



I diritti degli antichi paragonati a quelli dei moderni*

Fiorinda Li Vigni

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF)

1. Diritti e giustizia. La tesi di Michel Villey

È possibile affermare, pur partendo da diversi punti di vista, che con la modernità il concetto di *giustizia* perda in qualche misura la sua centralità, per cedere il posto alla proclamazione dei *diritti dell'uomo*.¹ Il tema della giustizia verrebbe in altri termini riformulato in quello della salvaguardia del singolo e delle sue prerogative.²

Fra coloro che sottolineano la rottura segnata dalla modernità rispetto alla più antica idea di giustizia, Michel Villey, noto studioso di indirizzo neo-tomista, propone con le sue tesi un paradigma perspicuo e interessante sotto molteplici riguardi, in grado di offrire un buon punto di partenza al ragionamento. Secondo Villey le Dichiarazioni dei diritti del 1789 e del 1948 non furono altro che un'arma difensiva, brandita contro il «preteso» assolutismo monarchico in un caso, contro il fantasma di Hitler nell'altro: un rimedio all'inumanità di un diritto che aveva rotto i suoi legami con la giustizia e una reazione dotata di un grande valore pubblicistico, che tuttavia non emendava i diritti dal loro carattere intimamente contraddittorio, né era sufficiente a sottrarli a quello stesso paradigma di cui era impregnato il positivismo giuridico che essi combattevano.

Le argomentazioni di Villey riprendono in larga misura le critiche che, già nel corso della Rivoluzione francese e negli anni immediatamente successivi, furono mosse ai diritti dai suoi oppositori, personaggi come Edmund Burke o Joseph de Maistre. Critiche che d'altra parte riecheggiano nelle accuse attualmente rivolte all'Occidente per la sua pretesa di «esportare la democrazia» e di imporre a tutto il mondo i suoi valori. I diritti sono «irreali» – o, in altri termini, «astratti» –, sono proclamazioni «ideali» che si scontrano con la difficoltà della loro traduzione pratica e che peccano di etnocentrismo. Essi sono inoltre destinati a entrare in conflitto gli uni con gli altri.³ I diritti infine – ed è questo il punto che sta più a cuore a Michel Villey – sono inscrivibili in una concezione *atomistica* della società che ha preso congedo dall'idea di *ordine*. Così come le dichiarazioni del 1789 e del 1948 li concepiscono, essi sono figli di quel nominalismo che all'esordio della modernità ci ha insegnato a considerare reali solo le cose singole – atomi fisici o individui – e a ignorare come irreali la relazione che le tiene insieme:⁴ un'operazione descritta come rinuncia a ricercare un ordine nell'ordine storico reale.⁵ Come vedremo in

* Una versione preliminare del testo è stata presentata presso il Laboratorio Kelsen dell'Università degli Studi di Salerno (27 aprile 2015). La presente stesura si avvale dei preziosi contributi emersi dalla discussione. Ringrazio tutti i partecipanti, e in particolare, per il cortese invito, Geminello Preterossi.

¹ Per la relativa bibliografia cfr. C. De Pascale, *Giustizia*, il Mulino, Bologna, 2010.

² Nel nostro mondo, scrive Rodotà, «i diritti parlano», sono lo specchio e la misura dell'ingiustizia, e uno strumento per combatterla» (S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 4).

³ Sul carattere antinomico dei diritti vedi N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992 (1990), pp. 13sg.

⁴ Habermas abbraccia una tesi analoga: la rottura del moderno si collocherebbe nell'alto Medioevo con la «rivoluzione nominalistica», alla quale risalirebbe anche la svolta antropocentrica che condurrà al tentativo di dedurre e fondare obblighi morali e orientamenti di valore esclusivamente a partire dalla ragion pratica, senza più ricavarli dalla natura delle cose (J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 85).

⁵ Sull'abbandono della nozione di *ordine* da parte dell'umanesimo laico cfr. G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge diritti*



seguito, quest'idea che i diritti degli antichi vadano pensati a partire dall'idea di un ordine dato è però frutto di un inganno prospettico che finisce per cancellare l'esperienza storica della democrazia, schiacciando tutto l'antico sul lascito platonico-aristotelico.

In particolare Villey pone l'accento sull'abbandono della prospettiva che aveva dominato la scienza giuridica romana. Questa muoveva da un'idea di giustizia, di origine aristotelica, che non è da intendersi né come un ideale da realizzare né come corrispondenza a una legge divina. L'idea di giustizia solidale al diritto romano è piuttosto divisa fra un senso generale, per il quale l'esser giusto coincide con l'occupare il posto che ci spetta nel mondo, e un senso particolare, che rinvia al «non prendere che la propria parte nella suddivisione dei beni di un gruppo sociale». Non si tratta né di una sostanza – la giustizia si definisce piuttosto in termini di relazione – né di una nozione di armonia cosmica che finisca per farne lo strumento di regole morali. Il diritto si articola in questo caso in ragione della giusta proporzione dei beni e delle obbligazioni spettanti a ciascuno, tenuto conto del posto che il singolo occupa nell'insieme, diversamente da quanto accade secondo la visione moderna, che concepisce i diritti quali prerogative di un soggetto singolo avulso da ogni relazione.⁶

Nella prospettiva di Villey è Thomas Hobbes a portare la rottura nominalistica alle sue più coerenti conseguenze nell'ambito della filosofia politica. Con l'autore del *Leviatano* si consuma il pieno distacco dalla posizione aristotelica, non solo per la negazione dell'idea della naturale socialità degli uomini (*De cive*, I, 2), ma soprattutto per il rigetto del punto di vista secondo cui la realtà è fatta in primo luogo delle relazioni nelle quali essi sono collocati e agiscono. Il punto di partenza diviene piuttosto l'individuo, atomisticamente considerato, sciolto da qualsivoglia *ordine*. Ordine che si trasforma da premessa in risultato, che si articola cioè come frutto di una *costruzione artificiale*. Lo Stato come principio d'ordine viene allora dedotto a partire da uno stato di natura originario, in cui il singolo risulta detenere in quanto tale un diritto (*ius*), inteso non in termini di proporzione e di relazione, ma come un *potere*, una libertà, un *diritto soggettivo*. In questo significato, scrive Villey, il termine è sconosciuto al diritto romano, per emergere invece come tale nel nominalismo; aboliti gli universali, il singolo uomo si vede oramai attribuito originariamente un diritto che è *potere di agire* e che nello stato di natura è assoluto e illimitato.⁷

Con Hobbes il tema dei diritti soggettivi è introdotto compiutamente nella dottrina dello Stato, per divenire il fondamento stesso del patto costituente. Questa valutazione, offerta a partire da un punto di vista estremamente critico nei confronti dei diritti soggettivi della modernità, converge con il ruolo che all'autore del *Leviatano* assegnano studiosi che invece fortemente abbracciano questa prospettiva. Penso, per fare un esempio, a Luigi Ferrajoli: anche per quest'ultimo è con Hobbes che per la prima volta si configura lo Stato come sfera pubblica istituita a garanzia della pace e dei diritti fondamentali.⁸ Un'impostazione che evidentemente contrasta con quella di studiosi come Vincenzo Ferrone, che nella sua *Storia dei diritti* enfatizza piuttosto il ruolo giocato dall'Illuminismo nell'inaugurare i *diritti dell'uomo* come «linguaggio politico dei moderni»; dove l'accento si sposta dal *carattere politico e soggettivo dei diritti* inaugurati dalla modernità, alla *svolta di carattere etico* che ne fa il referente del

giustizia, Einaudi, Torino, 1992, pp. 110-105.

