 'bellum', 'hostis', 'pax'), in L. GAROFALO (a cura di), *Il ruolo, cit.*, vol. III, pp. 481-539 [= F. SINI, *Varr. De ling. Lat. 5.86 e il «diritto internazionale» romano (riflessioni su fides, bellum, hostis e pax)*, in *Ius Antiquum* 12 (2003), pp. 42-82]. Cfr. anche, più di recente, seppur incidentalmente, J. M. RIBAS ALBA, ¿*Un Estado latino? La finalidad del Derecho Fezial*, in ID., *Constitución del Estado en la Antigua Roma*, Madrid 2023, p. 195, nt. 13, nonché G. TURELLI, *Fetialis religio*, Torino 2020, p. 21 e nt. 19, laddove l'Autore rinvia all'opinione di F. SANTANGELO, *I feziali fra rituale, diplomazia e tradizioni inventate*, in G. URSO (a cura di), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. Atti Convegno Internazionale Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012*, Pisa 2014, p. 94s., il quale ritiene che questo testo faccia parte di una serie di passi che «dimostrano come la riflessione antiquaria sui feziali e le loro prerogative fosse ben incardinata nel dibattito tardo-repubblicano, e non possa spiegarsi soltanto come uno sviluppo augusteo».

¹³ Rispetto alla quale cfr. soprattutto A. CENDERELLI, *Varroniana. Istituti e terminologia giuridica nelle opere di M. Terenzio Varrone*, Milano 1973, p. 105.

¹⁴ Gell., *Noct. Att. 20.1.39-40: Omnibus quidem virtutum generibus exercendis colendisque populus Romanus e parva origine ad tantae amplitudinis instar emicuit, sed omnium maxime atque praecipue fidem coluit sanctamque habuit tam privatim quam publice. 40. Sic consules, clarissimos viros, hostibus confirmandae fidei publicae causa dedit.*

Interventi

*philosophi de legibus duodecim tabularum*¹⁵, riferisce il discorso in difesa dell'attualità della tradizione giuridica più antica – nel caso di specie, della Legge delle XII Tavole – pronunciato dal giurista Sesto Cecilio, il quale stabilisce un solido nesso di causalità tra la 'miracolosa ascesa' del popolo romano nella sua storia plurisecolare (*e parva origine ad tantae amplitudinis instar emicuit*) e il pio ossequio della *fides* (*maxime atque praecipue fidem coluit sanctamque habuit tam privatim quam publice*), che i Romani avevano sempre applicato con determinazione rigorosa, in particolare nelle relazioni 'internazionali', al punto da arrivare a consegnare gli stessi consoli ai nemici *confirmandae fidei publicae causa*, vale a dire al fine di confermare questa *fides publica*¹⁶. È stato osservato in dottrina come tali fonti smentiscano quanti teorizzavano – il riferimento è a Theodor Mommsen¹⁷ e i suoi numerosi seguaci - che gli antichi considerassero la guerra – e non la pace – come stato naturale delle relazioni internazionali, ogni qualvolta non vi fosse una comunità di etnia, ovvero non fosse intervenuta la stipula di un trattato¹⁸.

Questa tesi pare suffragata anche da alcuni versi virgiliani¹⁹, in cui il poeta attribuisce alla guerra una connotazione negativa, costituendo una violazione della religione e del diritto e, come tale, appartenente alla sfera del *nefas*²⁰.

¹⁵ Su cui cfr. per tutti F. CASAVOLA, *Giuristi adrianei*, Napoli 1980, pp. 8ss.

¹⁶ Al riguardo, per un approfondimento, cfr. G. PUGLIESE, *Appunti sulla 'deditio' dell'accusato di illeciti internazionali*, in *Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche* 18 (1974), p. 8s.; J.-H. MICHEL, *L'extradition du général en droit romain*, in *Latomus* 39 (1980), pp. 675-693; G. CRIFÒ, *Sul caso di C. Ostilio Mancino*, in R. S. BAGNALL, W. V. HARRIS (ed.), *Studies in Roman Law in memory of A. Arthur Schiller*, Leiden 1986, pp. 19-32 (= in G. CRIFÒ, *L'esclusione dalla città. Altri studi sull'exilium romano*, Perugia 1985, pp. 121-138); D. NÖRR, *Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronzetafel von Alcántara*, München 1989, p. 76; A. MAFFI, *Ricerche sul postliminium*, Milano 1992, pp. 61ss.; M. F. CURSI, *La struttura del 'postliminium' nella repubblica e nel principato*, Napoli 1996, pp. 57ss.; A. CALORE, "Per Iovem lapidem". *Alle origini del giuramento. Sulla presenza del 'sacro' nell'esperienza giuridica romana*, Milano 2000, p. 79.

¹⁷ Il riferimento è, in particolare, a T. MOMMSEN, *Das römische Gastrecht und die römische Clientel*, in ID., *Römische Forschungen*, vol. I, Berlin 1864, pp. 319ss.; ID., *Römisches Staatsrecht*, III ed., vol. III, t. 1, Leipzig 1887, pp. 590ss.; ID., *Disegno del diritto pubblico romano*, II ed., trad. it. di P. BONFANTE, a cura di V. ARANGIO-RUIZ, Milano 1973, p. 91; ID., *Storia di Roma antica*, vol. I, Firenze 1984, p. 192.

¹⁸ Sul punto, cfr. per tutti A. HEUSS, *Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik in republikanischer Zeit*, Leipzig 1933, pp. 4ss., 12ss. e 18ss.; F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, II ed., vol. II, Napoli 1973, pp. 13ss., 39ss. e 46ss.; P. CATALANO, *Linee*, cit., pp. 8ss. e 51ss., nonché ID., *Diritto e persone*, vol. I, Torino 1990, pp. IXs. e 10ss.

¹⁹ Rispetto ai quali, per un'analisi più dettagliata, si rinvia a F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, Sassari 1991; ID., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino 2001, pp. 313ss.; G. LURASCHI, *Foedus nell'ideologia virgiliana*, in *Atti del III Seminario Romanistico Gardesano promosso dall'Istituto milanese di diritto romano e storia dei diritti antichi. 22-25 ottobre 1985*, Milano 1988, pp. 279-305.

