

GIANFRANCO PURPURA

Brevi riflessioni sull'*humanitas**

* Lezione svolta presso la Scuola di Dottorato in "Diritto sovranazionale e diritto interno" - Palermo, 13 marzo 2009.

Mi è stata affidata una “missione impossibile”: può un concetto “camaleontico” come l'*humanitas* (così in Schadewaldt, seguito da Richard Bauman¹), una *vox multa significans*, essere oggetto solo di “brevi riflessioni”?

Viviamo purtroppo in un tempo nel quale alle “missioni impossibili” non si può che dare un'unica risposta positiva. E allora è evidente che queste brevi riflessioni sull'*humanitas* non possono che accompagnarsi a tagli e sacrifici necessari, in perfetta sintonia d'altra parte con il nostro tempo, che ci impone continuamente rinunce.

Dell'*humanitas* è facile, per unanime ammissione in dottrina, avere una sommaria intuizione (comunità naturale di tutti gli uomini), ma non è altrettanto semplice imprigionarla in una precisa e rigida definizione, poiché il concetto – caro al mio Maestro Salvatore Riccobono² e trattato in una vastissima letteratura³ – possiede significati molteplici, che poi variano di epoca in epoca in connessione agli altrettanto mutevoli concetti di *homo*, *persona* e all'equilibrio degli uomini tra di loro, alla

¹ W. Schadewaldt, *Humanitas Romana*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), I, 4, Berlin-New York, 1973, pp. 43-62; R. Bauman, *Human rights in ancient Rome*, New-York, 2000.

² S. Riccobono jun., *Studia humanitatis e Umanesimo perenne*, Atto Convegno Neumanesimo in Europa oggi, 20 ottobre 1979, Associazione culturale italiana partecipativa educativa, pp. 35 – 45.

³ I. Heinemann, v. *Humanitas*, PWRE, Suppl. V, 1931, coll. 282-310; R. Harder, *Nachträgliches zu humanitas*, Hermes, 1934, 69, pp. 64-74; F. Schultz, *I principii del diritto romano*, rist. 1995 (trad. it. V. Arangio Ruiz, Firenze, 1946), pp. 164 ss.; C. A. Maschi, *Humanitas come motivo giuridico*, Scr. Casattini, 1948, pp. 263-362; F. Beckmann, *Humanitas: Ursprung und Idee*, Münster, 1952; P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Brussels, 1950; S. Riccobono, *L'idea di humanitas* come fonte di progresso del diritto, St. Biondi, 2, Milano, 1965, pp. 583-614; K. Büchner, *Humanitas*, Klein. Paul., 2 (1967), 1241-4; F. Casavola, *L'Humanitas* insieme a *philantropia* e *paideia*, come *crescita civile della condizione umana tra Adriano e Marco Aurelio*, ANRW, II, 15, pp. 157-160; D. Owen, *Human rights*, London, 1978; P. Davies, *Human rights*, London, 1988; J. Donnelly, *The concept of human rights*, London, 1985; J. Gaudemet, *Utilitas Publica*, RHDEF, 29, pp. 465-499; P. Veyne, *Humanitas: romans and non romans*, in Giardina, *The romans*, Chicago, 1993, pp. 342-369; L. Labruna, *Diritti dell'uomo, tradizione romanistica e humanitas del diritto*, Iurisprudentia universalis, Festschrift Theo Mayer- Maly, Köln, Weimar, Wien, 2002, pp. 379-382; F. B.J. Wubbe, *L'humanitas de Justinien, Ius vigilantibus scriptum*. Ausgewählte Schriften, Freiburg Schweiz, 2003, pp. 441-459 e la lett. cit. in tali opere.

determinazione del tempo della vita e della morte dell'individuo, al rapporto con la natura, gli animali e il divino.

