

CAPITOLO I

I DIRITTI NELL'ANTICHITÀ

SOMMARIO: 1. Qualche considerazione etimologica. – 2. La libertà greca. – 3. La libertà dei saggi. – 4. La libertà romana. – 5. La libertà cristiana.

1. *Qualche considerazione etimologica*

Secondo le più autorevoli ricostruzioni semantiche¹ presso gli antichi popoli indoeuropei la nozione di libertà sarebbe ricostruibile in termini di comune appartenenza ad un gruppo, ad una stirpe legata da vincoli di sangue, e per conseguenza di protezione all'interno della comunità.

Nelle lingue greca e latina i lemmi *'liber'* ed *'eléutheros'* discenderebbero infatti dalla radice *'leudh'*, che descrive lo sviluppo in una dimensione collettiva e socializzata, e dunque per estensione la stessa collettività etnica in una "metafora di crescita vegetale".

Analogamente nelle lingue germaniche il termine che descrive lo stato di libertà (*'frei'*) in contrapposizione alla schiavitù deriverebbe dalla medesima radice che genera i termini *'lieb'* (caro) e *'freund'* (amico). I membri del gruppo sono così ad un tempo immuni dall'esercizio della forza da parte di esterni e tutelati, in quanto appartenenti alla comunità, da ogni forma di coercizione, fruendo di una protezione sia verticale che orizzontale, in assenza di monopolio dell'uso della forza legittima da parte di entità assimilabili allo Stato.

La stessa identità dell'individuo deriverebbe dall'appartenenza al gruppo, in quanto *'suus'* e *'sodalis'* (compagno) deriverebbero dalla radice *'swe'*, come i vocaboli greci *'hetés'* (alleato), *'hetairos'* (compagno) e *'idiótes'* (privato).

La configurazione della libertà come *status* sociale, espresso essenzialmente da vincoli di appartenenza etnica, è dunque quanto meno altrettanto risalente che la sua imputazione individuale in chiave di

¹ É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II, Paris, 1969, trad. it., Torino, 1976, 247 ss. e J. BLEICKEN e al., *Freiheit*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland*, vol. II, Stuttgart, 1975, 425 ss.

non sottoposizione a giogo di schiavitù o di liberazione da qualcosa. Le due valenze del concetto potrebbero essere coeve, essendo l'identificazione dell'individuo nel gruppo strumento di tutela del singolo, non attribuibile né allo straniero o barbaro né allo schiavo. L'enfasi sulla contrapposizione liberi/servi o *eléutheroi/doûloi* potrebbe anche essere il frutto di un progressivo rafforzamento della seconda valenza del concetto rispetto alla prima.

D'altra parte, *liberi* sono definiti nel latino classico sia gli individui non soggetti a schiavitù che i figli nati nella famiglia, costruita essa stessa, secondo una formula legale utilizzata nella celebrazione del matrimonio romano, *liberorum quaesundum gratia*, cioè in vista del concepimento di figli legittimi, così come nel diritto greco, con formula non troppo dissimile. Il discendente dalla stirpe viene dunque concepito come appartenente ad un nucleo di sangue, la cui configurazione domestica (*oikía*) esclude vincoli di servitù verso l'esterno e assicura della protezione familiare. In tale configurazione l'inserimento nella cellula sociale costituita dalla famiglia, e in progresso di tempo da corpi sociali più estesi, unifica la discendenza genetica e la esenzione da schiavitù in un unico concetto, espressivo di una condizione a prevalente connotazione sociale.

2. La libertà greca

Le analisi di storia della lingua² mostrano che l'aggettivo *eléutheros* appare in Omero³, mentre il sostantivo *eleuthería*, bisognoso di una superiore capacità di astrazione, compare solo qualche secolo dopo, ad esempio in Pindaro⁴. I due termini indicano soprattutto la posizione dell'individuo libero contrapposta a quella dello schiavo (*doûlos, doulosýnē*), ma anche la condizione della città non soggetta a potere esterno.

Superato lo stadio miceneo della città murata concentrata intorno al palazzo, in cui i dignitari, riuniti in Consiglio degli anziani (*gherousía*) sono legati al *basiléus* da un rapporto fiduciario personale (all'incirca tra il 1300 e il 1150 a.C.); intervenuta la separazione tra il comando (*arché*) e la *basiléia*, che tende a ridursi al settore religioso mentre le cariche politiche divengono elettive, anche se la loro durata tende a periodi lunghi come il decennio degli arconti⁵, le comunità territoriali si articolano in gruppi di sangue (*géne*) aventi caratteristi-

² J. BLEICKEN e al., *Freiheit*, cit., 427 ss.

³ *Iliade*, 6, 455 e 20, 193.

⁴ *Pyth.*, 1, 61.

