

# *Despotes e pater familias*

di Anna Jellamo

## **1. Il regno del *pater***

Una stessa parola, nella lingua greca e nella lingua latina, dice il nome del padre. La parola comune è *pater*, appena una differenza di accento le separa. Altre, e diverse, sono poi le parole che dicono la posizione del *pater* nell'ambito della famiglia, in rapporto alla moglie, ai figli, agli schiavi. Sono le parole che lo qualificano in quanto “signore” e in quanto “padrone”. Labili confini separano le due posizioni, il *pater* è sempre “signore” e “padrone”. La famiglia è lo spazio del suo dominio, condizione e insieme espressione del suo potere: un potere originario, che si costituisce col costituirsi stesso della compagnia familiare.

## **2. In principio era la famiglia**

In principio era la *famiglia*. «Il maggiore di anni in ogni generazione, o il designato dal predecessore, come è il sacerdote del gruppo nei culti domestici, così ne è il capo supremo. Capo supremo senza controlli»<sup>1</sup>. Dall'unione di famiglie, le *gentes*, infine la città. Sono le fasi attraverso le quali la teoria “patriarcale”<sup>2</sup> ricostruisce, non senza contrasti<sup>3</sup>, lo svi-

1. V. Arangio-Ruiz, *Le genti e la città* (1914), in Id., *Scritti di diritto romano*, I, a cura di B. Biondo e L. Labruna, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Camerino, Jovene, Napoli 1974, p. 521.

2. Indico solo alcuni tra gli esponenti più celebri di questo indirizzo, e con l'avvertenza che ciascuno di essi presenta specificità sue proprie: H. S. Maine, *Ancient law: Its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*, John Murray, London 1861 (trad. it., *Diritto antico*, a cura di V. Ferrari, Giuffrè, Milano 1998); N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique: étude sur le cult, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Hachette, Paris 1864 (trad. it., *La città antica*, a cura di G. Pugliese Caratelli, Sansoni, Firenze 1972); T. Mommsen, *Romische Staatsrecht*, Hirzel, Leipzig 1871-88.

3. Per esempio, riguardo alla fase costitutiva delle *gentes* rispetto alla città: se si tratta di formazioni che si costituirono a seguito del processo di differenziazione e isolamento da cui presero vita le formazioni cittadine, o se invece si tratta di formazioni anteriori alla *civitas*, nel qual caso la famiglia nucleare sarebbe emersa attraverso il sus-

luppo della civiltà romana. Accanto a questa, un'altra ipotesi: in origine era l'orda primitiva<sup>4</sup>; solo più tardi, attraverso un processo di frantumazione e specificazione di quel gruppo originario, sarebbe nata la famiglia. Finalità di ordine e di difesa avrebbero contrassegnato il suo sorgere, e ne avrebbero segnato la fisionomia di «organismo politico»<sup>5</sup>.

La duplice ricostruzione in qualche misura ripercorre il tracciato segnato dalle fonti letterarie più antiche. Lucrezio pensava la fase precedente l'ordine politico come una condizione di vita *more ferarum*, del tutto priva di costumi. Solo più tardi, nella visione di Lucrezio, nasce la famiglia, come unione stabile di ogni donna con un solo uomo; sorgono allora vincoli di reciproco aiuto tra quanti vivono vicini, nascono i *communia foedera pacis*<sup>6</sup>. Seneca invece, richiamando il suo maestro Posidonio, ipotizzava una mitica età dell'oro, quando «le armi erano trascurate e le mani non macchiate da sangue umano scaricavano tutta la loro aggressività sulle fiere»: una condizione umana originaria priva di leggi e di ingiustizia, affidata al governo di saggi; poi, «l'insinuarsi dei vizi», e la corruzione generata dall'avidità<sup>7</sup>. Allora, le leggi.

Di un tempo originario privo di violenza e di ingiustizia, retto dai

seguirsi di stadi intermedi rappresentati dal gruppo gentilizio e dalla famiglia agnatzia; riguardo all'originario fondamento della famiglia: se economico oppure politico – con ripercussioni, tra l'altro, sia in ordine al diritto successorio sia in ordine alla natura originaria della proprietà e del titolo proprietario; riguardo alla costituzione stessa della città se essa rappresenti un *continuum* rispetto alle forme aggregative precedenti, o un momento di radicale rottura con le passate strutture. Per queste e altre questioni, qui solo (e parzialmente) accennate, e per il dibattito che intorno ad esse si è sviluppato in particolare negli ultimi due secoli, rinvio a L. Caporossi Colognesi, *Modelli di Stato e di famiglia nella storiografia dell'800*, La Sapienza Editrice, Roma 1997.

4. Anche in questo caso mi limito ai nomi più noti: J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynekokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Krais & Hoffmann, Stuttgart 1861 (trad. it., *Il matriarcato*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1988); J. F. McLellan, *Primitive marriage: An inquiring into the form of capture in marriage ceremonies*, A. and Black, Edinburg 1865; L. H. Morgan, *Ancient society*, Mcmillan, London 1877. La teoria di Bachofen si discosta da quella patriarcale non solo per la diversa periodizzazione delle diverse fasi ma anche, come il titolo dell'opera suggerisce, per l'insistenza su un originario matriarcato: Bachofen sosteneva che la prima forma di organizzazione sociale basata sulla famiglia, succeduta a una fase iniziale di promiscuità, era di tipo matrilineare, e che le donne detenevano sia il potere familiare sia il potere sociale.

5. P. Bonfante, *Diritto romano* (1925), Giuffrè, Milano 1963, I, p. 7; cfr. anche Id., *Introduzione* a T. Mommsen, *Disegno del diritto pubblico romano* (1893), Vallardi, Milano 1904, e anche E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, J. C. Cotta, Stuttgart 1884-1902; l'elemento politico insito nella struttura della famiglia è sottolineato anche da E. Betti, *Istituzioni di diritto romano* (1929-1931), I, cap. VII, § 29, CEDAM, Padova 1947, pp. 50-3.

6. *De rerum natura*, V, 925-959, 1011-1027, 1141-1155.

7. *Ad Lucilium epistolae morales*, 90, 5 ss. (la citazione è ivi, 41), in *Tutti gli scritti in prosa*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1995, p. 1193.

costumi dei padri, parla anche Platone all'inizio del libro terzo delle *Leggi*: un'umanità semplice, sopravvissuta a una delle tante distruzioni – un mitico diluvio. Poi, il costituirsi delle comunità. Il dialogo tra Clinia e l'Ateniese: dapprima «uomini dispersi in famiglie e stirpi» (*kata mian oikesis kai kata genos*), che poi si riuniscono in comunità più numerose formando organismi politici più grandi, e per difendersi realizzano «una sola grande dimora comune» (*mian oikian au koinen kai megalen apotelountes*).

Questi organismi familiari più grandi si svilupparono grazie a quei primi e più piccoli organismi, e ciascuno dei più piccoli era presente con la propria stirpe, avendo come sua guida il più anziano, e portando con sé alcune proprie usanze<sup>8</sup>.

Aristotele invece inizia con la famiglia. La prima unità è la famiglia (*oikia*), e dall'unione di più famiglie la prima comunità (*koinonia*): il villaggio – «anzi si potrebbe dire che il villaggio è per natura una colonia della casa». La comunità di più villaggi costituisce la *polis*<sup>9</sup>. Ma Aristotele dice pure che «nell'ordine naturale la città precede la famiglia e ciascuno di noi», perché il tutto precede necessariamente la parte; dice che essa «è per natura», e che è anteriore all'individuo<sup>10</sup>.