Un tempo poi, è stato scritto⁴, “la nascita e la morte erano fatti ‘naturali’ per eccellenza, e dunque sottratti, nell’immodificabilità radicale del loro accadimento, a ogni regola elaborata dalla società”. Semplicemente, l’uomo nasceva e moriva. “Oggi non è più così: la potenza della tecnica – che non è altro se non la forza dell’intelligenza umana in cammino per appropriarsi fino in fondo del proprio destino”, secondo Schiavone - “sta modificando la forma intrinseca di quegli eventi; sta cominciando a farli entrare nel raggio delle scelte dell’uomo. La tecnica infatti ha sempre come effetto quello di accrescere, talvolta in modo smisurato, la nostra capacità di decidere. E quando noi possiamo scegliere, abbiamo bisogno di etica, di democrazia e di diritto, Per ora, non abbiamo inventato strumenti migliori, per aiutarci”.

Per decidere occorre innanzitutto a mio avviso essere sorretti proprio dall’*humanitas*, termine espressivo del sentimento e della dignità e sublimità che sono proprie della persona umana e che la pongono al di sopra di tutte le altre creature. Tale concezione è però storica, frutto di trasformazioni e soggetta a un divenire, che la potenza della tecnica ha ora accelerato. Il relativismo della storia potrebbe essere però confortato dall’assoluto di una fede. Ma questo diverrebbe già un altro discorso.

Noi invece dobbiamo mantenerci nell’ambito del diritto, ed in particolare del diritto romano, e con tale angolazione l’*humanitas* può essere considerata nel tempo almeno sotto tre aspetti fondamentali e interconnessi:

Humanitas come concetto filosofico antropocentrico che può essere condensato nella famosa frase del V sec. a.C., di Protagora: “l’uomo è la misura di tutte le cose (*chrémata*) che sono utili per lui”⁵. Tale utilità, che finisce per condizionare il diritto e gli entusiasmi filantropici dell’*humanitas*, è stata stimata consistere nel pubblico interesse e si è addirittura arrivati a sostenere che sulla scena moderna gli “interessi commerciali” finiscano, in rapporto ai diritti umani, per avere un effetto comparabile all’antica *utilitas publica* (così R. Bauman, non io)⁶.

⁴ A. Schiavone, La Repubblica, 3 febbraio 2009, p. 24.

⁵ Protagora, fr.1, in Platone, *Teeteto*, 151d-152e.

⁶ R. Bauman, *op. cit.*, pp. 6 e s.

Humanitas come valore morale, *filantropia* appunto: educazione alla temperanza che finisce per essere funzione della solidarietà (*dexteritatem quandam benevolentiam erga omnes homines promiscuam*)⁷, poiché *membra sumus corporis magni*⁸. *Comitas* (affabilità), *benignitas* e *clementia*, valori morali e non giuridici di tal genere determinano nel II sec. a.C. la celeberrima risposta teatrale: *homo sum: humani nihil a me alienum puto*⁹, che non viene fornita per giustificare difetti umani - come talvolta si riscontra - ma piuttosto per sorreggere virtù e solidarietà umana che conduce all'*aequitas*, ad un equilibrio tra gli individui che compongono l'umanità. Con l'avvento del cristianesimo la coscienza della debolezza degli uomini suggerirà perdono e benignità che invitano all'amore (*agapè*) verso Dio e verso l'umanità nella quale Cristo si è incarnato (*humanitas* cristiana).

Humanitas come valore culturale, qualità del *bonus vir*, solo tra gli esseri umani a possedere la qualità dell'"educazione", la *paideia*, che si ritiene consistere nella *eruditio* e l'*institutio in bonas artes*; dunque aristocratica *doctrina* ed *urbanitas* dei pur *humanissimi homines* (poi, umanisti), fatalmente connessi ad un comune destino di mortali, poiché *humanitas* allude tanto alla vita, che alla morte, alla caducità umana che ora la forza dell'intelligenza può modificare al punto che si è arrivati ad affermare: "Credo che la generazione cui appartengo e quella dei suoi figli saranno fra le ultime a fare i conti con l'esperienza della morte, almeno nei termini in cui la nostra specie l'ha incontrata finora (anche di questo gli scienziati stanno cominciando a parlare): e credo che questa sarà per molti versi la conseguenza più sconvolgente della "singolarità" in cui stiamo entrando. Ciò evidentemente non vuol dire che i nostri discendenti diventeranno tutti e di colpo immortali (se pure questa parola, trasportata dalla mitologia alla realtà, riuscirà a conservare un suo senso). Ma solo che da un lato l'ingegneria genetica potrà presto prolungare quasi indefinitamente le nostre possibilità di vita biologica, e dall'altro che si moltiplicheranno stadi intermedi nei quali sarà possibile mantenere le funzioni di un pensiero e di una personalità individuali entro strutture parzialmente o totalmente extrabiologiche, che conserveranno ben poco del nostro piano anatomico. Fin dove spingere la propria vita - nel senso