⁵ Una sintesi molto incisiva di questi periodi in J.-P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, Roma, 1993, 19-40.

che di aristocrazia guerriera in concorrenza gli uni con gli altri. È tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII secolo che l'organizzazione politica tende a strutturarsi nella *pólis*, formula originale della civiltà greca, in cui la libertà dell'individuo e quella della città tendono ad identificarsi.

Soprattutto quando, nel VII e nel VI secolo, si affermano in numerosi contesti regimi dispotici, definiti presto tirannici, mentre larghi ceti perdono la proprietà della terra e talora la libertà personale a seguito dell'indebitamento, cresce la diffusione dell'idea che un ordine sociale giusto (*eunomia*) costituisca la premessa di un ordinamento politico stabile e immune dalla degenerazione tirannica. Atene si presenta come emblematica dell'assetto che si sforza di coniugare il divieto della schiavitù individuale come conseguenza dell'impoverimento personale e dell'esposizione debitoria con la non soggezione al dominio dei barbari e con la partecipazione dei cittadini al governo della città.

La concettualizzazione ellenica della libertà rappresenta la sintesi di queste prerogative, almeno a partire dalla fine del VI secolo e con l'eccezione dei periodi di tirannide (come quello successivo al 561, quando Pisistrato ed i suoi figli conquistano il potere). Le riforme di Solone (594-593) vietano la servitù per debiti e pongono fine all'utilizzabilità della persona a scopo di garanzia, chiudendo una fase di conflitto sociale pur senza operare una vera redistribuzione delle terre⁶; riordinano la collettività dell'Attica dividendola in categorie di censo e disciplinando il loro accesso alla funzione militare ed alle cariche politiche; danno alle istituzioni cittadine una configurazione sostanzialmente definitiva. L'ulteriore ciclo di riforme guidato da Clistene (508-507 a.C.) ricomponi gli interessi, suddividendo l'Attica in tre grandi settori, articolati ciascuno in dieci trittie e strutturati su basi socialmente miste: con esse la *eleuthería* che funge da sintesi della condizione individuale e delle prerogative della città viene assumendo connotati di più marcata democrazia⁷ e si pongono le premesse per il primato di Atene all'interno di una alleanza militare (*symmachía*) pensata in origine contro i Persiani.

In questo periodo classico, che tocca il suo apice nell'età di Pericle (dal 443 al 429, o forse sino al 415, data della spedizione in Sicilia, che segna il principio del declino della potenza ateniese), la libertà viene rivendicata come orgoglioso primato dei Greci sui barbari e come contrassegno di civiltà verso l'esterno⁸, mentre l'ordine interno da un lato garantisce ai singoli la sicurezza della proprietà⁹ e dall'altro assicura

⁶ PLUTARCO, *Solone*, 15.

⁷ Come afferma per primo ERODOTO, *Storie*, 6, 131.

⁸ Ancora ERODOTO, *Storie*, 7, 103; ESCHILO, *Persiani*, 242.

⁹ Ad es. EURIPIDE, *Supplici*, 450.

l'eguale partecipazione alla gestione delle funzioni pubbliche, legislative, amministrative e giudiziarie¹⁰.

È il dominio del *nómos* a garantire l'eguale condizione individuale (*isonomía*) e insieme a disciplinare l'ordinato svolgimento della politica¹¹ e delle attività funzionalizzate essenziali per la vita della collettività.

Il presupposto della soggettività politica è la cittadinanza, acquisita per nascita da genitori ateniesi, riconosciuta per effetto della registrazione al compimento della maggiore età in liste (*lexiarchikón grammatéion*) tenute dal *demo*, dietro presentazione della *fratria*, formazione sociale intermedia non avente carattere pubblico, e periodicamente revisionate. Solo i *politai* sono legittimati alla proprietà di beni immobili, hanno titolo all'assistenza in caso di indigenza, malattia o emergenza, possono partecipare alle manifestazioni religiose. Solo i membri della *politéia* sono tenuti a versare imposte sul patrimonio (*eisphorá*) o contribuzioni straordinarie per servizi (liturgie), a prestare il servizio militare prima in forma di addestramento (*ephebia*) e poi in tempo di guerra. Solo gli appartenenti alla *politéia* possono partecipare alle riunioni della assemblea (*agorá*) o della *boulé* del *demo*, nonché svolgere funzioni di giurato o di giudice.

A partire da Pericle lo svolgimento delle cariche è compensato da una indennità (*mysthós*) ed assegnato per sorteggio, con l'eccezione di quelle militari e dei magistrati finanziari. Proprio questi sviluppi sono in genere indicati come concause dell'involuzione della democrazia ateniese: il tentativo di bloccare l'assenteismo incentivando la partecipazione avrebbe generato in realtà la diminuzione dell'impegno effettivo e la ricerca di vantaggi personali, sommate all'incontrollabile capricciosità del *démos*, sollecitato dalla capacità retorica dei demagoghi, stigmatizzata ad esempio da Aristofane¹².