La famiglia e la città: il potere domestico e il potere politico, nel tempo mitico narrato da Platone, si confondono. «Coloro che vivono in questo periodo di tempo [...] vivono seguendo i costumi e le leggi che si dice siano dei padri [...] e questa è già una forma di costituzione politica (*politheias*)». Quale? domanda Clinia, e l'Ateniese risponde: «Mi sembra che tutti chiamano signoria la costituzione politica di quel tempo e che ancora adesso viene attuata in molti luoghi, e presso i Greci e presso i barbari. Omero sostiene che essa si ritrova nel governo dei Ciclopi, quando afferma: "Essi non hanno assemblee che danno consiglio né leggi, ma vivono sulle cime di altissimi monti in profonde caverne, e ciascuno stabilisce leggi sui figli e sulle donne, e non si occupano l'uno dell'altro"»<sup>11</sup>.

8. *Leggi*, III, 680d-681b, trad. E. Pegone, in *Tutte le opere*, Newton, Roma 1997, p. 147.

9. *Politica*, I, 1252b, 10-28, a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, pp. 75-7.

10. *Politica*, I, 1253a, 19, cit., p. 79. Il passo è stato interpretato come indicativo di uno sviluppo ideale e non cronologico: la trasposizione cronologica sarebbe dovuta a una errata interpretazione di Dicearco da Messina. Da quell'iniziale fraintendimento, la fortuna dell'ipotesi patriarcale: cfr. in tal senso Arangio-Ruiz, *Le genti e la città*, cit., pp. 445-6.

11. *Leggi*, III, 680a-680c, cit., p. 145. *Dynasteia* è la parola che dice “signoria”, significa anche “potere” e “dominio”; da *dynasteuo*, domino. Il riferimento è ad Omero, *Odissea*, IX, 112-115.

Anche Aristotele richiama il verso omerico, nel parallelismo tra le antiche forme di *basileia* e il governo della casa, a conferma del principio del comando: «ogni casa è il regno del più vecchio [...]. Ed è ciò che dice Omero: ciascuno regna sui figli e sulle mogli»<sup>12</sup>. La signoria sulle donne e sui figli non è certo un dato “mitico”. Le fonti sono concordi nel tramandare l’immagine dell’incontrastato dominio del *signore* all’interno della “casa”.

### **3. *Domus* e *oikos*. Le parole del dominio**

La “casa” è la famiglia, spazio fisico e simbolico della vita familiare, comprensivo di moglie e figli, discendenti in linea maschile, servi, schiavi, patrimonio<sup>13</sup>. Il signore della casa è il padrone: *dominus*, *despotes*. Parole che designano colui che *personifica* e *incarna* il gruppo familiare. Sin dalle loro più remote origini le parole *dominus* e *despotes* contengono il segno di quell’incontrastato potere sulla compagine familiare che le avrebbe accompagnate nel corso dei secoli. La ricerca linguistica ha evidenziato come entrambi i termini rechino in sé, nella loro struttura, il segno della identificazione del *signore* con un gruppo, evoluzione di un antico significato di identità: *dem-* e *pot-* indicano, in origine, l’identità personale, il “se stesso”<sup>14</sup>.

Perché un aggettivo che significa “se stesso” si ampli fino al senso di “signore”, una condizione è necessaria: un cerchio ristretto di persone, subordinato a un personaggio centrale, che assume la personalità, l’identità completa del gruppo al punto di riassumerla in sé; egli da solo l’incarna. È proprio quello che si è prodotto nel composto *dem-pot-* “padrone di casa”. Il ruolo del personaggio così chiamato non è quello di esercitare un comando, ma quello di assumere una rappresentazione che gli dà autorità sull’insieme familiare, con il quale si identifica<sup>15</sup>.

In questa *identificazione*, il fondamento originario del potere del *signore* sulla “casa”, potere che gli usi consolidano, poi la legge sancisce.

Le parole raccontano il diramarsi di questa *identificazione*<sup>16</sup>.

12. *Politica*, I, 2, 1252b, cit., p. 75.

13. Tra questi elementi, nella “casa” greca, la concubina (*pallake*), figura che assume rilievo sia in rapporto alla moglie legittima sia in relazione agli eventuali figli avuti con il padrone; sulla questione, e in generale sulla struttura del matrimonio greco in età arcaica e classica, cfr. J.-P. Vernant, *Il matrimonio* (1973), in Id., *Mito e società nell’antica Grecia* (1976), Einaudi, Torino 1981, pp. 50-75, in particolare pp. 55-8.

14. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), I, Einaudi, Torino 1976, pp. 64-5.

15. Ivi, p. 67.

16. Mi limito alle parole più immediatamente coinvolte nel tema oggetto di que-

*Dominus* è il “signore” ma anche il “padrone”; nell’una e nell’altra veste è comunque il “proprietario”, titolare del *dominium*: parola che si afferma nell’uso con significato giuridico, a indicare appunto il “titolo” proprietario. Con questo significato subentra al più antico *mancupium* o *mancipium*, termine derivato da *manus*, parola che indica la *potestas*. *Manus* o *potestas* sono i termini che in origine designano il potere del *dominus* sul complesso di persone e cose che fanno parte della “casa”. Un potere unitario e originario, che tale resta anche quando la signoria sulle persone e la signoria sulle cose acquistano nomi diversi, e l’una è qualificata *potestas*, l’altra *dominium*.

*Despoteia* è la parola con cui la lingua greca rende il senso di questa condizione di “padronanza”, ma tra la parola greca e la parola romana non vi è corrispondenza piena: manca alla *despoteia* la connotazione specificamente giuridica, propria del *dominium*. La *despoteia* è indicativa di una situazione, prodotta da una condizione. È la sua condizione che, come sottolinea Aristotele, definisce il padrone<sup>17</sup>.

Attraverso la radice-*des*, la parola si lega per fili semanticci precisi e tenaci ad altre parole, che variamente evocano il legame e il vincolo, l’asservimento, la soggezione. In particolare, *desmos*: catena, legaccio, cavezza, redine, anche prigione; da cui *desmotes*, incatenato, prigioniero. Ha la medesima radice di *despotes*. *Despotes* è il “padrone della casa”, e però specificamente la parola indica la posizione del padrone in rapporto allo schiavo; *despotike* è la parola che dice il rapporto padronale signore-schiavo. I Romani riassumono tale rapporto nel termine *potestas*, parola che designa anche l’autorità sulla moglie (*potestas maritalis*) e sui figli (*patria potestas*).

Nota Aristotele, nel trattare dei rapporti familiari, che manca nella lingua greca un termine che designi il rapporto di coniugio e di paternità. Le parole per la verità ci sono: *gamike* (matrimoniale) e *teknopotietike* (generativo), ma non recano il segno del principio autoritario insito in entrambi i tipi di rapporto<sup>18</sup>. Perché è proprio qui il punto, il differenziale specifico del “signore della casa”: il principio autoritario.