⁷ Sen. *Ep.* 88, 30; Gellio, *Noct. Att.* 13, 17, 1.

⁸ Sen. *Ep.* 95.

⁹ Terenzio, *Heaut.* 77.

della propria autocoscienza - diventerà probabilmente una scelta soggettiva, in rapporto ai costi sociali della sua durata e alle responsabilità che ne discenderanno.” (Così Schiavone). La concezione dell'*humanitas* - intesa come comunità degli *universi homines*, che per assicurare la vita, è stata connessa alla *publica utilitas*: “l'uomo è la misura di tutte le cose che sono utili per lui” (primo aspetto dell'*humanitas*), e per allontanare la morte il più possibile o almeno per renderla dignitosa in conformità alla credenza nella sublimità specifica dell'uomo su tutte le creature è stata collegata alla solidarietà, alla *filantropia* e all'*aequitas* (secondo aspetto) - non potrà che essere decisamente determinata dalle vertiginose e probabili trasformazioni della tecnica. E il diritto romano, anzi lo studio storico del diritto può forse aiutarci a comprendere, almeno a tentare di comprendere.

Legislazione imperiale e giurisprudenza nell'età del principato adrianeo – antoniniano, tra il II ed il III sec. d.C., attraverso l'uso di motivazioni umanitarie è opinione corrente che abbiano tentato di rifondare la giuridicità in termini universalistici, adeguati alla nuova dimensione dell'impero.

Il modulo di contemperamento delle decisioni giuridiche - di stemperamento della *regola iuris* a favore di soluzioni conformi alla moderazione ed alla *benignitas erga omnes* - costituito dall'*humanitas* bene si prestava già fin dal circolo degli Scipioni e dalla fine dell'età repubblicana ad una utilizzazione da parte dei giuristi prima, e degli imperatori poi, anche per legittimare in chiave propagandistica l'autorità propria e romana e tendere così ad imporsi in funzione universalistica attraverso l'assunzione di valori filantropici, da una parte per unificare le diverse e spesso contrapposte componenti umane e culturali dell'impero, dall'altra per innovare fortemente la tradizione giuridica repubblicana, adeguandola ai nuovi valori universali che si andavano consolidando. Lo stretto collegamento tra l'*humanitas* come cultura e l'*humanitas* nella scienza giuridica, se dilatò “nell'ambiente sociale la figura umana esaltandone il grado più alto, quello dell'intellettuale”, determinò anche le forme dell'organizzazione collettiva, e dunque il diritto, che tendeva a divenire coerente alla “civiltà dell'intelligenza”¹⁰. Il collegamento evidente con Adriano “tra i ceti sociali più elevati, gli *humanissimi*, i giuristi e il potere imperiale realizzò le condizioni per

¹⁰ Palma, *Humanior Interpretatio. Humanitas nell'interpretazione e nella normazione da Adriano ai Severi*, Torino, 1992, pp. 2 ss.

un'ampia penetrazione di modelli umanitari nell'ambito degli antichi istituti del *ius civile*.