⁶ Cfr. M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Puf, Paris, 1998 (1983), pp. 31-48.

⁷ Sull'ipotesi relativa alla svolta impressa dal nominalismo, considerata anche in congiunzione all'influenza dello scetticismo cfr. R. Popkin, *Hobbes and Scepticism I*, in *The Third Force in Seventeenth Century*, Brill, Leiden, 1992, pp. 9-26.

⁸ L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 22. Le tesi di Ferrajoli andrebbero considerate anche per discutere l'impostazione di Villey riguardo al ruolo dell'eredità del diritto romano nella definizione dei diritti patrimoniali, secondo Ferrajoli confluiti surrettiziamente con i diritti fondamentali. Cfr. inoltre M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2005 (2002), pp. 25-26.



«riconoscimento del principio della sostanziale unitarietà del genere umano».⁹

2. Hobbes: diritto/potere

Villey contrappone dunque *i diritti soggettivi* della modernità – introdotti teoricamente in maniera compiuta da Hobbes a partire dall'idea di individui singoli, detentori di un *diritto inteso come un potere* –, al *diritto* precedente la rottura del moderno, pensato a partire dall'idea di ordine e di relazione, e definibile grazie alla formula di Cicerone come «il servizio di una giusta proporzione nella suddivisione dei beni e delle prerogative dei cittadini». Come ho già accennato, tuttavia, fare di Aristotele il precipitato della scienza politica e del concetto di giustizia dell'antichità può condurre a trascurare l'articolazione che il tema conosce nel mondo classico.

Il concetto aristotelico di giustizia, basato sulla nozione di proporzione e incentrato sulla distinzione fra giustizia retributiva e giustizia commutativa, si distingue in primo luogo da quello platonico:¹⁰ se la definizione ricavabile dalla *Repubblica* è incentrata sul *ta heautou prattein* (IV, 433a8), il fare ciascuno ciò che a ciascuno spetta, tale definizione si colloca tuttavia sullo sfondo dell'analogia fra la città e l'anima, volto primariamente alla corretta distribuzione dei ruoli di comando e di obbedienza fra le parti. Al centro della visione platonica della giustizia vi è l'idea dell'armonia che deve parimenti regnare nell'anima e nella città, sullo sfondo dell'identificazione fra giustizia e Bene. È proprio questa prospettiva di carattere ontologico a venir meno in Aristotele, come del resto è messo in evidenza anche da Villey. D'altra parte occorre tener conto del fatto che lo stesso Platone elabora la sua concezione dello Stato e della giustizia nel quadro di una posizione estremamente polemica nei confronti della cultura del suo tempo – impersonata da retori, sofisti, poeti – e in particolare in termini estremamente critici nei confronti del regime in cui viveva: quella democrazia che egli conobbe alla fine della sua epoca d'oro, segnata dalla sconfitta nella guerra del Peloponneso e dalla condanna a morte di Socrate. La nozione di giustizia che si elabora fra Platone e Aristotele si rivela essere allora il risultato di una risemantizzazione¹¹ della nozione di giustizia o di diritto rispetto all'*ethos* e alla mentalità che avevano dato vita al regime democratico ateniese. Ricorrendo ad Habermas, possiamo dire che il nostro interesse si volgerà proprio a quel complesso ideologico che si sviluppa anteriormente allo «sfondamento cognitivo verso una prospettiva trascendente» che ha luogo con Platone.¹² Ciò ci consentirà in primo luogo di considerare la posizione di Hobbes da un diverso punto di vista.

Se l'autore del *Leviatano* segna l'apertura del moderno per quanto riguarda l'introduzione dei diritti soggettivi, tale passaggio si rivela esso stesso debitore, almeno in una certa misura, di un «ritorno degli antichi». In altri termini: se Hobbes promuove la visione moderna dello Stato anche grazie al rigetto dell'aristotelismo filtrato attraverso la tradizione medievale, rimane che egli rinnova i legami con alcuni aspetti del pensiero greco, estranei alla linea che conduce da Platone ad Aristotele.¹³ Nel 1628 pubblica infatti la prima traduzione inglese della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide – ed è la sua prima opera a conoscere la stampa; al 1675 – a pochi anni dalla morte, che avvenne nel 1679 – risalgono invece quelle dell'*Iliade* e dell'*Odissea*.

⁹ V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2014, p. VIII.

¹⁰ Per una sintetica presentazione dell'idea di giustizia in Aristotele cfr. W.D. Ross, *Aristotele*, Feltrinelli, Milano, 1982 (1923), pp. 201sg.

¹¹ Cfr. B. Centrone, *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 4.

¹² J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 16.

¹³ Cfr. G. Paganini, *Skepsis. Le débats des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Vrin, Paris, 2008.



L'ipotesi che vorrei avanzare è la seguente. La relazione di Hobbes con la riflessione anteriore allo «sfondamento cognitivo nel senso della trascendenza» che si opera con Platone lascia tracce consistenti nel suo pensiero, e in particolare influisce su due aspetti congiunti: la riproposizione di un'antropologia negativa su basi non cristiane, congiunta all'idea del *politico* come *artificio*, che si disegna sullo sfondo della distinzione fra la condizione naturale dell'uomo e lo stato civile, in primo luogo. In secondo luogo il ricorso a una nozione di *uguaglianza* concepita in termini di *potere*. Allontanandosi e rompendo con la tradizione aristotelico-scolastica, Hobbes entra in dialogo con un altro versante della cultura antica, con cui sembra condividere alcune premesse, sia pure per volgerle a esiti diversi o addirittura opposti.

La nozione hobbesiana di artificio muove dalla distinzione fra condizione naturale e condizione civile degli uomini. Distinzione, ma anche frattura: non si passa spontaneamente dall'una all'altra. Lo stato civile è piuttosto il risultato di un patto, e quindi costruzione umana, che interviene a sanare una situazione di conflitto e assenza di ordine, lo stato di natura come *bellum omnium contra omnes*. Ora, prima ancora che nelle ipotesi giusnaturalistiche della modernità, prospettive genealogiche legate all'idea di una rottura con la condizione naturale erano presenti anche nella riflessione antica, nella prospettiva aperta dalle riflessioni naturalistiche ed evoluzionistiche di Anassimandro.¹⁴ Di grande interesse dal nostro punto di vista è in particolare il mito sulla genesi delle società umane contenuto in un dialogo di Platone e attribuito a Protagora (*Protagora*, 320c-322d). Uno degli aspetti centrali del mito – l'incapacità degli uomini di convivere pacificamente se consegnati alla loro natura aggressiva e sopraffattrice e la necessità che ne deriva di abbandonare la condizione precivile – collega la narrazione alla cosiddetta «antropologia della *pleonexia*», propria di altre prospettive *realiste* dell'epoca.¹⁵ Con questo medesimo termine Hobbes denota quella «avidità» (*De cive* III, 14) che deve essere bandita dal sopravvenire della «legge naturale» capace di sottrarre gli uomini all'arbitrio imperante nello stato di natura.¹⁶