Le prerogative della *politéia* sono naturalmente riservate ai cittadini maschi adulti, calcolati in numero di poco inferiore ai 50.000 nella Atene del momento di avvio delle guerre del Peloponneso (431 a.C.)¹³. Esse non si estendono alle donne¹⁴, ai figli minori, agli stranieri anche se residenti, ed agli schiavi: a queste ultime due categorie di soggetti, benché perfettamente integrate nell'economia cittadina, sono minacciate gravi sanzioni penali per il caso che tentino di intromettersi nei tribunali, nella *boulé* o persino nell'*agorá*.

Una sorta di cittadinanza attenuata è poi riconosciuta ai meteci,

¹⁰ PLUTARCO, *Dionisio*, 37.

¹¹ ARISTOTELE, *Politica*, 3, 1.

¹² *Cavalieri*, 150 ss.; *Ekklesiázuse*, 300 ss.

¹³ G. POMA, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Bologna, 2003, 69 ss.

¹⁴ Ritenute inferiori sul piano biologico ad esempio da ARISTOTELE, *Politica*, 1, 1254b, 1260a; *De generatione animalium*, 729a; DIOGENE LAERZIO, *Vite dei Sofisti*, I, 33, con riferimento al pensiero di Talete.

stranieri di origine greca o anche barbara residenti da un periodo sufficientemente lungo, che si siano assoggettati ad un tributo definito appunto *metóikion*: essi sono tenuti all'iscrizione presso il demo in cui sono domiciliati ed al pagamento delle imposte, ma non possono essere titolari di diritti reali, e possono intrattenere rapporti di diritto privato con cittadini o di diritto pubblico con la *polis* solo attraverso un garante (*prostátes*); per converso, prestano servizio militare in corpi separati, possono comparire nei tribunali, con rito diverso da quello ordinario, e partecipano a feste e sacrifici, ma non ai pasti rituali successivi, che simboleggiano la condivisione della vita civica¹⁵.

Gli schiavi, numerosissimi e presenti in tutte le attività lavorative, e non solo in quelle manuali ma anche in quelle di concetto come negli uffici pubblici, possono ottenere la libertà sia per effetto di manomissione da parte del proprietario sia anche per riscatto mediante risorse accumulate con il lavoro.

Al di fuori di Atene, come ad esempio a Sparta, la condizione dei non cittadini è ancor meno favorevole, per la maggiore chiusura verso l'esterno: i perieci, residenti nelle altre città doriche a sovranità limitata, tenute a fornire contingenti per l'esercito ed a pagare contributi, sono ammessi a lavorare la terra o a dedicarsi ad attività artigianali e commerciali, inibite ai cittadini.

A Sparta, ancora peggiore è la condizione degli iloti, originariamente residenti nei territori della Messenia e della Laconia, sottomessi con la forza: sorta di schiavi pubblici, sono legati alla terra, non possono venire venduti fuori da essa, sono utilizzati ampiamente nei lavori agricoli e domestici, nonché in misura ridotta nell'esercito in mansioni ausiliarie, potendo in questo caso guadagnarsi la libertà dopo un lungo periodo di servizio. Almeno una volta l'anno, a seguito di una fittizia dichiarazione di guerra da parte degli efori, magistratura di controllo e ispezione la cui istituzione è attribuita a Licurgo (754-753 a.C.), essi si trasformano in vittime della libera caccia dei giovani spartani in corso di addestramento, che include la licenza di uccidere (*kryptéia*).

L'esercizio delle facoltà riconducibili alla cittadinanza è subordinato all'acquisto di una capacità di agire che di solito coincide con il compimento dei diciotto anni, ad Atene verificati dal demo insieme con la nascita libera e legittima, e seguito da un giuramento che si riferisce insieme alla fedeltà civica, ai doveri militari, al rispetto degli dei¹⁶; l'esito negativo del controllo può comportare la riduzione in schiavitù. A Sparta, invece, a quella età cessa la formazione in vista del modello pedagogico civico-militare, ma la vita in comunione maschile pro-

¹⁵ Cfr. ad es. D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica 508/7-Ca. 250 B.C.: A Political and Social Study*, Princeton, 1986.

¹⁶ LICURGO, *Contro Leocrate*, 77.

segue sino ai trent'anni, quando si iniziano a praticare i diritti di partecipazione alla vita politica.