²⁰ Verg., *Aen.* 2.717-720: *Tu, genitor, cape sacra manu patriosque penatis; / me, bello e tanto digressum et caede recenti, / attrectare nefas, donec me flumine vivo / abluero*. Per alcune osservazioni di carattere giuridico-religioso in merito a questi versi virgiliani, cfr. F. BEDUSCHI, *Osservazioni sulle nozioni originali di fas e ius*, in *Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche* 10 (1935), p. 228; R. ORESTANO, *Dal ius al fas. Rapporto fra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, in *Bullettino dell'Istituto*

Per la tradizione giuridica e religiosa romana, dunque, la guerra costituiva una rottura della pacifica naturalità delle relazioni tra i popoli ed era sempre finalizzata alla restaurazione della pace.

La guerra si presenta, pertanto, come una triste necessità alla quale talvolta risulta necessario ricorrere, ma soltanto dopo aver manifestato agli dèi — attraverso rituali invariabilmente ripetuti nel corso del tempo — l'esistenza di un'ingiustizia e il rifiuto degli uomini di porvi rimedio.

Per quanto concerne le concezioni virgiliane della pace e della guerra, è necessario sottolinearne la perfetta coincidenza con l'elaborazione teologica e giuridica dei sacerdoti romani²¹, come emerge dalle ricorrenze di termini connessi a istituzioni arcaiche della guerra e della pace, quali *amicitia*, *hospitium* e *foedus*, come si vedrà meglio pure nel paragrafo successivo.

È precisamente nell'uso del termine *foedus* — quando, narrando la stipulazione di alleanze tra gruppi etnici differenti, Virgilio non esita a evocare per tutte il rituale caratteristico dei feziali e a indicare che Giove è colui che *foedera fulmine sancit*²² — che si manifesta ancora una volta la piena adesione del poeta alla terminologia ufficiale, ai concetti teologici e alla giurisprudenza dei sacerdoti romani.

È appunto nei documenti sacerdotali che si è conservato, nella sua sostanziale integrità originaria, un pensiero antichissimo: la vocazione politico-religiosa di un popolo il cui fine supremo è la pace e l'amicizia con lo straniero.

di Diritto Romano "Vittorio Scialoja" 46 (1939), p. 225 e nt. 70; P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 19 (1953), p. 54, nt. 37; G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, vol. I – *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968, p. 401. Questo approccio virgiliano giustifica l'uso, in relazione al concetto di *bellum*, degli aggettivi *nefandum* e *infandum* (Verg., *Aen.* 7.583; 12.572; 12.804), e spiega la riluttanza del poeta a impiegare, con riferimento a *bellum*, termini qualificativi propri del lessico giuridico-religioso, come *iustum*, *pium* o *felix*, i quali, in effetti, non compaiono mai nelle ricorrenze virgiliane del concetto di *bellum*. Infine, quando Virgilio presenta la personificazione della guerra, ci troviamo di fronte al *Bellum mortiferum* di *Aen.* 6.279, significativamente collocato tra i mali più terribili che affliggono il genere umano. In merito a questo aspetto, cfr. H. MERGUET, *Lexikon zu Vergilius*, Leipzig 1912, pp. 88ss.

²¹ Mentre la storiografia contemporanea è giunta con difficoltà e con un certo ritardo alla consapevolezza che l'*Eneide* è, anzitutto, un poema religioso (all'uopo, cfr. tra gli altri G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, III ed., vol. I, Paris 1884, p. 231), la cultura romana tardoantica aveva già individuato nella *divini et humani iuris scientia* di Virgilio la chiave interpretativa fondamentale della sua poesia. Ciò è testimoniato da Macrobio (Macrob., *Sat.* 3.9.16), il quale si domanda se possa ritenersi dimostrato che la profondità di Virgilio non possa essere compresa senza la conoscenza sia del diritto divino che di quello umano. In questo senso, il poeta di età augustea era considerato — nelle parole del Servio Danielino — *gnarus totius sacrorum ritus* (Serv. Dan., *ad Aen.* 1,269), vale a dire come colui che in ogni circostanza *disciplinam caerimoniarum secutus est* (Serv. Dan., *ad Aen.* 12.172). In argomento, cfr. F. SINI, *Bellum nefandum*, cit., pp. 17ss., nonché H. LEHR, *Religion und Kult in Vergils Aeneis*, Giessen 1934, pp. 9ss.

²² Al riguardo, cfr. per tutti G. LURASCHI, *Foedus*, in F. DELLA CORTE (a cura di), *Enciclopedia Virgiliana*, vol. II, Roma 1985, pp. 546-550, nonché ID., *Foedus nell'ideologia virgiliana*, cit., pp. 281ss.

Interventi

Tale legame tra guerra e pace – o, per meglio dire, la subordinazione della prima alla seconda – si può riscontrare anche nelle competenze di questi sacerdoti, la cui funzione primaria era quella di ristabilire la *fides pacis* con il *foedus*, anziché quella di *concipere un bellum iustum*.

Un siffatto modo di pensare trova conferma anche nel secondo libro del *De legibus* di Cicerone, laddove l'Arpinate evidenzia come l'ordine delle funzioni dei sacerdoti feziali vede la pace anteposta alla guerra²³.

Del resto, il carattere bilaterale della pace risulta evidente anche nelle definizioni che ne davano giuristi e antiquari, i quali ponevano in risalto la connessione etimologica del termine *pax* con le parole *pactio* e *pactum*²⁴.

Infine, la 'teologia' ufficiale dei sacerdoti romani manifestava con piena chiarezza la subordinazione della guerra alla pace persino nell'antichissima gerarchia dei sacerdoti: nell'*ordo sacerdotum*, infatti, il *flamen* di Giove — divinità che, tra le altre funzioni, tutelava i *foedera pacis* e la *fides* — era gerarchicamente superiore al *flamen* di Marte²⁵.

In conclusione, appare opportuno ritornare ai versi di Verg., *Aen.* 6.851-853²⁶, i quali possono forse contribuire a illuminare, meglio di qualsiasi altro testo antico, il concetto romano di *pax*, inteso nella pienezza dei suoi aspetti giuridici e religiosi essenziali.