Se il mito muove da un'antropologia negativa – la naturale aggressività umana –, esso ha però anche un versante positivo: secondo uno schema evolutivo che procede dalla primitiva indigenza degli uomini, esso introduce l'idea della progressiva acquisizione, sotto la spinta del bisogno e delle sfide naturali, di capacità tecniche e di doti sociali. Nella veste mitica del racconto queste conquiste sono frutto di un duplice dono degli dèi: il primo, riguardante le tecniche che permettono la sopravvivenza materiale degli uomini, è elargito da Prometeo, secondo lo schema della divisione del lavoro. Il secondo dono è invece dello stesso Zeus. Gli uomini infatti, se pur attrezzati tecnicamente, non sarebbero in grado di sopravvivere, vista la loro incapacità di tenere a freno la loro endemica conflittualità, che tra l'altro impedisce loro di coalizzarsi contro il nemico esterno: avviene allora la distribuzione, in questo caso equamente ripartita fra tutti gli uomini, delle virtù sociali del rispetto e della giustizia (*aidos* e *dike*). Tale distribuzione segna una definitiva rottura con la condizione naturale.

Le doti sociali degli uomini, così come la loro *uguaglianza*, sono in altri termini considerate come una

¹⁴ Particolarmente rilevante, per l'applicazione di tale prospettiva al mondo umano, è la dottrina di Democrito. Cfr. W.K.C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Methuen & Co, London, 1957; E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

¹⁵ Sulle antropologie della *pleonexia* cfr. M. Vegetti, *Protagora, autore della Repubblica? Ovvero, il "mito" del Protagora nel suo contesto*, in G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli, 2004, vol. I, pp. 145-158. Mi permetto inoltre di rimandare a F. Li Vigni, *Protagora e l'arte politica*, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2010.

¹⁶ «Distribuire cose uguali agli uguali è lo stesso che distribuire proporzionalmente. L'osservanza di questa legge si chiama moderazione, la violazione *pleonexia* (avidità)» (T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, in Id. *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, vol. I, Utet, Torino, 1988, p. 124).



conquista che si propone quale emancipazione dalla condizione ferina. Tali doti costituiscono al tempo stesso il fondamento etico e antropologico di una diversa condizione, che è quella *politica*, sgravata dal peso del conflitto interno che minaccia la sopravvivenza stessa della comunità. Tale condizione, nell'illustrazione discorsiva che nel dialogo platonico segue la narrazione del mito, è identificata con quella della città democratica: così come *aidos* e *dike* devono essere distribuiti a tutti i cittadini perché la città possa sottrarsi a uno stato di endemico conflitto – secondo un modello distinto da quello della divisione del lavoro, che fa di una specifica tecnica il requisito solo di un certo numero di persone all'interno della comunità –, così tutti i cittadini devono poter partecipare alle decisioni comuni. Si disegna in tal modo il versante irenico della visione di Protagora, secondo la ricostruzione di Platone: seppure muovendo da un'antropologia negativa, l'evoluzione della civiltà di cui la *polis* è il prodotto neutralizza l'aggressività originaria degli uomini. Si parte da una condizione di disuguaglianza e di confronto violento per giungere a una condizione civile che fa prevalere i valori cooperativistici e *sublima* il conflitto canalizzandolo nella forma dialogica e persuasiva del confronto nelle istituzioni. Questo esito *politico* dell'antropologia negativa non era d'altra parte che una delle posizioni contemplate nel dibattito dell'epoca. Platone lo mette in scena secondo uno straordinario gioco prospettico, grazie al quale ricostruisce le condizioni culturali e politiche, risalenti alla generazione che lo aveva preceduto, di quella complessiva mentalità che il filosofo considera alla radice della degenerazione della città democratica. Accanto alla figura di Protagora – che sembra rappresentare, in qualche misura, il volto più presentabile della democrazia –, Platone introduce anche personaggi come Trasimaco, nel II libro della *Repubblica*, o Callicle, nel *Gorgia*, che mostrano nelle loro prese di posizione esiti di tale antropologia ben distinti da quello avanzato da Protagora. Il primo ne propone infatti una versione giuspositivista, per la quale la stessa condizione *politica* – e il governo delle leggi che la contraddistingue – non sarebbe altro che la traduzione su un'altra base (in questo caso legalizzata) del diritto del più forte. Il secondo ne rigetta qualsivoglia ipotesi di superamento, seppure apparente: abbiamo allora la rivendicazione della superiorità dello stato di natura – come condizione di vigenza della legge del più forte – sullo stato civile o politico.

Il mito di Protagora muove dunque da un'antropologia negativa per mostrare la capacità, fondata evolutivamente e materialisticamente, di emanciparsi dalla condizione ferina e dal conflitto endemico: la *polis* è percepita come una conquista di civiltà e come istituzione di un *ordine* esso stesso risultato e non punto di partenza dello sviluppo; essa è inoltre identificata, nella forma più compiuta e adeguata al suo concetto, con la città democratica, la quale attribuisce a tutti i cittadini diritti di partecipazione alle decisioni comuni. In questo caso gli individui non solo non si spogliano delle loro prerogative, ma le conservano e le potenziano nel rispetto di una condizione civile condivisa. Lo stato politico è una condizione di uguaglianza, artificiale in quanto non data *naturalmente*, conquistata liberandosi dai rapporti di forza propri della condizione precivile. Il mito di Protagora, come avremo modo di comprendere meglio in seguito, mette in evidenza l'emergere e l'affermarsi di valori cooperativistici contro i valori puramente agonistici della virtù eroica: ma il superamento non è completo, l'abbandono non è totale. Se i valori cooperativistici, il rispetto reciproco, la giustizia, sono il presupposto di natura etica della convivenza, la città democratica conserva qualcosa del suo passato conflittuale: la perfetta consapevolezza della precarietà di questa conquista, che occorre dunque sostenere e difendere tramite l'educazione e le pratiche istituzionali. La città educatrice, come vedremo, è l'altra faccia della città che con le sue istituzioni regola i poteri in gioco, crea loro argini e contrappesi.

Anche Hobbes muove da un'antropologia della *pleonexia* per descrivere lo stato cui gli uomini



verserebbero se affidati esclusivamente alla propria natura. Solo che per Hobbes è esclusa una prospettiva evolutiva che muti la costituzione degli uomini: da tale stato si esce, diversamente che per Protagora, attraverso una rottura sancita da un patto, con la creazione di un sommo *imperium* che sorge in questo caso dall'alienazione dei *poteri* che gli individui detengono nella condizione precivile. Questa nozione di potere rimanda, oltre Protagora, ad altri aspetti del *realismo* greco. Anche in questo caso, la parziale analogia fra le posizioni di Hobbes e quelle dell'antico realismo conduce a esiti molto diversi.