Nel mondo romano questo principio autoritario è reso anche con la parola *erus*.

sto lavoro, tralasciandone altre. Tra le parole tralasciate, *anax*, parola che dice “signore” ma possiede una valenza anche, sebbene non esclusivamente, regale; designa il padrone della casa, ma compare anche con riferimento agli dei; a volte vale a sottolineare l’importanza di un personaggio. Su questi usi, P. Carlier, *La regalità: beni d’uso e beni di prestigio*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settimi, Einaudi, Torino 1977, vol. II, p. 268, secondo il quale la parola è assimilabile al termine *dominus* del latino imperiale.

17. *Politica*, I, 7, 21-22.

18. Sottolinea questo elemento C. A. Viano, in Aristotele, *Politica*, cit., p. 80 nota.

*Erus* è parola arcaica<sup>19</sup>, un tempo utilizzata per indicare il “padrone di casa”, il signore nella sua qualità di proprietario e poi sostituita dal più comprensivo *dominus*. Lo slittamento terminologico si sarebbe prodotto intorno agli inizi del II secolo a.C. parallelamente al modificarsi della organizzazione del lavoro schiavistico e alla suddivisione dei *latifundia* in *villae*. Conseguenza di tale processo, la modifica del rapporto padrone-schiavo: un rapporto ora “spersonalizzato” subentra al rapporto di tipo paternalistico-patriarcale proprio della fase precedente. Il diritto registra questo mutamento, si modifica la disciplina giuridica<sup>20</sup>, anche il lessico giuridico cambia. «Il vecchio termine *erus*, usato tradizionalmente per indicare il padrone contrapposto allo schiavo, viene sostituito da *dominus*, e questo slittamento indica il passaggio da un sistema patriarcale a un sistema in cui primeggia la nozione di proprietà»<sup>21</sup>.

Analogo processo in Grecia, a partire dal III secolo a.C.<sup>22</sup>. Ma già l’età classica registrava un mutamento rispetto alla arcaicità più risalente: «la differenza sta nel fatto che lo schiavo omerico era più persona che merce, ed inoltre aveva un preciso ruolo nell’ambito dell’*oikos*»<sup>23</sup>.

L’*oikos* è lo spazio di dominio del “signore”: *kyrios*. Anche questa parola reca traccia del principio autoritario. Attraverso la radice *kyr-* si lega a *kyros*: potenza, autorità, forza; nella forma verbale la parola significa stabilire, decidere, sanzionare<sup>24</sup>.

19. Sulle valenze semantiche e ideologiche del termine, cfr. L. Caporossi Colognesi, *La denominazione degli schiavi e dei padroni nel latino del terzo e del secondo secolo a.C.* (1979), ora in *Proprietà e signoria in Roma antica*, La Sapienza editrice, Roma 1994, pp. 257 ss.

20. Y. Thébert, *Lo schiavo*, in *L’uomo romano*, a cura di A. Giardina, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 160, richiama il mutamento di regime in materia di risarcimento del danno fisico provocato allo schiavo, sancito dalla *lex Aquilia* (III secolo a.C.) rispetto alle XII Tavole (v); mentre il precedente regime stabiliva che il risarcimento fosse dovuto alla persona del danneggiato, sia libero sia schiavo, la *lex Aquilia*, modificando tale regime, stabiliva che in caso di danno allo schiavo il risarcimento fosse corrisposto al padrone, nella misura equivalente al valore massimo raggiunto dallo schiavo al momento del fatto.

21. Ivi, p. 161, ma sull’intera problematica del rapporto schiavitù-produzione cfr. *Società romana e produzione schiavistica*, a cura di A. Giardina e A. Schiavone, Laterza, Roma-Bari 1981.

22. Cfr. ancora Thébert, *Lo schiavo*, cit., p. 154.

23. R. Martini, *Diritti greci*, Zanichelli, Bologna 2005, p. 43; cfr. anche Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Maspero, Parigi 1982, trad. it., *Gli schiavi nella Grecia antica. Dal mondo miceneo all’ellenismo*, Mondadori, Milano 1984.

24. *Kyriotes* è il termine più prossimo al latino *potestas*. Il suffisso *-tas* designa nella lingua latina la “posizione”; analogamente in greco il suffisso *-tes*, M. Bréal, *Essai de sémantique* (1897), trad. it., *Saggio di semantica*, a cura di A. Martone, Liguori, Napoli 1990, pp. 84 ss.

#### 4. *Kyrios e pater familias. Il potere del padre*

«Il pater è il solo *dominus*, il signore delle persone e delle cose, arbitro assoluto salvo i limiti dei *mores* e del *fas*»<sup>25</sup>. La famiglia *proprio iure* è incardinata sulla figura del *pater familias*, e da essa interamente dominata<sup>26</sup>. Anche la famiglia greca è incardinata sul *pater*: rispetto alla moglie e ai figli *kyrios*, signore; rispetto allo schiavo *despotes*, padrone. Figure accomunate dal potere su persone e cose: ma le persone *come cose*, prive di ciò che Aristotele chiama *ousia*: la “sostanza”, nel duplice senso di “patrimonio” e di “identità”<sup>27</sup>.

Il potere del *pater familias* si fonda su un titolo giuridico: la *patria potestas*, che i Romani ritenevano essere i soli a possedere, considerandolo *ius proprium civium Romanorum*<sup>28</sup>. I cittadini liberi sottoposti a tale potere sono denominati in vario modo, ma sono tutti modi che immediatamente mostrano la loro “appartenenza” al *pater familias*, e il loro stato di minorità giuridica: *filius familias*, *personae alieni iuris*, *alieno iuri* o *alienae potestati subiectae*. Appartenevano al *pater* la moglie e i figli, gli schiavi, e quanti a diverso titolo entravano a far parte della *familia*: i figli altrui venduti o ceduti al *pater familias*, da questi incorporati nella famiglia tramite adozione o arrogazione<sup>29</sup>. Appartenevano al *pater* tutti i diritti inerenti alla sfera patrimoniale. Rientravano tra i suoi poteri, come è noto, la emancipazione del figlio e la manomissione dello schiavo.

Tra le posizioni dei vari membri della *familia*, il caso davvero singolare riguarda il *filius familias* che raggiunge lo *status* di *civis Romanus*.

25. P. De Francisci, *Storia del diritto romano*, Giuffrè, Milano 1939, vol. I, p. 431. I *mores* di cui alla citazione: si tratta della convocazione e audizione di un *consilium domesticum*, cui era uso che il *pater* ricorresse prima di infliggere le pene più gravi.

26. «Proprio iure familia dicimus plures personas, quae sunt sub unius protestante aut natura aut iure subiectae», *Digesto*, 50, 16, 195, 2, la definizione è di Ulpiano. È il modello di famiglia che si afferma sul finire del V secolo a.C., e sul quale la giurisprudenza costruisce il diritto familiare e successorio.

27. Su questo duplice significato del termine *ousia*, e sui nessi stretti che legano la *ousia* in senso materiale e la *ousia* in senso ontologico, cfr. M. Vegetti, *L'io, l'anima, il soggetto*, in S. Settimi (a cura di), *I Greci*, cit., vol. I, pp. 431-67, in particolare pp. 462-5.