È innegabile che la poetica virgiliana presupponga una concezione della storia rappresentata religiosamente come prodotto dell'azione degli dèi, dalla quale deriva il dominio universale dei Romani, concepito come una missione religiosa fondata sulla convinzione che esista un'interpretazione teologica della storia e del dominio romano²⁷. Tuttavia, dai versi appena citati emerge anzitutto il carattere bilaterale e imperativo della *pax*.

²³ Cic., *De leg.* 2.21: *Foederum pacis, belli, indotiarum ratorum fetiales iudices, nontii sunt, bella disceptant.*

²⁴ Fest., *De verb. sign.* s.v. *Pacem*, p. 260 (Lindsay): *Pacem a pactione condicionum putat dictam Sinnius Capito, quae utriusque inter se populo sit observanda.*

Ulp. 4 ad ed., Dig. 2.14.1.1-2: 1. *Pactum autem a pactione dicitur (inde etiam pacis nomen appellatum est).* 2. *Et est pactio duorum pluriumve in idem placitum et consensus.*

²⁵ Fest., *De verb. sign.* s.v. *Ordo sacerdotum*, p. 198 (Lindsay): *Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine ut deus> maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in solis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem, et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem. Rex, quia potentissimus: Dialis, qui universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino; pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.* Su questa definizione, cfr. G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, II ed., Paris 1974, p. 155; F. D'IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Roma-Bari 1986, p. 91s.; M. BRETON, *Storia del diritto romano*, XX ed., Bari-Roma 2019, p. 108

²⁶ Verg., *Aen.* 6.851-853: *Tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos.*

²⁷ Quanto a tale opinione, cfr. A. WLOSOK, *Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit*, in *Antike und Abendland* 16 (1970), p. 44, nonché M. A. LEVI, *Augusto e il suo tempo*, Milano 1986.

Al carattere imperativo rinviano tanto il termine *mos* — collegato a *lex* nel commento del grammatico Servio (Serv., *ad Aen.* 6.852: *Pacis morem leges pacis*) — quanto il verbo *imponere*²⁸. L'osservanza della *pax* sembra costituire una condizione necessaria per distinguere tra *subiecti* e *superbi*, garantendo la legittimità del *parcere* nei confronti dei primi²⁹ e dello sterminio mediante la guerra nei confronti dei secondi³⁰.

Nella pace e nella sua conservazione risiedevano, pertanto, le motivazioni religiose e giuridiche della dimensione universale dell'*imperium populi Romani*³¹.

3.- *Foedus e fides: il fondamento giuridico-religioso del trattato tra popolazioni*

Si è avuto modo di vedere poc'anzi come, tra le principali forme pattizie, il *foedus* - termine che sta ad indicare il trattato tra popolazioni, la cui stipula presupponeva un rapporto più o meno paritario tra le parti contraenti³² - si presentava come strettamente

²⁸ Per un'analisi di tali concetti nel contesto dell'opera virgiliana, si rinvia a F. KLINGNER, *Virgil und die römische Idee des Friedens*, in ID., *Römische Geisteswelt*, IV ed., München 1961, p. 601.

²⁹ Per un approfondimento sull'uso del concetto di *parcere subiectis* nell'ambito dell'Eneide, si rimanda a F. EGGERDING, *Parcere subiectis. Ein Beitrag zur Vergilinterpretation*, in *Gymnasium* 59 (1952), p. 31s. Valga la pena ricordare in questa sede che il *parcere* nei confronti dei nemici sottomessi, motivo ricorrente nella riflessione politica e giuridica dell'età repubblicana (si pensi, a titolo di esempio, a Cic., *De off.* 1.35, nonché a Liv., 30.42.16-17), diviene nell'ideologia augustea un pilastro dell'azione del *princeps* (Aug., *Res Gestae* 1.3.15-16).

³⁰ Sul punto, cfr. I. LANA, *La concezione della pace a Roma. Lezioni*, Torino 1987, p. 84.

³¹ In questo senso, cfr. F. SINI, *Impero Romano e religioni straniere: riflessioni in tema di universalismo e "tolleranza" nella religione politeista romana*, in *Sandalion* 21-22 (1998-1999), pp. 57-101, nonché ID., *Sua cuique civitati religio*, cit., pp. 1ss.

³² Tuttavia, valga la pena menzionare che, nell'esperienza romana antica, si registrano numerosi campi di applicazione di una *fides* potestativa o autoritaria nei rapporti tra i popoli, il cui accurato esame non è stato possibile svolgere in questa sede. A titolo meramente esemplificativo, non si può non ricordare, come conseguenza delle guerre di conquista, la situazione di un popolo sconfitto in battaglia, che doveva sottomettersi alla *fides* del vincitore: da qui derivano le espressioni, largamente adoperate nel linguaggio dei trattati, *venire in fidem* e *se in fidem tradere*. Tali locuzioni stanno ad indicare, per il rapporto di clientela, un punto di arrivo, cosicché lo sconfitto era posto oppure sottoposto – e tale idea è espressa dal ricorso ai verbi *venire*, *se dare*, *esse* – alla fedeltà del vincitore, che, di conseguenza, lo poneva sotto la propria protezione. Questo è il caso, differente da quello del *foedus*, della *deditio*, che consiste in un atto di totale abbandono alla buona volontà del vincitore, che lascia la popolazione sconfitta in una situazione che si pone a metà strada tra quella dell'alleato e quella dello schiavo: così P. D. SENN, voce *Buona fede nel diritto romano*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche - Sezione civile*, vol. II, Torino 1988, p. 130. In ogni caso, nel contesto del rapporto instaurato tra il *populus romanus* e le civiltà assoggettate, la cui popolazione era ridotta alla condizione di *peregrini dediticii*, la *fides* veniva posta sullo stesso piano del *foedus*, imponendo ai Romani vincitori l'obbligo morale di non abusare della propria posizione dominante (*deditio in fidem*). Esso implicava la sottomissione della popolazione sconfitta all'autorità di Roma, mediante l'utilizzo di uno schema analogo a quello della *sponsio*, cioè un contratto stipulato verbalmente in forma solenne, in virtù del quale l'obbligazione nasceva a seguito della formulazione di una domanda immediatamente seguita da una risposta congruente (secondo quanto emerge dalla lettura di Liv., 1.38.2: *Deditores Collatinos ita accipio eamque deditiois formulam esse: rex interrogavit: "Estisne vos legati oratoresque missi a populo Collatino ut vos populumque Collatinum dederetis?"—"Sumus."—"Estne populum Collatinus in sua potestate?"—"Est."—"Deditisne vos populumque Collatinum, urbem, agros, aquam, terminos, delubra, utensilia, divina humanaque omnia, in meam populi que Romani dicionem?"—"Dedimus."—"At ego recipio."*). Nonostante questa somiglianza dal punto di vista formale, però, la

Interventi

collegato alla *fides*³³ innanzitutto per la relazione etimologica che connette *foedus* sia a *fides*³⁴ che a *foede hostia*, cioè alla punizione inflitta da Giove a chi mancava di fede³⁵.