Nella *polis* democratica, questi ultimi consistono essenzialmente nel concorso alle funzioni di giudizio (*krínein*) e di governo (*árchein*)¹⁷. La partecipazione alle funzioni di governo si manifesta nella presenza alle riunioni popolari (*ekklesíai*), nella presentazione di denunce (*eisangelíai*) o di suppliche (*iketésíai*) per attivare il voto del popolo, nella eguale libertà di parola in assemblea (*isegoría*), il tutto in vista della deliberazione (*bouleuma*); la partecipazione alla funzione giudiziaria è solo nella forma diversa dalle precedenti, in quanto si manifesta nella proclamazione giurata (*graphé paranómon*) indirizzata contro singoli. Nella prassi la seconda viene spesso utilizzata come strumento di azione contro avversari politici. La reiterata soccombenza del denunciante può portare alla perdita dei diritti di partecipazione (*atimía*). Di massima, tuttavia, la privazione della libertà di parola in assemblea colpisce solo chi abbia tenuto comportamenti gravemente lesivi degli obblighi familiari o abbia violato il dovere di difesa della patria. Il diritto di voto in assemblea suggella le due procedure e sublima la partecipazione con il successo di una mozione (*níke*, con applicazione del lessico militare), per alzata di mano (*cheirotónia*) o in forma segreta quando occorra un calcolo esatto, come nella procedura per l'ostracismo. Costituisce diritto di partecipazione anche la pretesa di far parte, dopo il compimento dei trent'anni ed in assenza di indegnità, previa verifica dei requisiti (*dokimasía*), della *boulé*, formata dopo le riforme di Clistene da 500 membri, in carica per un anno e preposta alla preparazione del lavoro del *démos*¹⁸, e di ricoprire altre cariche pubbliche: queste ultime, divise per tradizione in cariche di natura politica (*archaí*) e funzioni amministrative (*epiméleiai*), sono assegnate di norma per un anno ed a rotazione per sorteggio, sia in origine per rispetto della volontà divina sia più tardi per rafforzare la natura democratica del sistema politico¹⁹, con la sola eccezione degli incarichi militari e finanziari, attribuiti secondo competenza per elezione. Diritto politico è infine quello di svolgere funzioni giudiziarie, dopo i trent'anni e previa estrazione a sorte, senza necessità di alcuna cognizione giuridica specifica: i tribunali (*dikastéria*) non sono preposti solo alla risoluzione delle liti civili e all'irrogazione di condanne penali, ma anche, tra l'altro, alla verifica dei requisiti per l'accesso alle cariche pubbliche ed alla ratifica dei contratti per l'esecuzione di lavori pubblici.

Anche a Sparta i cittadini di pieno diritto vantano l'aspettativa di partecipare alla vita militare e civile della città in condizioni di egua-

¹⁷ ARISTOTELE, *Politica*, 3, 1, 1275.

¹⁸ ARISTOTELE, *Politica*, 4, 15, 1299b; P.J. RHODES, *Ancient Democracy and Modern Ideology*, London, 2003.

¹⁹ ARISTOTELE, *Athenáion Politeía*, 8, 1; ID., *Politica*, 4, 9, 1294b.

gianza. Sotto il primo profilo, la pretesa, ovviamente funzionalizzata, si traduce nella fornitura delle armi e delle risorse necessarie per preparare ed esercitare il servizio nel corpo scelto degli opliti; nel secondo ambito, del pari, il cittadino può e deve disporre di quanto occorra per l'organizzazione delle comunità conviviali (*syssitia*). Venute meno le obbligazioni militari all'età di sessanta anni, scatta il diritto politico di far parte della assemblea degli anziani (*gherousia*). La perdita della capacità di esercitare i diritti può derivare soltanto da cause di indegnità o dalla impossibilità di concorrere nelle spese inerenti alla condizione di spartiate: in tal caso va perduta l'attitudine a far parte degli 'uguali', si viene esclusi dalla comunità e collocati in una categoria inferiore priva di diritti, quella degli *hypomeíones*.

In nessun caso la civiltà greca conosce la titolarità di diritti verso il potere pubblico, intesi a rivendicare spazi di autonomia del singolo, ovvero verso la famiglia o gruppi sociali. La struttura sociale, sia nei sistemi ad organizzazione prevalentemente democratica, come quello ateniese, che a maggior ragione in quelli misti con forti connotazioni collettivistiche, come quello spartano, non concede ambiti di vita privata preclusi all'interferenza della comunità o dell'opinione pubblica. La gestione della cosa pubblica esige nella microdemocrazia una tensione permanente verso obiettivi politici che informano di sé la struttura sociale e la strutturano come *face-to-face society*²⁰, nella quale non vi è posto per rivendicazioni di riservatezza individuale. Il buon ordinamento della città (*eunomia*) esige anzi che le doti civiche siano esercitate in condizione di omogeneità e in assenza di atteggiamenti rivendicativi sostanzialmente antisociali e suscettibili di ingenerare eccessi, disordine e turbativa della razionalità complessiva del sistema. Questo timore di fondo si riferisce all'eccesso di ambizione politica (*spoudarchia*), che può favorire la corruzione²¹, ma anche allo smisurato amore della libertà²², che può tradursi nel suo contrario. Si richiede insomma un prudente conformismo, espressione di razionalità e garanzia di conservazione del sistema sociale e politico complessivo, in cui la libertà di vivere come si vuole²³ è coniugata con l'eguaglianza sostanziale, sul piano civico e sociale. La stessa libertà di parola, al di fuori del contesto politico, definita specificamente *parrhesia*, presenta connotazioni negative se rivendicata ed esercitata in modo non misurato²⁴.