A differenza che per Protagora, che vede l'uguaglianza degli uomini come un risultato, secondo Hobbes *per natura* gli uomini (e le donne) sono sostanzialmente uguali. Per essere più precisi: considerata la loro condizione naturale, le differenze fisiche e intellettuali che distinguono gli individui sono irrilevanti rispetto a ciò che più conta. Ognuno, anche l'individuo più debole, è in grado di dare la morte. La nozione di *potere* è impiegata inoltre da Hobbes nella definizione stessa della natura umana: le facoltà del corpo e della mente sono descritte come quei mezzi che conferiscono al singolo il *potere* (*power*) di perseguire il proprio bene.¹⁷ Solo che, nella ricerca di tale bene, il potere dell'uno finirà necessariamente per opporsi al potere dell'altro, generando un conflitto insanabile. L'*uguaglianza naturale* degli uomini è concepita quindi come un *gioco di forze* nel quale poteri equivalenti – poteri assimilati a un diritto (*right, ius*), e considerati sia come potere di agire, sia come potere di giudicare del proprio bene – sono posti in relazione e in fatale conflitto gli uni con gli altri.

Nel caso di Hobbes abbiamo dunque una condizione naturale dove vige un'*uguaglianza* di poteri: lungi dal garantire la pace, essa porta a uno stato generalizzato di guerra che finisce per sfociare in relazioni di dominio e di subordinazione, definite in base al guadagno acquisito sul campo, nel confronto per la vita e per la morte. Rapporti, tuttavia, essi stessi precari e destinati ad essere destabilizzati. Il *gioco delle forze a confronto* non è di per sé in grado di generare alcun *equilibrio*: l'unica soluzione è il depotenziamento dei singoli, che si opera dando vita al potere trascendente del sovrano. Il piano orizzontale è radicalmente sovvertito dall'emergenza verticale: la creazione di un sommo *imperium* che al tempo stesso annulla le prerogative dei singoli (i diritti-poteri nello stato naturale, ivi inclusa la possibilità di giudicare quale sia il proprio bene e quali i mezzi per acquistarlo) e si fa garante della loro sicurezza. Per questo motivo autori come Ferrone ritengono che lo Stato hobbesiano riconosca sì i diritti, ma che finisca per neutralizzarli politicamente.¹⁸

3. La nozione di equilibrio

Il gioco delle forze in campo nello stato di natura ha dunque per Hobbes un esito aporetico: la soluzione va cercata nella creazione di un potere che depotenzi tali forze, neutralizzi il conflitto in cambio della pace e della sicurezza. Se la fuoriuscita dallo stato di natura può essere anche letta come obbedienza ai dettami di una legge naturale che si basa sul rispetto reciproco,¹⁹ questa legge nulla può senza il sostegno di un sommo *imperium* che tuttavia, coincidente con la volontà del sovrano, può anche contraddirla o ignorarla. Il potere o è assoluto – e in tal caso può anche essere usato a salvaguardia dei singoli e dei loro diritti – o è foriero di conflitto interno. Non si dà una soluzione orizzontale, non si dà equilibrio fra poteri. Ora, a differenza che in Hobbes, nella mentalità che si disegna in Grecia fra epoca arcaica ed epoca classica l'idea dell'equilibrio fra potenze a confronto si rivela essere direttamente implicata in quella

¹⁷ T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Sansoni, Milano, 2010, p. 41 (I, VIII, 4).

¹⁸ Cfr. V. Ferrone, *Storia dei diritti*, cit. p. XV.

¹⁹ Una legge che può coincidere con i dettami evangelici, ma che per altri rispetti si può anche porre sulla scia dell'*aidos* e *dike* del mito.



nozione di uguaglianza che attribuisce agli individui in quanto *cittadini* una serie di prerogative o diritti intesi in senso strettamente politico. Tale idea di equilibrio va inquadrata nell'ambito di una *concezione agonistica di stampo aristocratico* che getta un ponte fra la mentalità arcaica – l'epoca che va da Omero alle guerre persiane – e quella che è stata definita l'*ideologia della città*. Centrale è la tesi secondo cui la relativa uguaglianza delle forze (o poteri) a confronto sia il prerequisito del diritto-giustizia (*dike*). Troviamo implicitamente espressa questa tesi in Omero come in Tucidide. Nell'*Iliade*, a Ettore che prima di affrontare Achille in duello gli propone un patto per la restituzione del corpo del vinto, Achille risponde:

Ettore, tu, maledetto, non parlarmi di accordi!
Come non esistono patti affidabili tra i leoni e gli uomini,
né possono lupi ed agnelli avere cuore concorde,
ma sempre gli uni degli altri vogliono il male,
così non possiamo tu ed io essere amici, né ci saranno
patti fra noi, prima che uno dei due caduto
sazi di sangue Ares, il guerriero armato di scudo
(*Iliade*, XXII, 260-267).²⁰

Achille non riconosce in Ettore un suo pari: i due eroi si fronteggiano come il lupo e l'agnello, come il leone e l'uomo. Non può fra loro stringersi alcun patto. La relazione che deriverà dal loro scontro sarà piuttosto la morte per il più debole o la sua sottomissione, equivalente a una condizione di *schiavitù*. È espressa già in questi versi l'alternativa che la visione greca eroica assegna alle relazioni fra gli uomini: quella che si delinea fra simili, eroi di nobile stirpe che pure devono provare la loro virtù sul campo di battaglia e nell'agone dialettico, che consente di stringere patti e alleanze, e di definire anche principi di equa ripartizione; e quella invece che si instaura sulla base della superiorità in termini di potere.²¹

In maniera non dissimile si esprimeranno in Tucidide gli Ateniesi, giunti all'isola di Melo per intimare ai suoi abitanti di cedere alla forza soverchiante dell'impero, rinunciando alla neutralità rispetto al conflitto fra Atene e Sparta. Ai Melii che per difendere la loro posizione si appellano al diritto e alla giustizia, gli ambasciatori ateniesi ribattono: «Il diritto si giudica a parità di condizioni, altrimenti i potenti fanno quello che possono e ai deboli tocca dichiararsi d'accordo» (Tucidide, V, 89).²² Dove vi è disparità di forze, si dice, non vi è diritto. Ma questo non nel senso per cui in tal caso *si viene meno* a una legge, a un diritto già di per sé sussistente. Ma piuttosto nel senso che il diritto è possibile solo quando si sia per altri versi creato un *equilibrio delle forze*. Solo il piano dell'*uguaglianza fra simili* esclude dunque che si faccia valere la forza. Contravvenire a questa regola è percepito come la più grande delle violazioni. Gli uomini infatti, dice Tucidide, «sopportano molto peggio la violazione della legge che non l'assenza di legge: nel primo caso sembra loro trattarsi di sopraffazione da parte di un eguale, nel secondo di fatale predominio da parte di chi è più forte» (Tucidide, I, 77, 4).

In questo senso Achille può esclamare, rivolto a Patroclo, a proposito dell'affronto subito da parte di Agamennone che gli ha sottratto la schiava Briseide:

²⁰ Faccio riferimento alla seguente traduzione: Omero, *Iliade*, a cura di G. Cerri, BUR, Milano, 2006.

²¹ Nel mondo poetico di Omero a valere non è la posizione di Ettore in quanto *nemico*. Anche a un combattente sul fronte opposto è possibile infatti riconoscere i diritti che derivano, ad esempio, dalle leggi dell'ospitalità.

²² Faccio riferimento alla seguente traduzione: Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Laterza, Roma-Bari, 1986.