Era il *fetialis* a proclamare solennemente che le clausole del *foedus* dovevano essere rispettate dal popolo romano ed invocava immediatamente Giove, ‘il folgoratore’, affinché castigasse Roma se essa fosse la prima a venire meno ai propri impegni³⁶.

Giove, dunque, interveniva nel caso in cui fosse stato violato il *vinculum* nato dal *ius iurandum*, la *fides* con cui il trattato sarebbe stato stipulato e, con essa, la stessa dea che era l’incarnazione divina della *fides*³⁷.

Il trattato si concludeva con la *dexteram iunctio*³⁸, motivo per cui la *dextra manus* era considerata il simbolo della *fides*³⁹.

È possibile, quindi, definire il *foedus* come una *fides publica inter populos*, intesa come l’atto stesso dell’impegno; *fides* che, nel caso del *foedus*, era caratterizzata dalla

differenza sostanziale era evidente, poiché la *sponsio* generava un’obbligazione che poteva essere estinta mediante la *solutio*, mentre la *deditio in fidem* produceva una modificazione definitiva della condizione giuridica della civiltà assoggettata, determinandone, a favore della popolazione dominante, il trasferimento del territorio e perfino dei relativi abitanti. In merito ai rapporti tra *foedus* e *deditio*, cfr., per tutti, F. DE MARTINO, *Storia*, cit., p. 81, nonché, più di recente, A. DI PIETRO, *La fides publica*, cit., pp. 529ss.

³³ Rispetto a tale affermazione, alcune testimonianze in tal senso ci sono state tramandate dalle fonti. Su tutte, cfr. in particolare Cic., *De off.* 3.111: [...] *Nullum enim vinculum ad astringendam fidem iure iurando maiores artius esse voluerunt* [...]; Cic., *Phil.* 13.42: *foedere et fide sanciretur*; Liv., 5.51.10: *foedus ac fidem fefellerunt*; Liv., 27.17.17: *foedere accepta fides*.

³⁴ Fest., *De verb. sign.* s.v. *Foedus*, p. 74 (Lindsay): [...] (*Foedus appellatum*) *vel quia in foedere interponatur fides*; Isid., *Etym.* 8.2.4: *Fides est qua veraciter credimus id quod nequaquam videre valemus. Nam credere iam non possumus quod videmus. Proprie autem nomen fidei inde est dictum, si omnino fiat quod dictum est aut promissum. Et inde fides vocata, ab eo quod fit illud quod inter utrosque placitum est, quasi inter Deum et hominem; hinc et foedus*. Con riferimento ai passi citati, cfr., in dottrina, soprattutto B. ALBANESE, *Premesse*, cit., p. 116. Cfr. anche L. LOMBARDI, *Dalla «fides»*, cit., p. 157; A. CARCATERRA, *Dea Fides e ‘fides’*. *Storia di una laicizzazione*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 50 (1984), p. 229; R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996, p. 154.

³⁵ In merito, cfr. A. CARCATERRA, *Dea Fides*, cit., p. 228s.

³⁶ Serv., *ad Aen.* 1.62: *Foedere modo lege, alias pace, quae fit inter dimicantes. foedus autem dictum vel a fetialibus, id est sacerdotibus per quos fiunt foedera, vel a porca foede, hoc est lapidibus occisa, ut ipse “et caesa iungebant foedera*.

Serv., *ad Aen.* 4.242: (...) *nam serpentes ideo introrsum spectantia capita habent, ut significant inter se legatos colloqui et convenire debere, quia bellantes interpretum oratione sedantur: unde secundum Livium legati pacis caduceatores dicuntur: sicut enim per fetiales, a foedere, bella indicebantur, ita pax per caduceatores fiebat* (...).

Serv., *ad Aen.* 10.114: (...) *et bene etiam iure iurando dicta confirmat, ut rem immobilem necessitate constituat*.

³⁷ Al riguardo, cfr. A. CARCATERRA, *Dea Fides*, cit., p. 228s.

³⁸ Val. Max., *Mem.* 6.6: *Huius imagine ante oculos posita venerabile Fidei numen dexteram suam, certissimum salutis humanae pignus, ostentat: quam semper in nostra civitate viguisse omnes gentes senserunt*.

Serv., *ad Aen.* 4.307: (...) *data dextera foedus amicitiarum*. In argomento, cfr. M. MILANI, *La mano destra in Roma antica*, in L. GAROFALO (a cura di), *Il corpo in Roma antica. Ricerche giuridiche*, vol. II, Pisa 2017, pp. 95ss.

³⁹ Così A. CARCATERRA, *Dea Fides*, cit., p. 230.

reciprocità e dall'atto di assicurazione che ne derivava, che pure doveva essere oggetto di giuramento⁴⁰. Non è un caso, dunque, se Varrone e altri grammatici antichi stabilivano un rapporto molto stretto tra *fides*, *foedus* e *fetialis*.

In origine, il sostantivo *foedus* designava esclusivamente l'atto solenne, cioè la procedura che prevedeva un giuramento ed un sacrificio, che suggellavano le relazioni internazionali di *amicitia*, *hospitium*, *pax* e *societas*; solo con il passare del tempo il termine avrebbe finito per designare la sostanza del trattato⁴¹.