²⁰ La terminologia è di M.I. FINLEY, *Democracy Ancient and Modern*, London, 1985, trad. it., Bari-Roma, 1997.

²¹ Ad es. LISIA, *Sui beni di Aristofane*, 57.

²² Ad es. PLATONE, *Repubblica*, 557a, 562b, 564a.

²³ ARISTOTELE, *Politica*, 6, 1317.

²⁴ V. L. SPINA, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli, 1986.

Nonostante l'individualismo contestato alla cultura greca dal mondo romano nel momento della penetrazione ellenistica²⁵, pare dunque di gran lunga prevalente nel lessico greco l'approccio 'moralizzato' ai diritti di libertà, che nega la dilatazione del concetto sino all'estremo e ne impone la limitazione in funzione di valori sociali dominanti, in chiave politica o civica.

Il passo usualmente citato in contrario, o quanto meno invocato per sostenere la configurabilità di una libertà individuale di segno negativo è l'orazione funebre di Pericle per i caduti ateniesi nella guerra del Peloponneso, nella ricostruzione di Tucidide, nel secondo libro delle Storie: qui si menziona il «vivere liberamente nei rapporti con la comunità» e si fa espresso riferimento alla qualità della vita ateniese come concausa della potenza acquisita dalla città. È verosimile che l'esaltazione polemica del primato attico sugli antagonisti dorici contribuisca ad accentuare differenziazioni non così fortemente marcate nella realtà.

Le libertà del cittadino sono dunque fruibili solo all'interno della comunità e non sono rivendicabili verso di essa; tanto meno esistono istanze esterne dalle quali si possa invocare la tutela contro di essa. La *polis* costituisce un universo in sé concluso, nel quale il dato partecipativo esaurisce il ruolo del singolo, in quanto l'organizzazione politica ed amministrativa non è separabile da quella che sarà più tardi definita società civile²⁶: non può esservi perciò spazio per pretese provenienti dalla seconda e rivendicabili verso la prima.

Questi principi organizzativi sono sostanzialmente costituzionalizzati: ad Atene e nelle *poleis* organizzate sul suo modello i decreti deliberati dal popolo in *ekklesia* (*psephismata*) non possono infatti incidere sull'assetto fondamentale della *politéia*; a Sparta, i principi dell'ordinamento attribuiti a Licurgo dopo la fine della seconda guerra messenica (fine VII secolo) sono ritenuti di origine oracolare (*rhétra*) e in nessun modo derogabili²⁷.

Complessivamente, dunque, la concettualizzazione ellenica della libertà risulta di un fascio di diritti muniti di imputazione individuale, sul fondamento della cittadinanza e di altri requisiti soggettivi, ma orientati in senso politico e sociale, in quanto dotati di un forte grado di funzionalizzazione all'interesse della collettività; il tasso di identificazione tra aspettative individuali e posizione della *polis* in campo internazionale rafforza ed in certo modo rende indissolubile il legame tra la libertà del cittadino e quella della comunità.

²⁵ A cicli la cultura greca incontra, come è noto, forti resistenze nella sua progressiva introduzione nel mondo romano: ad es. dopo la guerra tarantina (272 d.C.), dopo la conquista di Siracusa durante la seconda guerra punica (212), dopo la vittoria nella terza guerra macedone e il trasferimento a Roma della biblioteca di Perseo (168): cfr. M. PANI, *La politica in Roma antica: cultura e prassi*, Roma, 1997, 59 ss.

²⁶ Cfr. P. CARTLEDGE, *The Greeks: a portrait of self and others*, Oxford, 1993, 46 ss.

²⁷ PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 6.

3. *La libertà dei saggi*

È la crisi del modello politico classico, con l'affermazione del dominio macedone prima e di quello romano più tardi, a favorire in età ellenistica²⁸ il trasferimento dell'idea di libertà dal terreno della fruizione sociale e politica a quello del rapporto del singolo con la collettività indifferenziata dei soggetti umani.

Platone aveva già anticipato questo sviluppo, anzi tutto attribuendo al maestro Socrate, tra devozione alle regole della *polis* e critica delle leggi inique, l'orgoglio di un apporto del *logos*, della ragione, alla turbolenza dei sistemi democratici²⁹, e poi legittimando una critica più radicale al governo popolare con l'auspicio della sostituzione del potere del *démos* con la supremazia intellettuale dei filosofi³⁰, che avrà nella storia politica e in quella delle idee un peso straordinario. Se la parte razionale (*logistikón*) dell'io può essere distinta da quella istintuale e passionale (*alogistikón*), la prevalenza della prima costituisce l'elemento distintivo del libero dallo schiavo, nella sistematizzazione aristotelica³¹.