28. Gaio, *Istitutiones*, I, 55.

29. *Mancipium* è la parola che designa la *potestas* del *pater familias* sui figli altrui acquistati o avuti in cessione. La loro posizione era di servitù di fatto di fronte al *pater familias*, sebbene godessero dello *status* di liberi per i rapporti di diritto pubblico, non essendo consentito ridurre in schiavitù un cittadino romano nei confini del territorio. Quanto alla arrogazione, si trattava della assunzione in una *familia* di un *pater familias*, e dunque di tutti coloro che da lui dipendevano. Tale *pater familias* entrava nella nuova famiglia in qualità di *filius familias*, il che comportava l'estinzione di un gruppo familiare per assorbimento in altro gruppo.

*nus*: si trova in una duplice posizione, in quanto è contemporaneamente persona *alieni iuris* per il diritto privato e *sui iuris* per il diritto pubblico<sup>30</sup>. Privo dunque della piena soggettività giuridica. Non può essere titolare di diritti reali, né di diritti di obbligazione. Può porre in essere negozi giuridici patrimoniali, però i loro effetti non ricadono sulla sua persona, ma *ipso iure* sulla persona del *pater familias*. Non può testare, e, nel caso sia nominato erede, l'accettazione dell'eredità richiede l'autorizzazione del *pater familias*, ed è il *pater*, non il *filius*, il beneficiario (proprietario) dei beni e dei diritti del defunto.

Duplice posizione anche in Grecia, per il figlio diventato cittadino: in quanto cittadino, partecipe di ogni decisione pubblica, e in quanto figlio soggetto al potere del padre. È però possibile che, nei confronti dei figli *politai*, la posizione del *kyrios* non fosse così dominante come era quella del *pater* romano, e piuttosto si configurasse come quella di un *primus inter pares*<sup>31</sup>, ipotesi che potrebbe ricevere indiretta conferma dalla mancanza, nel diritto attico, dell'istituto della *emancipatio*, come pure dal fatto che la sposa del figlio, che in quanto tale entrava a far parte dell'*oikos* paterno del marito, era sottoposta all'autorità maritale e non all'autorità del suocero – *kyrios*. A Roma le cose andavano diversamente: la *potestas* del *pater familias* si estendeva alla moglie del figlio.

L'unione matrimoniale in Grecia non prevedeva il consenso della donna, essendo una transazione tra uomini (il padre della sposa e il futuro marito). Anche nel diritto romano classico il matrimonio era una transazione tra uomini. Ma la donna aveva un qualche ruolo, in questa transazione manifestava il suo consenso – si presumeva aver dato il suo consenso la *filiafamilia* che non avesse apertamente dissentito<sup>32</sup>. Il *pater* greco aveva però, rispetto a quello romano, un potere specifico in materia di matrimonio: aveva il potere di far cessare il ma-

30. Si tratta di un regime «verosimilmente frutto della riforma centuriata. Ne seguiva la curiosa situazione per cui un soggetto avrebbe potuto nel contempo ricoprire la più alta magistratura ed essere tuttavia sottoposto al potere di vita e di morte del proprio *pater familias*» (E. Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Giappichelli, Torino 2006, p. 20, nota 21). Singolare anche la posizione in cui può venire a trovarsi il padre nel caso che il figlio cittadino sia investito di una carica pubblica: in quanto cittadino è soggetto al figlio nei cui confronti però conserva, in quanto padre, la *potestas*.

31. Ma è un'ipotesi dibattuta, anche per i riflessi in materia di disponibilità e gestione del patrimonio dell'*oikos*, cfr. Martini, *Diritti greci*, cit., pp. 48-9.

32. E. Volterra, *Istituzioni di diritto privato romano*, Edizioni Ricerche, Roma 1967, parte v, cap. II, § 2, ove anche riferimenti all'evoluzione dell'istituto del matrimonio nel diritto post-classico; V. Arango-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, cap. XXI, § 1, Jovene, Napoli 1989.

rimonio della figlia<sup>33</sup>. Sia il padre greco sia il padre romano avevano il diritto di uccidere l'amante della figlia sorpreso in flagranza di reato, ma solo il padre romano aveva uno specifico *ius occidendi* anche nei confronti della figlia<sup>34</sup>.

Della *potestas* del *pater familias* facevano parte anche lo *ius vendendi* (il diritto di vendere il figlio), lo *ius noxae dandi* (il diritto di cedere ad altri il proprio figlio a risarcimento di un illecito da questi commesso), lo *ius exponendi* (il diritto di esposizione del figlio, il suo abbandono). Analoghe le prerogative del *kyrios*. L'esposizione del neonato era pratica frequente<sup>35</sup>, specie, ma non solo, nel caso di bambini deformi o di sesso femminile. Il bambino esposto poteva essere raccolto da altri, con facoltà di trattarlo da libero o da schiavo. Frequenti anche la vendita dei figli, per sanare i debiti – le fonti attribuiscono alla legislazione di Solone il divieto di questa pratica<sup>36</sup>.

Ma il *pater* greco non aveva, a differenza del *pater* romano, diritto di vita e di morte sui figli.

Ad Atene [...] il padre non ebbe mai diritto di vita e di morte sul figlio; ma a lui spettavano la decisione se ammetterlo nella famiglia e il diritto, sino alla sua maggiore età, di trasferirlo in un'altra famiglia mediante la procedura dell'adozione<sup>37</sup>.

A Roma il diritto di vita e di morte sul figlio rientrava nella *patria potestas*<sup>38</sup>. Si tratta di un diritto risalente alla fase più antica della civiltà

33. Martini, *Diritti greci*, cit., pp. 51-2, più in generale, per la struttura del matrimonio greco, pp. 47-52. Sul medesimo argomento, più distesamente ma con diverso approccio, Vernant, *Il matrimonio*, cit., pp. 50-75.

34. Sull'argomento cfr. E. Cantarella, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Giuffrè, Milano 1976, capp. III, IV.

35. La mitologia e la letteratura richiamano spesso la pratica della esposizione, valga per tutti il caso di Edipo, esposto dal padre in seguito a una profezia, e poi raccolto da un pastore.

36. In effetti un frammento dell'opera poetica di Solone parla della vendita di persone e della «disonorante schiavitù» di greci in terra greca, che proprio Solone avrebbe abolito, cfr. Solone, *Frammenti dell'opera poetica*, trad. it. M. Fantuzzi, a cura di M. Noussia, Rizzoli, Milano 2001 (fr. 30 Gentili-Prato, 2a); ne riferisce anche Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, VI, IX.

37. G. Cambiano, *Diventare uomo*, in *L'uomo greco*, a cura di J.-P. Vernant, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 101, anche Martini, *Diritti greci*, cit., p. 54, S. C. Todd, *The shape of Athenian law*, Clarendon Press, Oxford 1993, p. 209.

38. Sottolinea la “portata soggettiva” di questo *ius* E. Stolfi, *I “diritti” a Roma*, in “Filosofia politica”, 2005, 3, pp. 383-98, nel contestare l'interpretazione che lo considera una pratica presente solo nel costume, e anche precisando che la valenza soggettiva «ben lontana dal profilarsi come categoria generale si traduce, al massimo, in una generica situazione attiva, di potere» (ivi, p. 393).

romana, che il diritto classico conferma<sup>39</sup>, sebbene occasionalmente si incontrino provvedimenti tesi a scoraggiarne la pratica. «Anche nell'età imperiale la potente autorità del principe non interviene se non in via straordinaria»<sup>40</sup>.