Il *foedus* era dotato di ulteriori aspetti, oltre a quello promissorio, in quanto creava un rapporto duraturo, intimo e personale, che non si riferiva soltanto ad una prestazione specifica, ma coinvolgeva anche il gruppo o la famiglia che vi aderiva, nonché le generazioni future, e comportava altresì fedeltà personale, particolarmente evidente nei rapporti di amicizia e di ospitalità, poiché l'uso della mano destra non soltanto prometteva, ma univa. Così, il gesto di impegno della destra, che consisteva nel promettere, si trasformava nella stretta di mano, su cui si fondava l'amicizia⁴².

4.- Il primo trattato del 509 a.C. tra Roma e Cartagine: rapporti commerciali, *fides publica* e diritto 'internazionale'

Molteplici sono le testimonianze indirette di *foedera* conclusi tra i Romani e le numerose popolazioni che hanno fronteggiato nel corso della loro storia, ma tra essi rivestono particolare importanza quelli conclusi con Cartagine, che possono essere considerati alla stregua di un paradigma del regime giuridico applicabile ai traffici commerciali esistenti tra Roma e altre civiltà del Mediterraneo e che, pertanto, possono essere considerati come l'archetipo del *ius gentium*⁴³.

Secondo la dottrina prevalente⁴⁴, i trattati tra Roma e Cartagine sono stati probabilmente stipulati nel IV sec. a.C.; tuttavia, la loro datazione dovrebbe farsi risalire all'epoca della nascita della repubblica (intorno al 509 a.C.)⁴⁵.

⁴⁰ Sul punto, cfr. L. LOMBARDI, *Dalla «fides»*, cit., p. 123.

⁴¹ In questo senso, cfr. P. CATALANO, *Linee*, cit., pp. 195ss.; R. FIORI, *Homo sacer*, cit., p. 154s.

⁴² Verg., *Aen.* 3.83: *Iungimus hospitio dextras, et tecta subimus*; Sen., *contr. exc.* 3.8: (...) *Ubi Athenarum fides? ubi hospitales invicem dexterarum?*; nonché, in dottrina, L. LOMBARDI, *Dalla «fides»*, cit., p. 126s.

⁴³ In argomento, cfr. P. FREZZA, *Jus gentium*, in *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 2 (1949), pp. 263ss.

⁴⁴ In particolare, M. DAVID, *The Treaties between Rome and Carthage and their significance for our knowledge of Roman international law*, in M. DAVID, B. A. VAN GRONINGEN, E. M. MEIJERS (edited by), *Symbolae ad jus et historiam antiquitatis pertinentes Julio Christiano van Oven dedicatae (Symbolae van Oven)*, Leiden 1946, pp. 231-250; nonché R. WERNER, *Der Beginn der römischen Republik. Historisch-chronologische Untersuchungen über die Anfangszeit der libera res publica*, München-Wien 1963, pp. 299ss.

⁴⁵ Sul punto, cfr. G. GROSSO, *Lezioni*, cit., p. 263. Cfr. altresì, per un approfondimento, F. PRINGSHEIM, *L'origine des contrats consensuels*, in *Revue historique de droit français et étranger* 31 (1954), pp. 477ss., nonché L. LORETO, *Sui trattati romano-cartaginesi*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano "Vittorio Scialoja"* 98-99 (1996), pp. 789ss.

Interventi

In tal senso, un importante documento di epoca arcaica da cui emerge chiaramente che la *fides* costituiva il fondamento di un'obbligazione derivante – secondo una terminologia moderna – non già da un contratto di diritto privato, bensì da un accordo di carattere ‘internazionale’, è dato dal primo trattato stipulato – secondo la tradizione - nel 509 a.C. tra Roma e Cartagine, sul cui contenuto Polibio riferisce notizie particolarmente accurate⁴⁶.

Infatti, alla narrazione dello storico greco, vissuto intorno al II secolo a.C., non si collega soltanto la datazione tradizionale, ma anche l'esposizione stessa del contenuto del trattato. Su questa base, diversi studiosi hanno ritenuto che, a differenza del secondo trattato del 348 a.C., il primo fosse esclusivamente di natura commerciale e finalizzato all'unico scopo di ristabilire un rapporto già esistente con il nuovo regime di Roma, la quale a sua volta doveva assicurarsi la benevolenza di Cartagine e la continuazione di un commercio avviato. Allo stesso tempo, Cartagine doveva essere interessata ad un commercio con le città etrusche, in considerazione della concorrenza della Grecia – e, in particolare, di Atene – e di Marsiglia.

Naturalmente, in quanto tali, i trattati - i quali riflettevano alcuni degli assetti geo-politici del bacino occidentale del Mediterraneo e, dunque, costituiscono fonti privilegiate per la loro ricostruzione - implicavano un accordo su base politica.

Tanto premesso, la clausola più interessante del trattato in questione, oltre all'imposizione ai Romani e ai loro alleati di alcuni divieti di navigazione e di commercio, riguarda senz'altro la condizione dei commercianti romani in Libia e Sardegna, riferimento territoriale che riguardava esclusivamente gli stanziamenti fenici sulla costa e non anche le popolazioni rispetto alle quali Cartagine difficilmente aveva già esteso il suo imperio in quell'epoca.

Pol., *Hist.* 3.22.8-10: 8. τοῖς δὲ κατ' ἐμπορίαν παραγινόμενοις μηδὲν ἔστω τέλος πλὴν ἐπὶ κήρυκι ἢ γραμματεῖ. 9. ὅσα δ' ἂν τούτων παρόντων πραθῆ, δημοσίᾳ πίστει ὀφειλέσθω τῶ ἀποδομένῳ, 10. ὅσα ἂν ἢ ἐν Λιβύῃ ἢ ἐν Σαρδόνι πραθῆ. ἐὰν Ῥωμαίων τις εἰς Σικελίαν παραγίνηται, ἢς Καρχηδόνιοι ἐπάρχουσιν, ἴσα ἔστω τὰ.

In virtù di questo trattato, infatti, ciascuna delle parti firmatarie – sulla base della propria fede – si impegnava ad assistere il cittadino dell'altra parte nella tutela degli interessi derivanti da attività di diritto privato⁴⁷.