Ah Patroclo, stirpe divina, che discorso hai fatto!
Non penso a profezia, che mi sia nota,
né me ne ha data alcuna la madre divina da parte di Zeus;
ma mi assilla il cuore e la mente questo tremendo rovello,
quando qualcuno vuole espropriare un suo pari
e riprendersi indietro il compenso, perché lo soverchia in potere
(*Iliade*, XVI, 49-54).

Una tale violazione è infatti immediatamente sentita come un oltraggio al prestigio che a ciascuno spetta. Il piano della parità, dell'uguaglianza, è anche il piano dell'onore: rispetto a quello dove vige il diritto del più forte, in cui il movente è puramente utilitaristico (il *vantaggio*), subentra qui la difesa del proprio prestigio; al tempo stesso questo è anche l'unico piano, come scrive Tucideide, in cui si possono esprimere sentimenti propriamente umani, come la *pietà*.²³ Parimenti, secondo Hobbes, gli uomini sono portati a combattere più per presunte offese al loro onore che per violazioni materiali.

Abbiamo dunque un ambito in cui, sulla base del presupposto di una relativa uguaglianza, gli uomini si confrontano su un piede di parità – senza che venga meno il presupposto agonistico –, un piano nel quale possono far valere le proprie prerogative, ad esempio per quanto riguarda la spartizione del bottino o l'attribuzione di onori, e in cui è possibile trovare alleanze e trovare una soluzione pacifica ai conflitti mediante una mediazione discorsiva. Si delineano così anche in questo caso due condizioni distinte: la prima è quella del confronto ferino, unicamente basato sulla prevalenza del più forte; la seconda è quella di una composizione di forze relativamente simili, che proprio in base a questa uguaglianza relativa possono stringere un patto. Un patto che è, in primo luogo, quello che nasce da un bilanciamento delle forze, e sancisce l'equilibrio dei poteri a confronto. Non creazione di un potere che nella sua infinita superiorità depotenzi i poteri particolari, ma equilibrio, contenimento, rispetto delle prerogative.

In quanto tale, come abbiamo detto, questa visione appartiene a una concezione aristocratica che sembra molto lontana dall'esperienza democratica cui invece si riferisce il mito di Protagora. Tra l'altro è assente in questa visione qualsivoglia idea di un *bene comune* che vada oltre gli interessi particolari. Non solo. In ambito democratico i diritti non sono considerati prerogativa dei singoli (e della loro forza o potenza relativa): il soggetto del diritto è il *cittadino*, secondo la «natura corporativa» della democrazia antica.²⁴ Ai legami fra i «ben nati» si sostituisce un sentimento di appartenenza alla *polis*,²⁵ che nell'ideologia democratica si esprime come capacità di comporre le differenze in virtù di una «forma di superiore amicizia», la *omonoia* o *philia*, richiamata in questa prospettiva dallo stesso mito di Protagora.

È però anche vero che l'uguaglianza democratica, sulla base della quale si definiscono diritti e prerogative dei cittadini, continua a essere concepita come appartenenza a una *cerchia ristretta ed esclusiva* (cittadini maschi, adulti), sullo sfondo di massicce esclusioni (donne, schiavi, stranieri). Una cerchia che tuttavia nello sviluppo della democrazia ateniese si allarga progressivamente, fino a includere anche gli strati più bassi della popolazione. Va inoltre considerato che tale meccanismo di inclusione si attiva storicamente su base agonistica, non certo in ragione del sentimento di concordia o di amicizia, ma

²³ «Solo fra chi è sullo stesso piano, infatti, è giusto dar prova reciprocamente di pietà, non certo verso chi non può mostrarsi compassionevole a sua volta ed inevitabilmente sarà sempre un nemico» (Tucidide, III, 40, 3).

²⁴ M. Isnardi Parente, «Egualitarismo democratico nella sofistica?», *Rivista critica di storia della filosofia* XXX, 1 (1975): pp. 3-26: 20. Per l'uguaglianza dei cittadini mediata dalla loro appartenenza alla *polis* cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999 (1963), pp. 26-27.

²⁵ Cfr. J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma, 1984 (1962), p. 51.



in virtù della spinta di aspre battaglie sociali e di lotte di classe.²⁶ Lotte che tra l'altro non risparmiano neppure il ceto nobile: le grandi riforme che conducono alla democrazia matura vanno anzi sotto il segno della spaccatura fra gruppi antagonisti, e sono decise dall'alleanza che una parte dell'aristocrazia infine stringe con il *demos*, a detrimento di quei nobili che intendevano rimanere attaccati agli antichi privilegi.

Ciò per cui si lotta, dal basso, è l'inclusione nella sfera della cittadinanza attiva. La sfera cioè che garantisce i diritti, i diritti politici e i diritti civili. Tali diritti vengono conquistati progressivamente, sulla base della forza relativa che le classi riescono a far pesare nella vita della città: si consideri in particolare il collegamento fra la loro conquista da parte della classe dei teti e la rilevanza da essi assunta con la crescita della flotta ateniese (i teti erano impiegati sia nella costruzione delle navi, sia come rematori), in un primo tempo nella guerra contro i Persiani, in seguito nell'impegno richiesto dalla politica imperiale ateniese; del pari, importanti mutamenti nella costituzione della città-stato erano stati collegati alla cosiddetta «rivoluzione oplitica» che allargava ad uno strato più largo della popolazione la funzione militare, e insieme rafforzava il legame fra i combattenti, rendendoli anche consapevoli del loro contributo.²⁷

Da un punto di vista istituzionale, lo sviluppo della città democratica si verifica attraverso la progressiva erosione dei poteri tradizionalmente detenuti dall'aristocrazia, come mostrano le riforme di Clistene all'inizio del V secolo, e quelle di Efialte e di Pericle verso la sua metà. La riorganizzazione amministrativa, il ruolo attribuito al Consiglio dei Cinquecento in primo luogo, quindi i poteri sottratti al tribunale dell'Areopago e le misure di sostegno per la partecipazione democratica promosse da Pericle ne segnano alcune tappe. Quest'evoluzione può essere anche specificamente descritta come la creazione di contrappesi di varia natura opposti al dominio aristocratico, effettuata senza privare la classe di nobili dei modi per accedere alle cariche più importanti.²⁸ L'allargamento della cerchia di coloro che detengono i diritti – corrispondente al loro accresciuto *potere* – può dunque essere letto anche in termini di creazione di un equilibrio di potenze rispetto al dominio di una sola di esse.

Se dal piano storico passiamo a quello della mentalità, dell'ideologia democratica e dell'elaborazione teorica, ritroviamo l'idea di equilibrio agli esordi della riflessione razionale dei Greci sul mondo della natura, in ambito cosmologico e nello studio del mondo umano, in stretto collegamento con il concetto politico di *isonomia*; la ricerca dell'equilibrio si collega in effetti e si alimenta della convinzione relativa alla natura esorbitante del potere.²⁹

In Anassimandro, figura centrale del VI secolo, l'idea di equilibrio concorre all'elaborazione della tesi che la Terra *galleggi* nello spazio. Essa non ha bisogno di poggiare su qualcosa: non cade perché si trova a eguale distanza da tutti i punti della circonferenza celeste e dunque non c'è nulla che la *domini*. Al contrario, gli oggetti pesanti della nostra esperienza quotidiana, avendo accanto a sé un corpo immenso che le sovrasta – la Terra – cadono verso di essa.³⁰ Con Anassimandro, dunque, al posto dell'immagine

²⁶ Cfr. K.A. Raaflaub – J. Ober – R.W. Wallace, *Le origini della democrazia nell'antica Grecia*, con capitoli di P. Cartledge & C. Farrar, Edizioni Ariete, Milano, 2011 (2008).