L'universalismo romano con il riconoscimento di valori umani finiva per attribuire ad essi, è stato scritto una "muscolatura" che oggi forse manca ai tribunali internazionali¹¹, ma dobbiamo intendere a quali uomini riferire tutto ciò. Anche se il concepito non fu considerato una *persona*, bensì parte della madre¹², tuttavia è *in rebus humanis*¹³ e, in età postgiustiniana, *pro iam nato habetur, quotiens de eius commodo agatur*. E il momento della nascita della persona, determinato dalla manifestazione di vitalità o dall'*emittere vocem*, poteva anche essere conseguente a parto cesareo, ma il doloroso fenomeno dei parti deformi diede luogo a varie soluzioni: ritenuti *contra formam humani generis* in alcuni casi, ma in altri essi furono considerati *personae*.

Dalla maggiore incertezza della nascita alla minore difficoltà di determinare la morte nel diritto romano e tuttavia furono sempre necessari diversi criteri per determinarla nel corso del tempo. Persino la scoperta di nuove specie animali al di là dell'Oceano ha determinato dubbi, gravidi di conseguenze, sull'umanità degli indigeni.

Ma torniamo al diritto romano ed al papiro BGU I, 140 del 119 d.C., che contiene copia di una *epistula* dell'imperatore Adriano al *praefectus Aegypti* Ramnio Marziale, che rappresenta una concreta testimonianza dello specifico modo di operare imperiale per il riconoscimento di valori umani:

ἐπί[σ]ταμαι, Ῥάμμιέ μου, τ[ο]ύτους, ο[ὐ]δὲ οἱ
γονεῖς αὐτῶν τῷ τῆς στρατείας ἀνεί-
λα[ν]το χρόνῳ, τὴν πρὸς τὰ πατρικὰ
[ὑπάρ]χοντα πρόσοδον κεκωλύσθαι,
καὶ τ[ο]ῦτο οὐκ ἔδόκει σκληρὸν εἶ[ναι]
[τὸ ἐν]αντίον αὐτῶν τῆς στρατιω[τι]κῆς[ς]
[διδα]χῆς πεποιηκότων. ἤδιστα δὲ
αὐτὸς προίεμαι προειεναὶ τὰς ἀφορμὰς δι' ὧν

¹¹ R. Bauman, *op. cit.*, p. 6.

¹² D. 25, 4, 1, 1. B. Albanese, *Le persone nel diritto privato romano*, Palermo, 1979, pp.11 e s.

¹³ D. 37, 9, 1 pr.; 38, 16, 1, 8; 44, 2. 7, 3; 28, 6, 10, 1; P. Ferretti, *In rerum natura esse. In rebus humanis nondum esse. L'identità del concepito nel pensiero giurisprudenziale classico*, Milano, 2009.

τὸ ἀύστηρότερον ὑπὸ τῶν πρὸ ἐμοῦ
Αὐτοκρατόρων σταθ ἢ φιλανθρωπό-
τερ[ο]ν ἔρμηνεύω. ὄνπερ τοιγαροῦν
τ[ρόπ]ον οὐκ εἰσιν νόμιμοι κληρο-
[νόμ]οι τῶν ἑαυτῶν πατέρων οἱ τῶ
[τ]ῆς στρατε[ί]ας χρόνῳ ἀναλ[η]μφθέν-
τες, ὅμως κατ[ο]χῆ[ν] ὑ[πα]ρχόντων
ἐξ ἐκείνου τοῦ μέ[ρ]ους τοῦ διατάγμα-
τος, οὗ καὶ τοῖς πρὸς [γ]ένους συγγενέσι
δίδοται, αἰτεῖσθαι δύνασθαι καὶ αὐτοὺς
κρίνω...

*“...So, o mio Ramnio, che si nega a coloro
i cui padri espletarono il servizio militare
l'accesso ai beni paterni e ciò mi è apparso duro,
anche se costoro vi si attennero per disciplina militare.
E ben volentieri colgo le occasioni per le quali
le più dure disposizioni dei precedenti principi
interpreto in maniera più umana. Pur dunque
non essendo eredi legittimi dei proprii padri per
il periodo durante il quale questi ultimi sono
soggetti al servizio militare, tuttavia ritengo che i figli
possano richiedere il possesso dei beni secondo quella
parte dell'editto in base alla quale la si concede ai
cognati...”*

L'interpretazione filantropica consente adesso ad Adriano di spezzare la continuità della tradizione delle disposizioni dei precedenti imperatori che avevano vietato che i figli illegittimi dei militari, a causa del divieto di contrarre matrimonio in servizio, potessero accedere ai beni paterni e, pur mantenendo la condizione di eredi non legittimi, estendeva per costoro la tutela edittale della *bonorum possessio* nella classe *unde cognati*.