Ma anche la sofistica, negando la verità assoluta sulle cose e sull'uomo e ricercando invece tecniche utili a modificare la condizione umana, nella vita privata oltre che in quella pubblica³², introduce elementi di relativismo; così come Protagora, ponendo l'uomo a misura delle cose e introducendo l'utile a parametro dell'efficacia delle azioni, in luogo della distinzione tra vero e falso, accentua nell'etica la componente utilitaristica³³, ripresa tra i sofisti ad esempio da Trasimaco e Antifonte³⁴.

Il passo successivo è rappresentato dalle scuole epicurea e stoica, che, pur su linee diversissime, enfatizzano il materialismo opponendosi alle prospettive metafisiche e individuano l'obiettivo etico della saggezza, scorporandolo dalla dimensione politica: gli epicurei raccomandano la ricerca della felicità a preferenza fuori dalla società civile, della sicurezza (*aspháleia*) fuori dalla folla, della virtù lontano dalla partecipazione; gli stoici collocando la libertà nella sfera psicologica individuale³⁵ e proponendo una nuova forma di *homónoia*, di concordia realizzata nella comunità dei saggi.

La libertà si trasferisce così, in età ellenistica, dalla sfera politica a

²⁸ V. ad es. S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Bari-Roma, 1998, 255 ss.

²⁹ *Repubblica*, III, 415a-c.

³⁰ *Ivi*, V, 473c-d.

³¹ *Etica Nicomachea*, VII, 1151b.

³² F. TRABATTONI, *La filosofia antica: profilo critico-storico*, Roma, 2002, 55.

³³ *Ivi*, 66 ss.

³⁴ *Ivi*, 71 ss.

³⁵ *Ivi*, 225 ss.

quella meramente intellettuale, in cui eccelle il saggio, la cui condizione prescinde dalla posizione sociale, dalla collocazione nella comunità politica, dall'esercizio effettivo dei diritti in tali ambiti, e persino dall'eventuale stato di schiavitù. Solo il saggio è effettivamente libero, sapendo trovare rifugio nella dimensione interiore, una volta che il declino delle istituzioni politiche si va aggravando.

4. *La libertà romana*

Nel diritto romano, almeno nelle età antica e repubblicana, la concettualizzazione della libertà e dei diritti corrisponde, pur in linea di principio e con alcune significative differenziazioni, a quella greca classica. Nonostante la distinzione tra *ius publicum* e *ius privatum* sia assolutamente chiara, sia sul terreno delle natura delle rispettive fonti³⁶ sia sul piano dell'oggetto³⁷ sia infine in termini di forza delle norme³⁸, non vi è tuttavia separazione tra l'organizzazione politico-giuridica (*civitas*) e la volontà collettiva del gruppo³⁹, cioè in ultima analisi tra Stato e società.

L'assenza della sublimazione dell'ordinamento in persona giuridica non esclude, anzi favorisce, l'idea ancestrale di una fortissima unità solidaristica della *societas hominum*, del corpo civico, che fonda sulla solida base dei *prisci mores* degli antenati, ritenuti dotati di *auctoritas* costituente originaria⁴⁰, la ricerca organicistica della concordia, versione latina della *homónoia* greca: essa respinge in eguale misura la ricerca di un progresso da realizzare mediante programmi politici bisognosi di leggi scritte e la frammentazione interna in partiti o fazioni, suscettibile soltanto di declino dei costumi e di crisi etica. La sfera del politico include tra l'altro praticamente tutta la dimensione religiosa⁴¹, in un contesto nel quale il sacro compenetra di sé tutta la vita comunitaria, e il timore degli dei, e la conseguente ricerca della *pax deorum*, plasmano il tempo, e con esso il calendario, e lo spazio della città, l'at-

³⁶ CICERONE, *Partit. orat.*, 130: *lex, senatusconsultus* nel primo settore, *tabulae, pactum conventum* e *stipulatio* nel secondo.

³⁷ Nella nota bipartizione di ULPIANO, *Digesto*, 1.1.1.2.

³⁸ Come nel passo di PAPINIANO, *Digesto*, 2.14.38, alla stregua del quale «*ius publicum privatorum pactis derogari non potest*».

³⁹ P. CERAMI, *Potere ed ordinamento nell'esperienza costituzionale romana*, Torino, 1996, 25 ss.; F. De MARTINO, *Nuovi studi di economia e diritto romano*, Roma, 1988, 364 ss.

⁴⁰ CICERONE, *De re publica*, 2.2, dove la storia romana trova la sua peculiarità nel non dovere le sue origini all'opera di uno solo, come nelle *poleis* greche con Minosse, Licurgo, Teseo, Dracone, Solone e Clistene.