²⁷ Cfr. D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Laterza, Roma-Bari, 2006 (1989).

²⁸ M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth Century Athens*, University of California, Berkeley, 1986, p. 24.

²⁹ Sulla nozione tragica di potere, per sua natura portato all'eccesso, alla *hybris*, cfr. D. Musti, *Democratia. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. XIV.

³⁰ C. Rovelli, *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori Università, Milano, 2011, pp. 52-56.



tradizionale del cosmo, gerarchicamente organizzato,³¹ subentra una visione che fa leva sui concetti di distanza e posizione³² e che appare centrata proprio sulla nozione di *equilibrio delle forze*.

Analogamente, in ambito medico, Alcmeone definisce la salute come *equilibrio degli opposti*, e lo fa ricorrendo direttamente alla terminologia politica, con il concetto di *isonomia*:

Alcmeone dice che la salute dura fintantoché i vari elementi, umido secco, freddo caldo, amaro dolce, hanno uguali diritti (*isonomian*), e che le malattie vengono quando uno prevale sugli altri (*monarchian*). Il prevalere dell'uno o dell'altro elemento, dice, è causa di distruzione... La salute è l'armonica mescolanza delle qualità (opposte) (DK 24 B 4).³³

Alla definizione di salute di Alcmeone – l'isonomia dei poteri (*dynameis*) – vi avvicina la concezione del clima temperato presente nel trattato ippocratico *Le arie, le acque, i luoghi*, presentato come uguaglianza (qui il termine usato è *isomoiria*, uguale distribuzione) di caldo e di freddo, di secco e di umido.³⁴ Ora, il significato originale di *dynamis*, scrive Vlastos, non è quello di una «sostanza che ha potere», ma di una «sostanza che è potere», che può affermare se stessa e che nel far questo, essendo troppo forte, più forte degli altri, può causare problemi. La sua forza dunque deve essere moderata, ma ciò deve avvenire non tramite la repressione da parte di un potere superiore, ma grazie al *contrappeso* di un potere uguale. Secondo il pensiero medico, la stessa armonia della natura umana va spiegata a partire dall'armonia delle forze ambientali. Anche questa è costruita come un equilibrio di opposti. Essa è illustrata a partire dall'idea di *rotazione*, per la quale la supremazia passa ciclicamente da un potere a un altro potere. Come nella democratica *polis* «il demos governa a turno (*katá méros*)», così il caldo può prevalere in estate senza ingiustizia per il freddo, se questo può a sua volta prevalere in inverno.³⁵

Insieme a quella di Alcmeone, che definisce il salutare equilibrio del corpo umano tra gli opposti principi del caldo e del freddo, dell'umido e dell'asciutto, dell'amaro e del dolce come «*isonomia ton dynameon*», la testimonianza più antica del termine *isonomia* giunta fino a noi è il cosiddetto scolio dei Tirannicidi: «Porterò la spada in un ramo di mirto, come Armodio e Aristogitone, quando uccisero il tiranno e resero isonomica Atene» (*Athenaeus* XV. 50.71). Il canto, databile forse alla fine del VI secolo, fu composto probabilmente in ambiente aristocratico.³⁶ Il termine *isonomia* che in esso compare doveva invece indicare gli scopi ideali dei liberatori, che si possono forse definire come equilibrata uguaglianza

³¹ Cfr. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 1978 (1965), pp. 205-206.

³² C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of the Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1960, p. 77.

³³ *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, tomo I, Laterza, Roma-Bari, 1986, tomo I, p. 244. Cfr. G. Cambiano, «Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone», *Corpus Hippocraticum, Elenchos* III, 2 (1982): pp. 219-236, che insiste sul fatto che l'uguaglianza di cui qui si tratta è un'uguaglianza di funzioni. Secondo Alcmeone, la malattia non è dunque il conflitto fra poteri antagonisti all'interno del corpo, ma il dominio di un solo potere, che annienta al tempo stesso l'opposizione e l'uguaglianza.

³⁴ Ippocrate, *Le arie, le acque, i luoghi*, in Id., *Opere*, a cura di M. Vegetti, Utet, Torino, 1976², pp. 191-229.

³⁵ G. Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in *Studies in Greek Philosophy*, vol. I: *The Presocratics*, ed. by D.W. Graham, Princeton University Press, Princeton, 1995, pp. 57-88.

³⁶ Fra gli studiosi si è discusso per stabilire se il canto fu composto in cerchie vicine o sfavorevoli a Clistene. Per una visione d'insieme del dibattito vedi A.J. Podlecki, «The Political Significance of the Athenian 'Tyrannicide'-Cult», *Historia* XV, 2 (1966): pp. 129-141. Più in generale sul concetto di *isonomia* vedi G. Vlastos, *Isonomia*, in *Studies in Greek Philosophy*, vol. I: *The Presocratics*, ed. by D.W. Graham, Princeton University Press, Princeton, 1995, pp. 89-111, e Id. *Isonomia politiké*, in J. Mau – E. Gün (Hrsg.), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Akademie Verlag, Berlin, 1964, pp. 1-35.



fra pari, fra simili (fra nobili) in una società che era stata prima oppressa dal governo di un tiranno.

Nei due casi l'accento è posto sulla contrapposizione fra una condizione in cui vi sia il dominio di uno solo, equiparato al dominio tirannico o alla malattia, e una condizione in cui sia invece conservato il bilanciamento fra i poteri, con l'indicazione di uno spostamento da un centro autocratico a una gestione collettiva, di cui in questo caso rimane indeterminata la composizione: potrebbe trattarsi infatti di una gestione ancora di tipo aristocratico, oppure di un vero e proprio trasferimento del potere al popolo. In questo senso va anche l'uso dell'espressione impiegata da Erodoto nel quadro del cosiddetto «dibattito costituzionale» del III libro delle *Storie*. Nelle parole fatte pronunciare ad Otane, tuttavia, il termine *isonomia* diviene sinonimo di *democrazia* e si allarga a includere il riferimento alle pratiche istituzionali proprie di questa forma di governo:

Al contrario, la moltitudine che governa ha in primo luogo il nome più bello di tutti: isonomia; in secondo luogo, non fa nulla di quanto fa il monarca: le cariche sono esercitate a sorte; chi ha una carica deve renderne conto; tutte le decisioni sono prese in comune. Propongo dunque che noi, abbandonando la monarchia, glorifichiamo la moltitudine: nel molto infatti si trova ogni cosa (III, 80. 1-6).³⁷