Dei numerosi e rilevanti problemi che il papiro solleva – primo tra tutti quello del testo dell'editto provinciale – ovviamente non possiamo in questa sede occuparci. E' però evidente che la morte del militare offriva al principe l'occasione dell'enunciazione di un programma di revisione normativa attraverso una *benignior interpretatio* dalla quale i giuristi, per

consenso intellettuale ed autorevolezza della fonte da cui promanava il nuovo indirizzo legislativo, non poterono ovviamente discostarsi.

I campi di applicazione privilegiati per il concreto atteggiarsi delle decisioni imperiali e giurisprudenziali in senso umanitario furono molteplici, ma sempre connessi alla vita e alla morte dell'uomo: nel diritto di famiglia "la crescita della condizione della donna ed il progressivo riconoscimento del valore della *cognatio* consentivano di coniugare più soddisfacentemente i diritti della persona con le esigenze del gruppo parentale. L'*humanitas* richiedeva ciò che era conveniente secondo le esigenze dell'individualità di ciascuno, e di conseguenza, nella negozialità successoria, pur non essendo riconosciuta al coniuge superstite una quota di riserva, l'uso romano di onorare la *uxor* con legati consentiva di soddisfare le esigenze individuali con il testamento, in assenza di una norma generale" (Palma). Così, mitigando il rapporto duramente potestativo tra genitori e figli ed accentuando l'autonomia individuale di questi ultimi anche in campo patrimoniale, si finì per sviluppare un sistema successorio che attribuì anche ai figli una quota di riserva. Né schiavi, né *peregrini*, gli immigrati del mondo antico, furono subito e direttamente coinvolti nell'ermeneutica filantropica ed il vasto settore del processo criminale e del sistema sanzionatorio, con la graduazione delle pene e l'amplificazione delle garanzie processuali a favore del reo, si applicò dopo la *constitutio Antoniniana de civitate* agli *honestiores*, una esigua minoranza.

L'aspetto del forte collegamento nella casistica di diritto romano tra il concetto di *humanitas* e la caducità umana, le sepolture e la genesi della dottrina del diritto naturale delle genti, è stato sottolineato attraverso la falsa etimologia di *humanitas* da *humando*, seppellire, da *humus*, terra, già criticata da Quintiliano (*etiamne hominem appellari, quia sit humo natus?*)¹⁴, ma sempre ricorrente, da Ambrogio fino a Vico, poiché si tratta di un nesso primordiale, di un valore esistente "prima" e "propriamente" che ha collegato l'*hom*, il "terrestre", ma anche il "mortale" all'evenienza funebre che ha invocato solidarietà al punto che Vico poté asserire che "le sepolture con quella espressione sublime: *foedera generis humani* ci furono diffinite"¹⁵.

Con tale significato proprio e profondo non si può non accennare – anche se con i tagli ed i sacrifici preventivati - ad un aspro dibattito

¹⁴ Quintiliano, *Inst.* 1, 6, 34.

¹⁵ Tale aspetto è ampiamente sviluppato da G. Crifò, *A proposito di humanitas*, Ars Boni et Aequi, Festschrift Waldstein, Stuttgart 1993, pp. 79-91

romanistico, vivo al tempo dell'“*Interpolationenjagd*”, tra chi riteneva addirittura di poter cancellare il termine e la nozione di *humanitas* dal linguaggio e dal pensiero classico per relegarli solo nell'età postclassica e giustiniana e chi invece finiva per riconoscerne la piena rilevanza, ma mirava a distinguere nettamente il concetto pagano dal cristiano¹⁶. Adesso si ritiene che, al di là della caccia alle interpolazioni e riconoscendo la “difformità nella continuità” che - anche in questo campo, come in altri del diritto romano - l'avvento del Cristianesimo non poteva che accentuare, i valori dell'antica *humanitas* furono pienamente utilizzati, pur nel quadro dei nuovi rapporti degli uomini con la divinità, tra di loro e nei confronti della natura.