Più che orientati a colpire direttamente quell'antico diritto, i provvedimenti imperiali appaiono piuttosto orientati a frenare comportamenti paterni particolarmente efferati. L'intervento diretto si ha con Valentiniano: la subordinazione del diritto paterno al diritto pubblico, la pena capitale per l'uccisione degli infanti. Giustiniano abolisce lo *ius noxae dandi*; lo *ius vendendi* perdura, ma solo limitatamente ai neonati e in casi di estrema necessità, salva la facoltà del padre di riscattare la vendita e gli effetti derivati restituendo il prezzo o cedendo uno schiavo.

Diritto di vita e di morte, è appena il caso di dirlo, anche sugli schiavi. Uccidere il proprio schiavo non è reato, uccidere lo schiavo altrui è reato contro il patrimonio. Ragioni di carattere sociale e politico, ma anche elementi derivati dallo stoicismo guidano in età imperiale provvedimenti tesi a mitigare la brutalità del potere padronale<sup>41</sup>, ma senza che venga sostanzialmente intaccata la fisionomia del rapporto, né la natura patrimoniale del bene-schiavo<sup>42</sup>.

Anche il *kyrios* disponeva dello schiavo come proprietà. «Lo schiavo è una proprietà animata», che appartiene completamente al padrone, scrive Aristotele<sup>43</sup>. Lo schiavo (*doulos*) è strumento, come strumento sono gli animali, e il loro modo di impiego differisce di poco – di questa assimilazione, se mai ce ne fosse bisogno, testimonia l'aggettivo *andrapodon*, “uomo-piede”, che designava appunto lo schiavo, semanticamente accostandolo ai quadrupedi, *tetrapoda*<sup>44</sup>.

39. Cfr. in tal senso P. Bonfante, *Storia del diritto romano* (1934), vol. I, Giuffrè, Milano 1958, p. 462, anche Id., *Diritto romano*, cit., pp. 100 ss., ove anche il riferimento alle fonti primarie; contra B. Albanese, *Note sull'evoluzione storica del ius vitae ac necis*, in *Scritti in onore di Contardo Ferrini*, Società editrice “Vita e pensiero”, Milano 1948, III, pp. 343-66, secondo cui si tratterebbe di una figura appartenente alla fase più arcaica del diritto romano: sotto l'impero di Costantino sarebbe già stato da lungo tempo privo di vigenza, e in ogni caso non sarebbe mai stato del tutto esente da restrizioni. All'età post-classica come epoca della soppressione di tale diritto si richiama anche L. Caporossi-Colognesi, *Patria potestas*, in *Encyclopædia del diritto*, XXXII, Giuffrè, Milano 1989, pp. 242-9.

40. Bonfante, *Diritto romano*, cit., p. 105.

41. Così, ad esempio, la perdita di diritti a carico del padrone che abbandona lo schiavo infermo (Claudio), la pena pecuniaria in caso di castrazione (Domiziano), la repressione della tortura e della lussuria (Antonino Pio).

42. Thébert, *Lo schiavo*, cit., pp. 169-70.

43. *Politica*, I, 4, 1253a, cit., p. 83. Non entro nel merito della distinzione tra schiavitù “per natura” e schiavitù “per legge”, perché in questa sede ininfluente.

44. G. Cambiano, *Diventare uomo*, cit., p. 90; per la distinzione tra *doulos* e *andrapodon*, ma anche per una analisi delle molteplici figure di servaggio, cfr. P. Vidal-

Seguendo Aristotele, nessuna ingiustizia, in punto di logica, può essere commessa nei confronti dello schiavo, come del resto nei confronti del figlio: «non si dà ingiustizia riguardo a ciò che ci appartiene, al possesso e al figlio»<sup>45</sup>. Giusto e ingiusto sono concetti che si applicano ai rapporti tra pari – valgono «per coloro tra cui vige l’uguaglianza nel comandare e nell’esser comandati»<sup>46</sup>. Questa uguaglianza in Grecia non vige neppure nel caso dello schiavo manomesso: a differenza della *manumissio* romana, la procedura greca non comportava i pieni diritti di cittadinanza, lo schiavo manomesso non assumeva lo *status* di cittadino ma quello di meteco. «Difficile possesso», dice Platone dello schiavo: «dal momento che è evidente che l'uomo è un animale difficile a trattarsi e non sembra affatto prestarsi a quella necessaria divisione, secondo la quale dividiamo lo schiavo, il libero, e il padrone»<sup>47</sup>. Non è una apertura verso l’ingiustizia della schiavitù, è piuttosto un ammonimento al padrone, affinché mantenga sempre saldo il comando.

Lo schiavo è “proprietà”, e tuttavia possiede frammenti di personalità giuridica, per esempio nell’ambito del diritto sacrale: «ha di fronte al diritto sacrale una personalità giuridica che gli consente di deporre come un libero nei processi di omicidio e di promuovere contro il padrone che lo maltratta un’azione sacrale per esser venduto a un padrone più umano»<sup>48</sup>.

Anche lo schiavo romano possiede una personalità nell’ambito del diritto sacrale: «partecipa ai *sacra familiaria*, può prestare un giuramento che ha forza vincolante, rende “*religiosus*” il suolo dove viene sepolto»<sup>49</sup>. Anche lo schiavo romano può reclamare presso il magistrato contro la crudeltà e la lussuria del padrone<sup>50</sup>.

Naquet, *Economia e società nella Grecia antica: l’opera di Moses I. Finley* (1965), in Id., *La democrazia greca nell’immaginario dei moderni*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 59-67; sul medesimo tema, distesamente e con approccio giuridico, Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, cit., cap. xi.

45. *Etica nicomachea*, v, 10, 1134b, 11-12, trad. it. a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 199.

46. *Etica nicomachea*, cit., 15-16.

47. Leggi, vi, 777b-777c, cit., p. 303.

48. U. E. Paoli, *La scienza del diritto attico e le sue possibilità* (1932), in *Studi sul processo attico*, CEDAM, Padova 1933, p. 18. Non entro nel merito della personalità dello schiavo nell’ambito del diritto commerciale, e relative questioni, perché non immediatamente rilevanti in questa sede.

49. Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, cit., p. 173, nota 6.

50. Si tratta di un provvedimento di epoca imperiale, richiamato anche da Seneca in *De Beneficiis*, III, 22.3: «è stato preposto un magistrato ad ascoltare le offese dei padroni verso gli schiavi, perché reprima la crudeltà, la lascivia e l’avarizia nel fornire loro il necessario alla vita» (in *Tutti gli scritti in prosa*, cit., p. 50).

Ma il padrone greco, a differenza di quello romano, “non poteva” uccidere lo schiavo<sup>51</sup>. Espressione ambigua, questo “non poteva”, e tuttavia è difficile rendere con altra espressione un divieto che non trovava corrispondenza in un parallelo diritto. Che il padrone “non potesse” uccidere lo schiavo non significa che lo schiavo avesse un qualche diritto di vivere. Che la vita fosse, per chiunque, un *diritto*, nel senso moderno del termine, è cosa difficile da sostenere<sup>52</sup>. L’intera sfera del diritto e dei diritti, riferita a quel tempo e a quella cultura, solleva complessi e delicati problemi linguistici, riflesso di problemi concettuali e filosofici profondi. Non nel diritto, ma nella religione e nell’etica va ricercata la ragione per cui il padrone “non poteva” uccidere lo schiavo: nell’impurità dell’omicidio, sancita dall’oracolo di Delfi.