Il regime isonomico appare così caratterizzato senza equivoci dal sistema del sorteggio, del rendiconto e delle deliberazioni comuni. Tali pratiche, inclusa quella della rotazione delle cariche echeggiata nel trattato ippocratico, nella città democratica matura sono la risposta alla persuasione che il potere, per la sua natura esorbitante, debba trovare un limite attraverso la sua diffusione, la sua «disseminazione».³⁸ Esse non sono ispirate all'idea che a ciascuno *spetti* in virtù di una sua prerogativa individuale la partecipazione alla vita politica: sono piuttosto derivate dalla convinzione che occorra trovare degli accorgimenti istituzionali per impedire la formazione di una élite che si perpetui accentrando in sé il potere.³⁹

Il punto focale sta nell'idea che tali meccanismi istituzionali siano i soli capaci di garantire da un ritorno della tirannide, percepita come il dominio dell'arbitrio, vale a dire come quel regime in cui «si può fare ciò che si vuole e non si hanno conti da rendere» (Erodoto, III, 80. 3). In questo senso, per un verso il termine *isonomia* veicola l'idea di un'uguale «distribuzione» delle cariche che traduce sul piano istituzionale anche antiche pratiche comunitarie;⁴⁰ per un altro verso, rimanda implicitamente all'idea del *governo delle leggi*, contrapposto al governo degli uomini.⁴¹ Infine, non è da trascurare neppure la

³⁷ Erodoto, *Le storie*, Libro III, *La Persia*, a cura di D. Asheri e S.M. Medaglia, tr. it. di A. Fraschetti, Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla), Milano, 1990. Di parere contrario Asheri, secondo il quale il termine *isonomia* in Erodoto «non è sinonimo né di democrazia né di un altro regime politico: è, piuttosto, lo *slogan* dei regimi liberi» (*ivi*, p. 299). Per la componente antitirannica dell'uso del concetto di isonomia da parte di Erodoto vedi inoltre III, 142. 1-5; V, 37. 1-2.

³⁸ Sul ruolo svolto storicamente dalla *disseminazione* del potere nell'antica Grecia cfr. C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, il Mulino, Bologna, 1988 (1980).

³⁹ Sul complesso dei meccanismi miranti a prevenire la formazione di una élite politica specializzata salvaguardando il potere del popolo cfr. M. I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, postfazione di C. Ampolo, Laterza, Roma-Bari, 1977 (1973), pp. 25-26. Hansen insiste inoltre sull'obiettivo di porre argine in tal modo alla corruzione e ai conflitti (*La democrazia ateniese*, cit., p. 131).

⁴⁰ E. Laroche, *Histoire de la racine nem- en grec ancien* (némo, némesis, nómos, nomízo), Klincksieck, Paris, 1949, fa derivare il termine da *nêmein*, distribuire e lo legge dunque come «uguale distribuzione». Per contro G. Vlastos, (*Isonomia*, cit.), favorisce la derivazione del termine *isonomia* da *nomos* (legge), a partire dalla constatazione che nei composti paralleli come *eunomia*, *anomia*, *autonomia*, la derivazione da *nêmein* è impossibile e inverosimile.

⁴¹ Cfr. J. de Romilly, *La legge nel pensiero Greco. Dalle origini ad Aristotele*, Garzanti, Milano, 2005 (2001).



notazione per cui Otane, uscito sconfitto dal dibattito a conclusione del quale si decide di affidare il potere a Dario, si sottrae alla decisione presa a maggioranza, in quanto non vuole «né comandare né essere comandato». Per questo motivo la sua famiglia, commenta Erodoto, «unica in Persia, continua ad essere libera e riceve ordini per quel tanto che vuole, senza trasgredire le leggi dei Persiani» (III, 83, 1-3). Qui viene dunque rafforzato, come in tanti altri testi della tradizione antica, in particolare nei testi dei tragici, il legame fra regime isonomico e libertà, in larga misura coincidente con una condizione raggiunta attraverso l'eliminazione del dominio di uno solo e il conseguimento di un equilibrio.

In altri passi Erodoto caratterizza il regime democratico come quello in cui il potere è «posto nel centro» (Erodoto, III, 80, 1).⁴² Quest'idea rimanda in prima istanza alla creazione di spazi comunitari, coincidente in generale con il sorgere della stessa città-stato. Quando, tuttavia, viene più precisamente riferito alla *polis* democratica, esso si articola come distinzione fra un campo politico che indica ciò che è comune a tutti e che rimanda a decisioni assunte in maniera collettiva, e un dominio familiare, privato, domestico. Si tratta di una distinzione importante. Una certa visione organicista del mondo antico ha teso ad avvalorare l'idea della mancanza di una distinta percezione della differenza fra sfera pubblica e sfera privata, fra Stato e società. Ciò è vero ad esempio per Benjamin Constant (*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819) che sull'assenza di questa distinzione, accompagnata dalla convinzione della concomitante inesistenza di qualsiasi diritto teso a difendere le prerogative dell'individuo, basava la differenza fra libertà dei moderni e libertà degli antichi; o per Fustel de Coulanges (*La cité antique*, 1864), o ancora per Isaiah Berlin (*Two concepts of Liberty*, 1958). Ora, come Hansen mostra in maniera eloquente, la *polis* delineata da questi autori non è un ritratto dell'Atene storica, ma è piuttosto una descrizione che si costruisce a partire dagli Stati ideali disegnati nelle loro opere da Platone e da Aristotele, in forte polemica con le *poleis* contemporanee. Hansen ne trae la conclusione che da un punto di vista storico questo ritratto poteva forse adattarsi a Sparta – prediletta non a caso dai filosofi –, ma certamente non ad Atene.⁴³ Non dimentichiamo che nel discorso considerato come il «manifesto della democrazia ateniese»⁴⁴ – vale a dire l'epitaffio per i morti del primo anno della guerra del Peloponneso, che Tuciddide fa pronunciare a Pericle nel II libro della sua opera –, Pericle afferma la superiorità del modello democratico ateniese, proprio confrontandolo con quello spartano, dove il prevalere dell'interesse collettivo su quello individuale si attua attraverso forme di controllo molto serrato sulla vita privata dei cittadini, sulle loro abitudini, grazie al rifiuto – forse ostentato – del lusso e al freno posto all'economia, almeno nel senso che gli Spartiati, cioè i cittadini che godono di pieni diritti, non hanno la possibilità di svolgere direttamente attività economiche.⁴⁵

D'altra parte, quando si parla di «modello spartano» non si deve dimenticare che in larga misura esso è il frutto di un'idealizzazione della figura di Licurgo, cui vengono attribuite le riforme che portarono

⁴² Cfr. per l'uso di espressioni analoghe in Erodoto, *Storie*, III, 142, 3 e IV, 161. 1-3. Cfr. Inoltre J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 211-212.

⁴³ M. Hansen, *La democrazia ateniese*, cit., p. 100.

⁴⁴ D. Musti, *Democratia*, cit., p. VI.