Si sottolineano tuttavia le differenze con la concezione teocratica ebraica che implicava un ordine sociale conforme alla legge divina alla quale corrispose il nuovo termine di “*directum*”, non *ius* come “rito”, ma come “assetto giusto che si determina nelle relazioni di coloro cui è volta l'attività del *dirigere*”, dell' *humanitas* appunto¹⁷.

Dalla personalistica ed aristocratica concezione romana fondata sull'unione, non di uomini eguali, ma di diseguali, *liberi e servi, pater familias* ed *alieni iuris, vir ed uxor*, figli e figlie, puberi ed impuberi, *cives* e peregrini¹⁸, di tutta la società romana improntata di diseguglianze fin nella concezione personalistica e non territoriale della *res publica*, l'antico concetto di *humanitas* era ora sollecitato a trasformarsi in maniera più accentuata in senso umano individualista determinando l'emergere di posizioni giuridiche soggettive che noi chiamiamo “diritti soggettivi”, ma “il pensiero giuridico romano non isolò mai, come elemento sistematico, ... un'accezione soggettiva esclusiva di *ius* equiparabile o paragonabile all'attuale nozione di diritto soggettivo” e tuttavia si è parlato di Ulpiano come di un “pioniere dei diritti umani”¹⁹ o di *Human rights in ancient Rome*²⁰ (R. Bauman).

¹⁶ B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, II, Milano, 1952, pp.150 ss.

¹⁷ B. Albanese, *Verba tene, res sequuntur*, Quaderni del diritto e del processo civile, 2, 1969, pp. 41-60 = Scritti giuridici, I, 1991, pp. 581 ss.

¹⁸ Á. D'Ors, *Derecho romano y humanismo*, Humanitas in onorem A. Fontán, Madrid, 1992, pp. 399-404.

¹⁹ T. Honoré, *Les droits de l'homme chez Ulpian*, in H. Jones (ed.), *Le monde antique et les droits de l'homme*, Bruxelles, 1998, pp. 235 ss.; T. Honoré, *Ulpian. Pioneer of human rights*, II ed., Oxford, 2002.

²⁰ R. Bauman, *op. cit.*; H. Jones (ed.), *Le monde antique et les droits de l'homme*, Bruxelles, 1998.

Anche se la storia degli effettivi “diritti dell’uomo” non inizia che nel XVIII sec., si è ritenuto possibile proporre indagini che hanno mirato ad esaminare il rapporto tra l’Antichità e i “diritti umani”. Secondo Talamanca²¹ l’attenzione a tale tema è l’accesa negli studiosi, “con atteggiamento tutto sommato abbastanza ingenuo ed un po’ sprovveduto”, dalla circostanza che “ si va, con animo simpatetico, alla ricerca dei precedenti antichi della fenomenologia moderna, volendoli a tutti i costi ritrovare, ma riuscendo al massimo a riscontrare delle analogie nei contenuti di situazioni e rapporti giuridici allora tutelati con quelli che rientrano negli attuali diritti dell’uomo, nella loro ormai non brevissima storia che inizia a partire dal 1776 con i *Bills of Rights* americani e dal 1789 con la francese “Dichiarazione universale dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino”, dei cittadini appunto e non solo degli uomini in quanto tali, per un implicito collegamento alla situazione romana. Non solo l’esistenza – incontestabile ed incontrastata dagli antichi – “della schiavitù sul piano dell’ordinamento giuridico impediva, per tutto lo svolgersi del mondo antico, di riconoscere oggettivamente l’esistenza a qualsiasi livello, di diritti dell’uomo, vale a dire riconosciuti alla persona umana in quanto tale, proprio perché gli schiavi, in quanto sprovvisti – per adoperare la terminologia moderna – di personalità giuridica non possono essere considerati titolari di diritti”, ma soprattutto è il fatto di essere “inviolabili”, “inalienabili”, “fondamentali” e dunque giuridicamente tutelati o tutelabili – o, almeno dovrebbero esserlo – a determinare una netta demarcazione dal piano morale al giuridico che non sempre è stata, “per attrazione fatale”, tracciata.