Inoltre, tutto quel che veniva venduto in presenza di un κήρυξ, cioè di un araldo, oppure di un γραμματεὺς, vale a dire uno scriba – tutt'altro che eccezionale negli ordinamenti

⁴⁶ Quanto al contenuto dei trattati tra Roma e Cartagine rispetto alle notizie pervenuteci attraverso il resoconto polibiano, cfr. tra gli altri J. SERRATI, *Neptune's altars: The treaties between Rome and Carthage (509-226 B.C.)*, in *The Classical Quarterly* 56.1 (2006), pp. 114ss.

⁴⁷ Con riferimento al carattere commerciale del trattato, cfr. soprattutto B. SCARDIGLI (a cura di), *I trattati romano-cartaginesi*, Pisa 1991, pp. 71ss.

del vicino Oriente mediterraneo e del mondo ellenistico - doveva essere considerato dovuto all'acquirente sulla base della *δημοσία πίστις*, cioè della *publica fides*, che vincolava la comunità alle convenzioni liberamente stipulate e ne imponeva il rispetto, e ciò a prescindere che la vendita avesse luogo in Libia oppure in Sardegna (regione quest'ultima all'epoca sotto il dominio cartaginese).

Allo stesso modo doveva essere trattato il cittadino romano che arrivava in Sicilia, allora parzialmente sotto il dominio dei cartaginesi.

La natura di questa clausola è stata a lungo oggetto di controversia da parte della dottrina: infatti, secondo alcuni Autori⁴⁸, essa avrebbe implicato una garanzia assunta dallo Stato per il pagamento del commerciante straniero; secondo altri studiosi⁴⁹, invece, altro non era che una manifestazione del semplice impegno preso dai Cartaginesi di offrire una tutela legale ai negozi compiuti dai Romani e dai loro alleati nelle forme stabilite.

Volendo spingersi al di là di questa disputa, è possibile sostenere che, se pure infatti si volesse ammettere l'idea che con *δημοσία πίστις* si intendesse non già la tutela giuridica fornita dallo stato a tali negozi ma una vera e propria garanzia per il pagamento del prezzo, questa particolarità non farebbe che confermare ulteriormente la più rilevante singolarità della struttura stessa di tali negozi⁵⁰.

Ciò non implicava affatto la realizzazione di un controllo dei traffici negoziali, cosa cui peraltro Cartagine, potenza allora egemone, doveva tenere non poco.

All'uopo, risulta particolarmente interessante l'opinione secondo cui il trattato non avrebbe comportato la concessione del *commercium* ai Romani⁵¹.

Invero, tale ipotesi pare la più probabile ed è quella seguita anche dalla dottrina più autorevole, per la quale il trattato del 509 a.C. costituirebbe una singolare testimonianza della possibile utilizzazione di istituti giuridici fenici nella regolamentazione dei rapporti tra Romani e Cartaginesi⁵².

La qualificazione in termini di *δημοσία* della *πίστις* risulta essere problematica anche sul piano testuale, laddove tale aggettivo, essendo dotato di una forte carica semantica⁵³, può assumere una varietà di accezioni in ragione del contesto in cui esso viene inserito. Pertanto, per comprendere l'esatto significato da attribuire a detto termine, occorrerebbe analizzare tutte le sue ricorrenze nel complesso dell'opera polibiana, nonché in quella di altri storici vissuti in epoca romana che scrivevano in lingua greca, come Dionigi di Alicarnasso, Diodoro Siculo e Plutarco, per citarne alcuni.

⁴⁸ Così, ad esempio, M. DAVID, *The Treaties*, cit., p. 237.

⁴⁹ In questo senso, per tutti, R. WERNER, *Der Beginn*, cit., p. 319 e nt. 4.

⁵⁰ Così L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *In margine al primo trattato tra Roma e Cartagine*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, vol. V, Milano 1971, p. 179 e nt. 12.

⁵¹ Tesi sostenuta, in particolare, da G. SAUTEL, *Essai sur la notion romaine de 'commercium' à l'époque ancienne*, in *Varia. Études de droit romain*, vol. I, Paris 1952, p. 68.

⁵² Tale è l'opinione di L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *In margine*, cit., p. 182.

⁵³ Si pensi, ad esempio, che l'erario veniva indicato con il sostantivo neutro *δημόσιον*.

Interventi

Si potrebbe provvisoriamente concludere che con δημοσία πίστις si può intendere genericamente la tutela giuridica dello Stato (cartaginese) del commercio tra Cartagine e Roma, oppure più specificamente, ad esempio, della regolamentazione dei prezzi e della qualità della merce⁵⁴.

In ogni caso, ciò che emerge con particolare chiarezza dalla testimonianza polibiana è il fatto che sia l'attività del mercante cartaginese nelle zone di influenza romana che, viceversa, quella del commerciante romano in area cartaginese cessino di appartenere ai rapporti ignorati dal diritto proprio, per entrare nella sfera degli affari che l'autorità pubblica rende esecutivi.

Non si tratta, invero, di un esempio isolato nella storia dei rapporti tra diverse popolazioni: disposizioni simili, infatti, erano contemplate nel trattato di Nerčinsk del 1689 stipulato tra Russia e Cina⁵⁵ e previsioni analoghe furono altresì convenute nei successivi trattati di Kyakhta del 1727, di Aigun del 1858, di Tianjin del 1858 e di Pechino del 1860.

In ipotesi del genere, infatti, la garanzia offerta dalla *fides* privata veniva rafforzata dalla *fides* pubblica, che discendeva dal *foedus* a carattere internazionale, con l'obiettivo di assicurare adeguata protezione a quanti commerciavano al di fuori del territorio di appartenenza⁵⁶. Così considerata, dunque, la *fides* rappresenta il nucleo normativo del trattato concluso tra città e, allo stesso tempo, del contratto stipulato tra privati⁵⁷.

I rapporti tra Romani e Cartaginesi, però, andarono gradualmente scemando col passare del tempo: nonostante un secondo trattato in cui si può già riscontrare un regime in gran parte diverso, con la conseguente necessità di prevedere più nel dettaglio tanto i diritti quanto gli obblighi in capo alle parti contraenti, l'accresciuta potenza romana portò all'interruzione dei 200 anni di amicizia tra le due civiltà – seguiti da qualche decennio

⁵⁴ Tesi formulata, in dottrina, da B. SCARDIGLI (a cura di), *I trattati*, cit., p. 74.