### 5. La *macchia del sangue*

Orfeo, mitica figura di semidio, ministro e cantore di Apollo, aveva ammonito: «astenersi dalle uccisioni»<sup>53</sup>. E Pitagora aveva confermato: non uccidere, per l’originaria “mescolanza” che in un vincolo di parentela unisce gli esseri viventi<sup>54</sup>.

51. Martini, *Diritti greci*, cit., p. 45, dal quale trago l’espressione qui virgolettata.

52. E. R. Dodds, *I Greci e l’irrazionale* (1951), Sansoni, Firenze 2003, p. 77, individua nel diritto attico laico il primo emergere della soggettività individuale in contrapposizione all’idea arcaica di ascendenza religiosa e sacrale dell’individuo come parte del “tutto” familiare (p. 199); cfr. anche G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Flammarion, Paris 1904, pp. 403 ss., 604 ss. Spunti nella medesima direzione – con tutte le cautele che il concetto impone – possono essere rintracciati già nella legislazione di Solone, in particolare nel divieto di prestito su pegno della persona. Ma la mancata percezione di una distinzione netta tra cittadino e Stato (per non dire della difficoltà a rintracciare “l’individuo” come soggetto di diritti, sulla quale richiama l’attenzione P. Cartledge, *La politica*, in *I Greci*, cit., vol. I, pp. 47, 50) rende l’uso del concetto di diritto soggettivo piuttosto problematico. Di altro avviso F. D. Miller jr., *Aristotele e i diritti*, in “Filosofia politica”, 2005, 3, pp. 365-82, secondo il quale «Aristotele e gli altri Greci [...] ebbero a disposizione il concetto di diritto soggettivo» (p. 367) e anzi proprio ad Aristotele si può «attribuire una teoria dei diritti» (p. 366). Credo che l’interpretazione di Miller dipenda in buona parte dal punto di vista, morale più che giuridico, con cui affronta il concetto di diritto soggettivo: come *giusta pretesa*. «Poiché i diritti sono, fondamentalmente, giuste pretese, il concetto aristotelico di diritti è radicato nella sua teoria della giustizia» (p. 374). Molto ci sarebbe da dire. Altra cosa, evidentemente, è parlare di diritti politici, come diritti che ineriscono allo *status* di cittadino e non alla condizione di individuo, sul concetto e l’estensione dei quali cfr. U. E. Paoli, *Lo stato di cittadinanza in Atene*, in *Studi di diritto attico*, Bemporad, Firenze 1930, pp. 179 ss.

53. Aristofane, *Rane*, 1032 (fr. T90 K), nella trad. di G. Giannantoni, *I Presocrati ci. Testimonianze e frammenti* (A 1.II), Laterza, Roma-Bari 1997.

54. Giamblico, *La vita pitagorica*, XXIV, 108.

Sin dall'epoca arcaica – ma dopo il “tempo omerico”<sup>55</sup> – l'omicidio è avvertito come atto impuro, che provoca un'infezione contagiosa (*miasma*); l'infezione deve essere sanata, attraverso la purificazione (*katharmos*) del colpevole. Scrive Kelsen che in natura non esistono illeciti, ma solo accadimenti<sup>56</sup>: ecco, è “l'accadimento” ciò che provoca impurità, e perciò suscita particolare avversione e repulsione. Ma non tutti gli “accadimenti” di sangue provocano impurità, non tutti suscitano la medesima repulsione. Prima ancora che un reato, l'omicidio è una colpa, e proprio in quanto colpa richiede la purificazione. Perché colpa ci sia, bisogna che il sangue versato sia *innocente*. L'indicazione viene da Platone, che per primo offre una trattazione specifica dell'omicidio. Al tema è dedicato l'intero libro IX delle *Leggi*.

Nell'ideale legislazione di Platone il rito della purificazione vale anche in caso di omicidio commesso nel corso di giochi, gare, competizioni: l'omicida «sia ritenuto puro da ogni colpa dopo essersi purificato secondo le leggi riguardanti questi delitti e provenienti da Delfi»<sup>57</sup>. L'involontarietà dell'omicidio, determinante dal punto di vista della disciplina giuridica dell'atto, si mostra invece ininfluente dal punto di vista etico-religioso: il sangue versato è comunque innocente. Che sia l'innocenza del sangue versato a produrre la macchia lo dice anche il fatto che, ancora nel testo platonico, l'omicidio per legittima difesa non richiede purificazione. Sia ritenuto puro chi uccide per difendersi, scrive Platone. Vale per l'omicidio tra fratelli, e tra cittadini, e tra stranieri, e tra cittadini e stranieri, e tra schiavi<sup>8</sup>.

Non c'è *colpa* nel difendersi. Colpa invece c'è nell'omicidio commesso per ira. Allora, il sangue è di nuovo una macchia che deve essere lavata. Vale per tutti, anche per il padre che uccide il figlio, e per il padrone che uccide lo schiavo. «Se un padre o una madre a causa

55. «In Omero il sangue non è impuro: chi ha ucciso è costretto ad abbandonare la patria, ma solo per evitare la vendetta», E. Cantarella, *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Rizzoli, Milano 2005, p. 64. La ragione della diversa percezione dell'omicidio nel mondo omerico potrebbe essere spiegata, seguendo le indicazioni di Dodds, nel carattere “di vergogna” e non “di colpa” che contraddistingue la civiltà del tempo narrato da Omero, cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 59, ma anche cap. II e *passim*, J.-P. Vernant, *Il puro e l'impuro* (1953-54), in Id., *Mito e società nell'antica Grecia*, cit., pp. 115-34.

56. H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto* (1934), Einaudi, Torino 2000, p. 48.

57. *Leggi*, IX, 865a-865b, cit., p. 443.

58. Con due eccezioni: l'omicidio del padre da parte del figlio e di un libero da parte dello schiavo, *Leggi*, IX, 869a-869d, pp. 449-51.

dell'ira uccidono un figlio o una figlia con percosse, o con qualsiasi altra violenza – ed è una cosa possibile, anche se rara – si purifichi secondo gli stessi riti di purificazione previsti per gli altri omicidi<sup>59</sup>: poi sia esiliato per tre anni, e al suo ritorno sia per sempre separato dal resto della famiglia e interdetto dalle cose sacre<sup>60</sup>. Quanto all'uccisione dello schiavo: «chi per ira uccide il proprio schiavo compia riti di purificazione, chi, sempre per ira, uccide lo schiavo di un altro, paga il doppio del danno al proprietario»<sup>61</sup>.

Le *Leggi* platoniche non sono il puntuale riflesso delle leggi di Atene, ma le leggi di Atene sono la base a partire dalla quale Platone delinea la sua ideale legislazione.