La *provocatio ad populum*, che potrebbe ad esempio essere collocata in una sorta di garanzia di “debito processo”, che rientra senz’altro tra i diritti dell’uomo, si applicava ai soli *cives*; in materia di persecuzione criminale privilegi degli *honestiores*, che potrebbero rientrare, quanto al loro contenuto, nei “diritti dell’uomo” (si pensi solamente all’esenzione dalla tortura giudiziaria), erano preclusi alla grande maggioranza dei cittadini: gli *humiliores*, e così via.

Occorre distinguere tra le riflessioni teoriche e le norme effettivamente vigenti e tener conto della necessità giuridica nella società romana della integrazione della persona in uno *status*. Se, è stato scritto,

²¹ M. Talamanca, *L’Antichità e i “diritti dell’uomo”*; Atti dei Convegni Lincei, 174, Convegno “Convenzione del Consiglio d’Europa per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali” in onore di P. Barile, Roma 16-17 nov. 2000, Roma, 2001, pp. 41- 89.

“la confusione tra morale e diritto è esiziale in tema di “diritti dell’uomo”, così Ulpiano poté ancorare la libertà naturale degli uomini alla loro appartenenza al *genus* degli animali²², ma poi ammettere la schiavitù, così come si negava nella pregressa giurisprudenza agli animali domestici la *libertas naturalis*. Ma se gli animali domestici non avevano la libertà, proprio perché addomesticati, anche gli schiavi nati in casa (*vernae*) avrebbero dovuto essere esclusi da essa. Se quindi Ulpiano attribuiva la libertà naturale a tutti gli uomini in quanto animali, pensava forse ad “animali logici”, piuttosto che ad animali “alogici”, ponendo dunque una sottile distinzione all’interno del concetto di animalità che consentiva di dare a tutta l’umanità la libertà naturale degli animali, ma solo di quelli logici. Il sistema poi di *ius naturale*, non fu affatto superiore a quello civilistico o delle genti, e dunque non si potevano neppure concepire diritti naturali “fondamentali”, ...ma arrestiamoci qui.

Nel più antico universo mentale del *ius* l’azione giuridicamente rilevante non competeva all’*homo* in quanto tale, ma alla *persona*, che avrebbe potuto ritualmente porla in essere in ordine ad un’idea di stabilità e di approvazione predicabile momento per momento in termini originariamente sacrali. Allorchè nella più tarda esperienza, come ha sottolineato Albanese, a *ius* si sostituì il *directum*, quel valore cioè implicante un assetto umano e una rettitudine in senso oggettivo, contrapposto adesso al torto, fu naturale pian piano isolare un’applicazione di diritto in senso soggettivo, cioè quale attribuzione di vantaggio di un soggetto - e soltanto di vantaggio - che storicamente finì per giustificare il ben noto sfasamento tra le accezioni oggettiva e soggettiva del diritto. Solo allora all’*humanitas*, astrattamente concepita, finirono per competere diritti umani, posizioni di vantaggio che oggi non possono che completarsi con i correlati oneri e doveri.

Adesso la “società liquida”, di cui parla il filosofo Zygmunt Bauman²³, ci porta verso una “vita liquida” e forse una “umanità liquida”, che invece nel campo del diritto ancor più ha bisogno di solidità, di certezze che solo attraverso la storia, nella memoria unitaria della dignità e sublimità dell’essere umano si può tentare di studiare, comprendere e determinare.

²² D. 1, 1, 3, 1 coordinato con D. 1, 1, 4.

²³ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, 2000 (trad. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002), pp. XXII+272.

Finito di stampare
dalla
Salerno Arti Grafiche
Palermo, Gennaio 2010