⁴¹ Ancora ULPIANO, *Digesto*, 1, 1, 1, 2: «*publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*».

tività economica e le relazioni internazionali, in pace ed in guerra, attraverso l'interpretazione degli *auspicia* da parte dei magistrati, detentori dell'*imperium*⁴².

Il sistema di valori che ispira e conforma un simile assetto politico-sociale mette al centro il merito individuale, attestato mediante il comportamento nel privato e nella vita pubblica della città, inestricabilmente compenetrati a esaltare la *virtus* e la *sapientia* del singolo meritevole, capace di conquistare la *dignitas*, e come tale idoneo a ricoprire cariche magistratuali di diverso calibro. *Libertas* non è dunque, in un simile quadro assiologico, aspettativa individuale, ma soltanto espressione della vita politica⁴³ e persino formula riassuntiva di forma di Stato e di forma di governo⁴⁴. Nella *face-to-face society*, secondo la felice espressione di Finley⁴⁵, la fruizione della libertà è comunitaria, come attesta letteralmente il celebre frammento di Cato⁴⁶, insiste sulla stretta connessione tra dato culturale e pratica comportamentale, e si muove in un *continuum* temporale intergenerazionale. L'eccesso di individualismo viene anzi percepito, come nella Grecia pre-ellenistica, come una minaccia per il corpo sociale, nel quale virtù sconfinata ed ambiziose sono fonte di pericolo per la collettività⁴⁷, in quanto fomentano l'aspirazione al potere personale. Non a caso, a più riprese tra la guerra tarantina (272 a.C.) e l'arrivo di Polibio a Roma intorno al 150⁴⁸, sono testimoniate reiterate espulsioni di filosofi e retori di lingua greca, accusati di nuocere alla *gravitas* dei costumi con un approccio esasperatamente individualistico. E ancora verso il tramonto dell'età repubblicana Cicerone nel *De re publica* polemizza, come Platone in analoghe circostanze storiche, con l'abuso di libertà, patrocinandone una accezione temperata, cioè moralizzata, che ponga un freno alla *licentia* attraverso una forma di governo mista ed equilibrata, non sbilanciata in senso demagogico⁴⁹.

L'ideologia istituzionale della Roma classica si salda con un sistema giuridico che lega indissolubilmente *civitas* e *libertas*⁵⁰. Se inizialmente il termine "*liber*" descrive esclusivamente il *filius familias*, sot-

⁴² Per tutti cfr. M. PANI, *La politica in Roma antica*, cit., 24 ss.

⁴³ J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963; C.J. CLASSEN, "Virtutes romanorum": Tradition und griechische Einfluss, in *Gymnasium*, 1988, 289 ss., e in breve M. PANI, *La politica in Roma antica*, cit., 43 ss.

⁴⁴ In questo senso, sostanzialmente, C. WIRSZUBSKI, *Libertas: il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Roma-Bari, 1957, 31 ss.

⁴⁵ M.I. FINLEY, *Democracy Ancient and Modern*, cit.

⁴⁶ «Iure, lege, libertate, re publica communiter uti oportet».

⁴⁷ GELLIO, *Noctes acticae*, 17, 2, 13.

⁴⁸ GELLIO, *Noctes acticae*, 15, 11, 1.

⁴⁹ I, 35, 43, 46, 50; II, 33; III, 13 e 31-32.

⁵⁰ Ad es. M. TALAMANCA, *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1990, 92 ss.

toposto alla *patria potestas*, nel corso del III secolo a.C. si diffonde massicciamente la forza di lavoro servile, sia nella proprietà fondiaria e nell'artigianato che nelle attività domestiche, e con essa la contrapposizione tra *liber* in senso lato e *servus*.

Lo schiavo è assoggettato al pieno potere del *dominus*, salvo il controllo dell'opinione pubblica, sostituito verso la fine della repubblica dal *regimen morum* dei censori e molto più tardi dalla giustizia imperiale nelle forme della *cognitio extra ordinem*. Esso è dunque totalmente incapace sia sul piano patrimoniale che su quello dei rapporti personali e familiari, è privo di capacità processuale e non può esercitare poteri o diritti nella sfera pubblicistica, o al più partecipa, nell'ambito sacrale, a riti e cerimonie religiose. L'equità pretoria finisce con l'attribuirgli in progresso di tempo un certo margine di autonomia patrimoniale con quelle che verranno chiamate con terminologia medievale *actiones adiecticiae qualitatis*.