⁴⁵ Secondo Jaeger, due sono gli elementi che finiscono per determinare il carattere dell'ordinamento politico spartano. Il primo è il perdurare di uno stadio arcaico della vita collettiva, con un vincolo etnico particolarmente tenace e uno scarso sviluppo dell'individualità. Il secondo è costituito dal fatto che l'ordinamento spartano si fonda sull'assoggettamento e la riduzione in stato di servitù del popolo dei Messeni. Le condizioni di durissimo sfruttamento imposte ai vinti e la minaccia perenne di rivolte che ne derivava, determinavano la necessità di trasformare l'intera comunità dei liberi in una classe di dominatori armati, libera da ogni attività professionale (W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1984 (1944), I, pp. 169-171).



alla configurazione classica della città. Il primo impulso al formarsi di una tradizione relativa alla figura di questo mitico legislatore si verifica intorno al VI-V secolo, in coincidenza con le discussioni intorno all'*eunomia*, al buon governo.⁴⁶ Il secondo impulso viene da Atene, in seguito alla guerra del Peloponneso, ed è opera del partito oligarchico. Essa è rappresentata da uomini come Crizia, Platone, Senofonte. Nel primo caso si ha di mira il buon governo, in termini politicamente moderati; nel secondo la contrapposizione fra modello aristocratico e modello democratico. Alla idealizzazione di Sparta nel mondo antico se ne sovrappone, a partire dal Settecento, una diversa, di segno opposto. Attingendo a Plutarco, Sparta diviene paradossalmente modello di uguaglianza e di democrazia; alla riabilitazione di Atene si procederà invece nella prima metà dell'Ottocento.⁴⁷

A differenza di quanto accadeva a Sparta, ad Atene, fra V e IV secolo, vigeva sia nella pratica istituzionale, sia nella percezione che avevano di sé i cittadini, una netta distinzione fra le due sfere, considerata come elemento costitutivo della libertà di cui essi godevano (Tucidide, 2.37, ma vedi anche Aristotele, *Politica*, 1317a 40-b 17). L'esclusione dalla sfera strettamente politica non impediva a stranieri e meteci, e in qualche misura agli stessi schiavi, o alle donne, di partecipare a cerimonie religiose, o a spettacoli teatrali.⁴⁸ Hansen documenta inoltre la pluralità di leggi che prevedevano la protezione della casa, della persona, del patrimonio, basate sul principio valido per tutti i cittadini di non poter subire condanna senza processo, fino alla tutela derivata dalla possibilità di intentare processi pubblici e privati ai giudici.⁴⁹ Non si può dunque affermare che non esistessero diritti individuali. Rimane invece che questi diritti sono di natura strettamente giuridica e politica, non sono universalizzabili, e che nulla hanno a che fare con diritti di carattere sociale o con un'uguaglianza concepita in termini materiali. La democrazia ateniese conosce, certo, forme di redistribuzione legate ai proventi dell'impero e a una politica assistenziale; la sua evoluzione vede inoltre mutamenti nella distribuzione della proprietà, che corrono paralleli al trasformarsi della ricchezza, dalla proprietà immobiliare (la proprietà terriera dell'aristocrazia tradizionale) alla nuova ricchezza dei capitali investiti nel commercio nell'industria estrattiva. Ma questi mutamenti – allora come nella democrazia del nostro tempo – vanno verso un acuirsi delle differenze tra ricchi e poveri piuttosto che verso un loro livellamento.⁵⁰ L'uguaglianza giuridica, con i connessi diritti, ebbe dunque nel mondo antico, così come ai nostri giorni, piuttosto l'effetto di svincolare uomini e ricchezze dai lacci della tradizione, che non quello di spostare il benessere a favore dei più poveri. Il campo che si disegna è quello di un impiego più libero di capitali che finisce per produrre maggiori disuguaglianze materiali, sebbene possano prodursi condizioni di eccezionale benessere che favoriscono anche le classi meno agiate. Non c'è in altri termini alcuna consequenzialità fra diritti politici e giuridici, e diritti sociali o materiali. D'altra parte la carica egualitaria della democrazia tende per sua natura propria a far trascinare i diritti oltre il loro carattere esclusivamente politico.

4. Conclusioni

I diritti degli antichi, paragonati a quelli dei moderni, se considerati in relazione all'esperienza della democrazia ateniese e dei riflessi teorici di tale esperienza, possono essere e devono essere compresi al

⁴⁶ Sul concetto di *eunomia* cfr. V. Ehrenberg, *Eunomia*, in *Aspects of the Ancient World. Essays and Reviews*, Blackwell, Oxford, 1946, pp. 70-93.

⁴⁷ Cfr. G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 2000 e N. Urbinati, *L'ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

⁴⁸ M. Hansen, *La democrazia ateniese*, cit., pp. 101-103.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 120-122.

⁵⁰ Cfr. F. Gschnitzer, *Storia sociale dell'antica Grecia*, il Mulino, Bologna, 1988 (1981), pp. 227-228.



di fuori di un paradigma organicistico. Se i diritti non spettano al cittadino in virtù della sua dignità di persona né sono iscritti nella sua natura, ma derivano piuttosto dalla sua appartenenza alla città, ciò non toglie che essi siano elaborati a partire da un modello che, a differenza di quello che si impone con la prima grande teoria dello Stato moderno, non depotenzia il potere dei singoli individui e delle classi. Non lo depotenzia né in termini di partecipazione politica né in quelli della validità e persistenza del giudizio individuale, sia per il contributo che esso può dare alla vita della comunità (*isegoria*, vale a dire uguale diritto a prendere la parola, valorizzazione del dibattito come metodo per giungere alle decisioni sugli affari della città), sia per la tolleranza che si vuole propria del modello ateniese di rispetto delle diversità degli stili di vita.

Dunque diritti strettamente politici, legati alla condizione di cittadino e alla creazione di una sfera di *uguaglianza* artificiale, nata dal superamento della condizione naturale di disuguaglianza e di conflitto; diritti non intesi in senso soggettivo, non derivati cioè in alcun modo da ciò che spetta al singolo a partire dalla sua natura di *uomo*.

Naturalmente rimane la considerazione per la quale parte di quelle prerogative che noi attribuiamo all'uomo come ente generico – un concetto che riteniamo assente come tale nel mondo greco precristiano⁵¹ – erano invece presenti, ma nella forma delle *leggi non scritte* che in molti campi regolavano le relazioni fra individui e gruppi. È interessante constatare che però la cultura greca, con la tragedia, mette in scena ancora una volta in termini conflittuali il rapporto fra questi diritti – il diritto d'asilo, il diritto alla sepoltura dei morti – e la legge positiva vigente nella città: lo fa inoltre dando a tale contrasto la forma della lotta fra antichi e nuovi dèi. Se noi, leggendo *Le supplici* di Eschilo o *l'Antigone* di Sofocle, tendiamo ad essere colpiti dall'inumanità di un diritto positivo o di una legge tirannica a fronte della rivendicazione di prerogative umane universali, nella prospettiva della tragedia greca queste ultime sono iscritte in una «morale del sangue»⁵² di carattere tradizionale, legata al *genos* ed estranea alla cultura della *polis*. Come tali, esse non possono che generare violenza, che perpetuare il meccanismo della vendetta (le innocenti vergini che chiedono asilo ad Argo sgozzeranno i loro cinquanta mariti la notte delle nozze, fatta eccezione per Ipermestra). Tali prerogative possono farsi valere solo accettando la logica della *polis*, che con quella tradizione ha effettuato una rottura radicale affidandosi ai nuovi dèi, con la riscrittura dei diritti *universali* nelle leggi della città.

⁵¹ Cfr. a questo proposito H.C. Baldry, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, il Mulino, Bologna, 1983 (1965).

⁵² M. Flores, *Storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna, 2008, cap. I.