⁵⁵ Art. 4 Trattato di Nerčinsk (1689): *Propter nunc contractam amicitiam atque aeternum foedus stabilitum, cuicumque generis homines litteras patentes itineris sui afferentes, licitae accedent ad regna utriusque dominii, ubique vendent et ement quaecumque ipsis videbuntur necessaria mutuo commercio*. Cfr., più nel dettaglio, T. ALEXEEVA, *Fondamenti romani (bizantini) dell'Impero Russo ed aeternum foedus con l'Impero Cinese (1689)*, in R. CARDILLI, L. FORMICHELLA, S. PORCELLI, Y. O. STOEVA (a cura di), *Chang'an e Roma. Eurasia e Via della seta. Diritto, società, economia*, Milano 2019, p. 152s., nonché la bibliografia ivi citata.

⁵⁶ Sul punto, cfr., più nello specifico, G. GANDOLFI, *Un documento del diritto internazionale antico: il primo trattato fra Roma e Cartagine (VI sec. a.C.)*, in *Comunicazioni e Studi dell'Istituto di diritto internazionale e straniero dell'Università di Milano* 10 (1960), p. 339; L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *In margine*, cit., p. 179ss.; V. MAROTTA, *Tutela dello scambio e commerci mediterranei in età arcaica e repubblicana*, in *Ostraka. Rivista di antichità* 5.1 (1996), pp. 78ss.

⁵⁷ In questo senso, cfr. P. FREZZA, *Fides bona*, in *Studi sulla buona fede*, cit., p. 4 (= ID., *Scritti*, vol. III, cit., p. 198), nonché S. SCHIPANI, *Armonización y unificación del derecho. Derecho común en materia de obligaciones y contratos en América Latina*, in D. F. ESBORRAZ (coord.), *Sistema jurídico latinoamericano y unificación del derecho*, Ciudad de México 2006, p. 212. Cfr. anche P. MARTINO, *Arbiter*, Roma 1986, p. 71, laddove viene evidenziato che «se dunque è possibile che negli antichi empori cartaginesi esistesse un processo rapido, condotto magari sul luogo stesso del mercato da arbitri privati, [...] il fondamento delle pronunce di tali arbitri (la δημοσία πίστις) non doveva essere molto diverso da quello delle pronunce degli arbitri stragiudiziali romani, cioè della *bona fides* [...]».

di rapporti a metà fra rispetto e diffidenza reciproca –; interruzione suggellata poi dal susseguirsi di tre guerre che coprono un periodo di 120 anni di inimicizia.

Successivamente alla caduta di Cartagine, la disciplina consuetudinaria, cioè quella pattizia, non fu in grado di soddisfare la crescente domanda di tutela delle relazioni giuridiche tra Romani e stranieri, conducendo alla duplicazione della figura del pretore in *urbanus* e *peregrinus*, nell'ambito della cui giurisdizione – come noto - si assistette alla nascita del complesso di regole ed istituti che prenderà, secondo quanto riferito da Gaio nelle *Institutiones*, il nome di *ius gentium*.

5.- *Fides, foedus e pax: conclusioni sul lascito romano per il nuovo ordine internazionale*
Alla luce dell'analisi condotta, si può concludere che il ruolo della *fides* in tale settore fosse ben definito.

Invero, fin dagli inizi della storia del diritto romano, la *fides* ha avuto la funzione di esigere dai contraenti il rispetto degli impegni liberamente assunti.

In questo senso, la *fides* esigeva che la condotta adottata dalle parti corrispondesse a quanto dalle medesime era stato detto o fatto in precedenza (in termini di *fit quod dicitur*), presentandosi, nella sua genesi, dotata di forti connotazioni di natura etico-religiosa, che equivalgono, sostanzialmente, all'idea di fedeltà⁵⁸.

In virtù della *fides*, termine derivante dal verbo *fieri* (che significa 'compiersi', 'farsi'), si imponeva, infatti, il rigoroso rispetto degli impegni assunti.

In sostanza, ricorrendo alle parole che in epoca successiva saranno utilizzate da Cicerone, la *fides* apparirebbe, nel suo significato originario, in termini di *fit quod dicitur* (cioè

⁵⁸ L'autorità della *fides* romana in termini di fedeltà a quanto promesso o giurato o, in altre parole, conformità tra ciò che si faceva e ciò che si diceva, trovava il suo fondamento nella legge sacra, la cui osservanza era immanente sia nella sfera pubblica che in quella privata: al riguardo, cfr. L. KOFANOV, *Il carattere religioso-giuridico della fides romana nei secoli V-III a.C.: sull'interpretazione di Polibio 6, 56, 6-15*, in L. GAROFALO (a cura di), *Il ruolo*, vol. II, cit., p. 339.

Interventi

‘fedeltà alla parola data’⁵⁹)⁶⁰, come *dictorum conventorumque constantia et veritas* (vale a dire ‘verità e perseveranza negli impegni assunti’) o come ‘sincera e scrupolosa osservanza delle promesse e dei patti’⁶¹. Coerentemente con il carattere formale e concreto della *fides* arcaica, la *fides* come promessa, nella fase marcatamente ‘sacrale’ – che autorevole dottrina colloca intorno al V secolo a.C.⁶² –, indicava l’atto o, quantomeno, la sua efficacia immediata come vincolo e, in quanto tale, assolveva una funzione di garanzia alla quale sono strettamente collegati il gesto della mano destra e il giuramento, entrambi collocabili in un contesto eminentemente sacro, in cui occupano una posizione preminente il culto della dea *Fides* e di *Dius Fidius*.