La capacità giuridica è, reciprocamente, inscindibile dalla qualità di cittadino, in conseguenza della indistinzione di società civile e comunità politica e dell'esclusività originaria del rapporto con la città-Stato. La cittadinanza deriva dalla nascita da padre romano in costanza di matrimonio e dalla madre in caso di filiazione al di fuori di esso, in base a criteri ritenuti di *ius gentium*. La liberazione dello schiavo nelle forme della *manumissio* attribuisce la capacità piena, di diritto privato e pubblico, libertà e cittadinanza romana, in sintesi *libertas ex iure Quiritium*. Solo a partire dal I secolo d.C. la *Lex Aelia Sentia* (4 d.C.) prima e la *Lex Iunia Norbana* (19 d.C.) poi consentono manomissioni che producono *status civitatis* diversi. Tuttavia sul liberto gravano alcune incapacità di diritto pubblico, come l'ineleggibilità all'*ordo senatorius*, che in età imperiale potrà essere rimossa con la *restitutio natalium* di concessione dell'imperatore, e di diritto privato, quale il divieto di matrimonio con esponenti del ceto senatorio o la preclusione ad azioni contro il patrono, o l'assegnazione a quest'ultimo del patrimonio in caso di morte, nonostante contrarie disposizioni testamentarie. Nel primo secolo dopo Cristo un gran numero di cavalieri e senatori erano ormai di origine servile⁵¹, mentre i liberti venivano non di rado utilizzati per attività a fini di profitto non confacenti ai ceti superiori⁵².

Una attenuazione della piena capacità si ha anche per varie condizioni paraservili: quella delle *personae in causa mancipii* cedute dal *paterfamilias*; quella dei debitori *addicti* dopo la *manus iniectio*; quella dei *nexi*, tenuti a rendere prestazioni al creditore, fino alla *Lex Poetelia*

⁵¹ TACITO, *Annales*, 13, 27, 1.

⁵² Cfr. ad es. G. FABRE, *Libertus: recherches sur le rapport patron-affranchi à la fin de la République romaine*, Roma, 1981 e J. ANDREAU, *La vie financière dans le monde romain*, Roma, 1987, 149 ss.

Papiria (326 d.C.); quella dei mercenari e dei gladiatori vincolati all'impresario per tutta la vita; il colonato, implicante il vincolo alla lavorazione del fondo del *dominus*.

La perdita piena della *civitas* e della *libertas* ha luogo invece (*capitis deminutio maxima*) per effetto della prigionia in guerra: il *captivus* versa in *iusta servitus* per *ius gentium*, ma il rientro nei confini (*postliminium*) lo restituisce alla condizione di *ingenuus*, mentre la capacità testamentaria viene salvata dalla finzione, introdotta dalla *Lex Cornelia* (circa 80 a.C.), che la morte del deceduto in prigionia risalga al momento della cattura, così che le sue volontà siano state espresse tempestivamente.

Il debitore può invece venire venduto schiavo *trans Tiberim*, per evitare l'onta della *capitis deminutio* in patria. Infine, di particolare interesse per le implicazioni pubblicistiche sono le condizioni dell'*incensus*, che evade il fisco o comunque non si iscrive nelle liste del censo, e dell'*infrequens*, renitente alla leva: su entrambi incombe lo stato servile.

La capacità giuridica del soggetto dipende d'altronde dallo *status familiae*. La fortissima omologazione del cittadino romano a gruppi sociali – non solo la *familia*, ma anche la *gens*, la *curia*, l'*ordo*, la *tribus*, la clientela – fa sì che nella *familia proprio iure*, non limitatamente al periodo delle origini ma in tutta l'età repubblicana e in quella classica, solo il *paterfamilias* sia vero soggetto di diritti, gli altri componenti essendo privi di attitudine ai rapporti privatistici, in particolare nella sfera patrimoniale, ma anche in quella personale, in quanto soggetti ad una potestà personale assoluta, che per secoli si spinge fino allo *ius vitae necisque*, allo *ius vendendi* ed allo *ius exponendi*, e che presenta significative analogie con il *dominium ex iure Quiritium* sulle cose. La cessazione dei vincoli della *potestas* si verifica, almeno per i figli maschi, soltanto alla morte del *pater*, ferma l'autonomia di quest'ultimo in sede di determinazioni testamentarie. I limiti alla *potestas* del padre derivano esclusivamente da norme di diritto pubblico: in età repubblicana sono i censori a vigilare sugli abusi di disciplina all'interno della *familia*, mentre in età imperiale, almeno fino a Costantino, si configura l'intervento repressivo statale; inoltre, la piena capacità del figlio come *civis* gli consente di svolgere attività politiche e di ricoprire cariche, con ovvie tensioni, aneddoticamente riportate dalle fonti, tra esercizio dell'*imperium* o quanto meno titolarità di privilegi formali da parte del *filius* e sua soggezione a doveri familiari⁵³; infine, la capacità di diritto penale sostanziale e processuale è piena. Per il resto, è solo in età imperiale che nascono e si sviluppano gli istituti del *peculium castrense* e del *peculium quasi castrense*, per consentire al figlio di intrattenere rapporti patrimoniali.

⁵³ Come A. GELLIO, *Noctes acticae*, 2, 2, 1 ss. e LIVIO, *Historiae*, 24, 44, 10.