In effetti, il ricorso al concetto di *fides* per indicare la promessa non risulta essere posteriore alle altre due accezioni in termini di vincolo e veridicità dell’impegno assunto,

⁵⁹ Significativa a questo proposito è la testimonianza contenuta in Cic., *De off.* 3.29.104, in cui l’Arpinate, citando alcuni versi del poeta Ennio, rivela come la *fides* sia insita nel giuramento (*ius iurandum*): [...] *Est enim ius iurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate, quasi deo teste promiseris, id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum, quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet. Nam praeclare Ennius: "O Fides alma apta pinnis et ius iurandum Iovis." Qui ius igitur iurandum violat, is fidem violat, quam in Capitolio vicinam Iovis optimi maximi, ut in Catonis oratione est, maiores nostri esse voluerunt.* Secondo Cicerone, ciò che obbliga a mantenere quanto promesso non è tanto la potenziale ira degli dèi qualora si venisse meno alla parola data, quanto piuttosto la *fides* che garantisce il rispetto dell’impegno preso. A questo proposito, può essere utile il richiamo della distinzione che è stata fatta, in dottrina (R. FIORI, *Fides e bona fides. Gerarchia sociale e categorie giuridiche*, in ID. (a cura di), *Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato*, vol. III, Napoli 2008, p. 247), tra il giuramento cristiano e quello romano. Il primo è un fatto eminentemente individuale: il falso giuramento determina, senza ulteriori peccati, la messa in pericolo della salvezza dell’anima di chi giura e solo di costui. Il giuramento romano, invece, è un fatto sociale (alla stessa stregua, in generale, della religione a Roma): il falso giuramento non può riguardare solo chi lo commette, poiché implica il mantenimento dell’ordine cosmico e coinvolge l’intero gruppo dei consociati nella misura in cui non viene interrotto il legame con lo spergiuro. La stessa invocazione della divinità nella pronuncia del giuramento va dunque intesa in questo contesto: il giurante fa appello alla *fides* degli dèi come testimonianza e garanzia del proprio impegno. Pertanto, l’offesa che lo spergiuro arreca agli dèi non deriva dalla menzogna in sé, ma dall’invocazione della loro *fides* (vale a dire la loro garanzia e testimonianza) e dall’alterazione dell’ordine cosmico su cui si fonda la *pax deorum*. Sul punto, cfr. altresì M. L. NEME VILLARREAL, *La buena fe en el derecho romano. Extensión del deber de actuar conforme a buena fe en materia contractual*, Bogotá 2010, pp. 38ss., laddove l’Autrice illustra numerose fonti letterarie che dimostrano il forte intreccio tra *fides* e *ius iurandum* nel mondo romano antico.

⁶⁰ Cic., *De re publ.* 4.7.21: *Fides enim nomen ipsum mihi videtur habere, cum fit quod dicitur.* Da questo passo può dedursi, a ulteriore conferma di quanto già sostenuto, che Cicerone colleghi il giuramento con la *fides* e la giustizia, evidenziandosi il fatto che il *ius iurandum* consiste, essenzialmente, nell’*affirmatio religiosa*. Secondo l’Arpinate, infatti, ogni violazione del giuramento comportava, allo stesso tempo, una violazione della *fides*: sul punto, cfr. L. KOFANOV, *Il carattere*, cit., p. 335, nt. 10.

⁶¹ Cic., *De off.* 1.7.23: *Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas* (...). Una enunciazione analoga si rinviene altresì in Ulp. 4 *ad ed.*, Dig. 2.14.1 pr., frammento con cui si apre la rubrica *De pactis: Huius edicti aequitas naturalis est. Quid enim tam congruum fidei humanae, quam ea quae inter eos placuerunt servare?* Su quest’ultimo testo, cfr. per tutti G. FALCONE, *L’esordio del commento ulpiano all’editto sui patti (D.2.14.1pr.) tra critica testuale e studio dei percorsi concettuali*, in *Annali del Seminario Giuridico dell’Università di Palermo* 53 (2009), pp. 223-254, nonché A. ANGELOSANTO, V. MAROTTA, F. PULITANO, A. SCHIAVONE, F. TAMBURI, *Cnaeus Domitius Ulpianus. Ad edictum libri IV-VIII*, Roma-Bristol 2023, pp. 128s. e 196ss.

⁶² In tal senso L. LOMBARDI, *Dalla «fides»*, cit., p. 146s.

come indica il testo del *Senatus consultum de Bacchanalibus*, il quale mette in luce l'antica equivalenza della locuzione *fidem (inter se) dare* non solo con la stipulazione di un patto o di un *foedus*, ma anche con le idee di *(con)iurare*, *(com)promittere et similia*⁶³.

In conclusione, questa sommaria e senz'altro incompleta ricostruzione del diritto internazionale romano fondata sul concetto di *fides publica* pare confermare che ciò che resta di Roma è un'eredità di parole, più che di armi.

Invero, la civiltà romana, nonostante le numerose campagne militari intraprese nel corso della sua storia ultramillenaria, imbracciava le armi soltanto quando percepiva che una determinata popolazione potesse costituire una reale minaccia alla propria sopravvivenza. Non a caso, è ancora una volta Virgilio a parlare della guerra come una triste necessità cui si deve occasionalmente ricorrere, ma soltanto dopo aver fatto constatare agli Dei, mediante rituali che si ripetevano immutati nel tempo, l'esistenza dell'ingiustizia e il rifiuto degli uomini a riparare.

Insomma, si potrebbe quasi dire che il patrimonio romano più cospicuo è dato dalla sua diplomazia e dalla sua capacità di attirare spontaneamente le popolazioni più disparate nella sua sfera di influenza.

La vicenda storica dei rapporti tra Roma e Cartagine, in particolare, dimostra esemplarmente come l'idea della pace perpetua sia soltanto un'illusione: di questo ne era consapevole anche Immanuel Kant⁶⁴, quando affermava che il suo progetto era filosofico e non giuridico, volto non già alla costruzione di un ordinamento giuridico internazionale finalizzato alla preservazione della pace, bensì di una pratica politica repubblicana a livello statale e internazionale che mantenesse aperto il mutamento politico.

Bisogna pertanto essere consapevoli che a fronte delle innumerevoli sfide esistenti sul piano geopolitico l'interprete è oggi chiamato ad agire secondo realismo e buon senso.

È questa la grande lezione che i Romani ci hanno trasmesso e di cui siamo oggi chiamati a fare tesoro in un'epoca di forte instabilità a livello planetario.

⁶³ *Senatus consultum de Bacchanalibus* (in FIRA 1.30) 1.13 s.: *Neue post hac inter sed conioura[se neu]e comuouise neue conspondise | neue conpromesise uelet, neue quisquam fidem inter sed dedise uelet.*

⁶⁴ Il riferimento è, ovviamente, a I. KANT, *Per la pace perpetua*, XXI ed., Milano 2014, p. 43.