La trattazione dell'uccisione compiuta “per ira” effettivamente riflette una tipologia a quel tempo vigente: l'omicidio commesso sotto l'impulso dell'ira rientrava tra gli atti involontari, per i quali la pena prevista era l'esilio. Tra gli atti volontari rientrava l'omicidio compiuto premeditatamente, con intenzione, ed era punito con la morte<sup>61</sup>. Platone vi fa riferimento nel trattare l'uccisione premeditata dei consanguinei, «uccisioni che sono sotto ogni aspetto le più empie». La morte, e un infamante trattamento del cadavere, è la pena prevista nelle *Leggi* per il padre che uccide il figlio. Nessuna purificazione può lavare questa macchia, solo l'antico principio del contraccambio, trasferito dal mondo terreno alla rarefatta dimensione della reincarnazione delle anime, secondo l'antica parola sacerdotale. «Non vi è altra purificazione per quel sangue comune che è stato macchiato, né tale macchia potrà essere lavata prima che l'anima di chi ha compiuto il fatto non abbia pagato, uguale omicidio con uguale omicidio, e non abbia placato l'ira di tutti i consanguinei»<sup>62</sup>.

Anche per l'uccisione premeditata e volontaria dello schiavo incolpevole le *Leggi* platoniche prevedono la pena di morte. «Se uno uccide uno schiavo senza che abbia commesso alcun male, e lo uccide per paura che diventi delatore dei fatti turpi e malvagi che egli ha

59. *Leggi*, IX, 868c-868d, cit., p. 449. Sia il divieto di convivenza sia l'interdizione dalle cose sacre sono da presumersi perenni, giacché riferiti al ritorno dall'esilio.

60. *Leggi*, IX, 868a, cit., p. 449.

61. Al tempo di Platone vigeva la legge di Draconte (vii secolo a.C.), che puniva con l'esilio l'omicidio involontario e con la morte l'omicidio volontario; ne riferisce Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, VII, 1: «Solone stabilì una costituzione e pose altre leggi e quindi non userono più le disposizioni di Draconte, eccetto quelle riguardanti i delitti di sangue», (trad. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 1972, p. 429). Sulla legge di Draconte, riportata nel *Corpus Demosthenicum*, cfr. M. Gagarin, *Dracon and early Athenian homicide law*, Yale University Press, New Haven-London 1981.

62. *Leggi*, IX, 872e-873a, cit., p. 457.

commesso, o per un altro motivo di questo genere, sia perseguito per la morte di questo schiavo allo stesso modo e seguendo le stesse procedure che si sarebbero seguite se fosse stato accusato di aver ucciso un concittadino libero»<sup>63</sup>.

Per la ricostruzione del clima culturale che faceva da sfondo alla disciplina giuridica dell'omicidio il testo platonico è di grande interesse. Due, in particolare, i problemi che traspaiono, l'uno legato al concetto di intenzionalità<sup>64</sup>, l'altro all'idea della legittimità dell'omicidio. Questo secondo problema è quello che più immediatamente e direttamente riguarda la figura del *pater*. Platone ci dice che il *kyrios* non ha, né in quanto padre né in quanto padrone, un *diritto* di uccidere. Ci dice anche qualcosa di più, ci dice la ragione per cui egli non possiede tale diritto: non è lecito versare sangue innocente. Innocente nel senso proprio del termine: *non nocens*. Innocente è colui che non ha «colpito per primo», colui che non ha aggredito, oltraggiato, provocato. La illiceità dell'omicidio deriva dall'innocenza della vittima; analogamente, sulla illiceità dell'aggressione si ritaglia la liceità della difesa.

Il concetto di difesa era a quel tempo assai ampio, comprendeva non solo la reazione all'aggressione personale vera e propria, ma anche la reazione all'atteggiamento minaccioso e provocatorio; l'ampiezza del concetto apriva alla legittimità di reazioni sproporzionate rispetto all'offesa. Per quanto ampio esso fosse, sanciva comunque un principio: nessuno può *legitrimamente* uccidere se non per difendersi, neppure il padre, neppure il padrone.

Con ogni probabilità, una condanna per omicidio a carico del padrone che avesse ucciso il proprio schiavo non era frequente. Ragioni contingenti, legate al diritto di avviare l'azione penale, rendevano tale condanna sicuramente difficile. Difficile *di fatto*, ma non esclusa *di diritto*<sup>65</sup>.

63. *Leggi*, IX, 827c, cit., pp. 455-7.

64. Sul concetto di intenzione in Platone, e sui successivi sviluppi in Aristotele in relazione al diritto attico, cfr. Biscardi, *Diritto greco antico*, Giuffrè, Milano 1982, pp. 303 ss.

65. Cfr. D. M. McDowell, *Athenian homicide law in the age of orators*, Manchester University Press, Manchester 1963, pp. 21 ss., S. C. Todd, *The shape of Athenian law*, Clarendon Press, Oxford 1993, p. 185; sull'uccisione dello schiavo riferisce anche Aristotele, «per gli assassini involontari e per il tentativo di assassinio, se la vittima è uno schiavo, un meteco o uno straniero, c'è il tribunale del Palladio» *Costituzione degli Ateniesi*, LVII, 2 cit., p. 491).

## 6. La casa e la città

La “casa” non è sempre la stessa casa. Vi è una casa ateniese e una casa spartana<sup>66</sup>, le regole non sono le stesse, ma la natura del rapporto con la città non cambia. La casa è *nella* città: sono le leggi della città che, direttamente o indirettamente, autorizzano le “leggi” della casa. E le “leggi” della casa sono diverse, a seconda della città. «Riuniamo in noi la cura degli affari pubblici insieme a quella degli affari privati»<sup>67</sup>.

La casa greca è il luogo del “privato”, ma solo nella misura in cui è lecito usare per quel tempo questa parola: non una sfera protetta dall’invadenza del “pubblico”, ma una sfera governata dalla gestione personale del capofamiglia. È luogo di un “privato” che non si contrappone al “pubblico”, diversa essendo, tra la casa e la città, la natura del potere che nell’una e nell’altra si esercita. Al signore della casa appartiene la *oikonomia*, la gestione della casa. È questa ad essere privata, sottratta cioè alla gestione pubblica. Ai cittadini appartiene la gestione dei *pragmata*, gli affari pubblici.

Quando la città è gestita secondo il modello della casa, essa cessa di essere qualcosa di pubblico e comune, diviene cosa personale e privata. A questa cosa comune diventata personale – a questa cosa pubblica diventata privata – corrisponde un regime politico che proprio dal lessico della casa trae il suo nome: dispotismo. La parola si trasferisce nel lessico politico con portata dirompente, eversiva; dice di spazi politici squilibrati, dis-ordinati. Più di altre parole, con le quali viene talvolta confuso e alle quali è talvolta assimilato, il dispotismo espri me la natura personale e gius-privatistica del rapporto di signoria. Questa fisionomia segna il dispotismo e lo distingue da tutte le altre forme di esercizio assoluto del potere: la tirannide, in primo luogo. Con la tirannide il dispotismo condivide “l’assenza” della politica<sup>68</sup>; e

66. Le regole dell’*oikos* ateniese sono diverse da quelle dell’*oikos* spartano, come diverso era il modello di famiglia e la legislazione di riferimento. La casa spartana era modellata sulla base delle leggi di Licurgo, che prevedevano tra l’altro l’allontanamento dei figli dalle madri all’età di sette anni e l’impegno agonale delle donne. La descrizione è in Senofonte, *Costituzione degli Spartani*, I, 3-4. Che ogni città avesse le sue leggi ovviamente non significa che non vi fosse tra le città un denominatore comune, comuni principi giuridici: ne parlano le fonti storiche (Erodoto, *Storie*, 8, 144; Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, I, 41 e IV, 97) e letterarie (Euripide, *Supplici*, vv. 31, 526, 671).

67. Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, II, 40, 2, trad. it. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano, 2004, vol. II, p. 329.

68. Assenza della politica nel senso che «non vi è spazio per gli elementi che caratterizzano questa attività: la discussione e la mediazione tra pari», G. Giorgini, *Pensare la politica (all’antica)*, in “Filosofia politica”, 2007, I, p. 44.

però se ne differenzia, per il diverso fondamento del potere. Il *tyrannos* è figura che nasce nello spazio pubblico, in origine la parola indica semplicemente il demagogo, colui che nella lotta tra opposte fazioni riesce a imporsi<sup>69</sup>. Il *despotes* invece è una figura che nasce nello spazio privato, e ad esso appartiene. L'uno esercita nel pubblico un potere di natura pubblica, l'altro nel pubblico esercita un potere di natura privata.

Anche Roma offre al lessico politico una parola le cui radici affondano nello spazio della casa: *dominatus*. È il termine che designa la fase della monarchia assoluta, avviata dalla riforma costituzionale di Diocleziano e poi portata a compimento da Costantino, quando il *princeps* diviene *dominus et deus*, e la sua volontà è legge dello Stato.

*Oikos* e *polis* sono spazi contigui ma distinti: la città che non si diversifica dall'insieme dei cittadini<sup>70</sup>, si diversifica però dalla famiglia. È nota la posizione platonica: la cura degli interessi privati è pericolosa per la vita pubblica; tutto ciò che è privato in realtà attenta alla compattezza e unità dello Stato. Da qui, la necessità di estirparlo, rendendo tutto comune: «in comune le donne, in comune i figli, in comune tutte quante le ricchezze»<sup>71</sup>. Platone coglie quella polarità tra *oikos* e *polis* che Aristotele invece risolve incastonando l'uno nell'altra. Attraverso la critica al modello platonico di Stato<sup>72</sup>, Aristotele ribadisce sia l'importanza della famiglia per la città sia il tipo di struttura familiare più idoneo alla vita politica: la famiglia rigidamente gerarchicamente distinta nelle sue componenti, ogni componente un suo ruolo e una sua funzione, incardinata sul potere e sulla proprietà del *pater-kyrios*<sup>73</sup>.

69. La prima occorrenza di *tyrannos* si trova in Archiloco (fr. 19 W), ma la parola è ancora priva della connotazione negativa che avrebbe acquistato in seguito, già nel VI secolo. Sulle modificazioni nella percezione del *tyrannos* cfr. V. Parker, *Tyrannos: the semantics of a political concept from Archilocus to Aristotele*, in "Hermes", 1998, pp. 145-72; cfr. anche S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica* (1949), Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 193-6 e G. Giorgini, *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV sec. a.C.*, Giuffrè, Milano 1993, in particolare pp. 45 ss.

70. Non «persona giuridica di diritto pubblico», sovraordinata rispetto all'insieme dei cittadini, piuttosto collettività di uomini liberi «ciascuno dei quali partecipa della sovranità della polis», U. E. Paoli, *Cittadinanza e nazionalità*, in Id., *Altri studi di diritto greco e romano*, La Goliardica, Milano 1976, p. 198.

71. Leggi, v, 739c, cit., p. 243.

72. *Politica*, II, 2-5.

73. Non a caso, Aristotele critica il modello spartano, considerandolo inidoneo al buon funzionamento della *polis*, cfr. *Politica*, II, 1269b, 12, p. 193, le donne «vivono con intemperanza e lussuria dedita a ogni sregolatezza».

Si tratta di difendere dall'aggressione platonica il pilastro portante dell'antropologia e dell'etica: la figura del padre. [...] Sopprimere questa figura, destrutturare la paternità togliendole il controllo del patrimonio privato e l'autorità altrettanto privata sui componenti della famiglia, è secondo Aristotele un gesto irresponsabile capace di far franare le fondamenta economiche, sociali, morali della città buona<sup>74</sup>.

Nel dire della *polis* che precede la famiglia, Aristotele dice di una “ca-sa” che trova senso solo nella città, attraverso le leggi e le istituzioni della città. Il diritto conferma l'importanza della famiglia indirettamente confermando, però, la supremazia della città<sup>75</sup>. La tragedia attica riflette questa supremazia, tutte le volte che rappresenta il conflitto tra la famiglia e la città. Come nel caso dell'*Orestea* di Eschilo, e in particolare di *Eumenidi*, dove si fronteggiano antichi e nuovi dei, in rappresentanza degli antichi diritti della famiglia e del nuovo diritto della città. E come nel caso di *Antigone*. Tra le tante letture della tragedia sofoclea vi è quella che vede nello scontro tra Antigone e Creonte non tanto un conflitto tra leggi divine e leggi umane quanto piuttosto uno scontro di natura politica, una lotta di potere, tra l'antica autorità del *ghenos*, con le sue leggi *orali*, rappresentata da Antigone, e la nuova autorità della città, con le sue leggi *scritte* ormai desacralizzate, rappresentata da Creonte<sup>76</sup>. E se è vero che nella tragedia «entrambi i lati vanno incontro al medesimo tramonto»<sup>77</sup>, è anche vero che, fuori dalla tragedia, un solo lato è ormai avviato al tramonto. La potenza del *ghenos* inesorabilmente declina, di fronte al definitivo affermarsi del principio della *isonomia*, l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge.

74. Vegetti, *L'io, l'anima, il soggetto*, cit., p. 456.

75. Certamente nella direzione di una tutela della famiglia non disgiunta dalla tutela della compagine sociale andava la disciplina giuridica per furto e per adulterio, perseguibili con lo strumento dell'azione pubblica (*graphe*) e non dell'azione privata (*dike*).

76. G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca. Studi sull'Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripide*, Liguori, Napoli 1979. Nell'ottica dello scontro di potere, anche il contrasto tra leggi scritte e leggi non scritte assume una coloritura politica: le leggi non scritte possono essere le leggi consuetudinarie, radicate da immemorabile tempo nella cultura greca, ma anche patrimonio delle famiglie aristocratiche, che rivendicano il loro potere a fronte delle leggi scritte, e dunque da tutti conoscibili, tipiche della legislazione democratica del V secolo, cfr. L. Canfora, *La legge o la natura?*, in *La legge sovrana*, a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 2005, pp. 55-61. L'importanza della legge scritta, e la sua valenza politica, è confermata da Andocide, I, 85, 87, il quale fa riferimento al divieto fatto ai magistrati di applicare una legge non scritta: cfr. nel merito M. Bretone, M. Talamanca, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma-Bari 1981, cap. III.

77. G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito* (1807), VI, A.b 35, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. II, p. 30.

Nella Roma del v secolo questo principio manca: la casa è un’isola che il diritto lambisce ma non penetra, il *pater* è un cittadino cui le leggi riconoscono una posizione privilegiata. Forse alla famiglia romana, più che a quella greca, si adatta la qualifica di “ordinamento giuridico”<sup>78</sup>. Nell’ambito della famiglia, il *pater* romano è il *sovrano*. Possiede il “diritto di legislazione”: detta le regole della casa; possiede il “diritto di spada”: punisce le infrazioni, seguendo i criteri e le modalità che egli stesso ha stabilito. È giudice unico e incontrastato. «I giudizi domestici [...] erano sottratti al controllo pubblico. I padri, in altre parole, valutavano la gravità della colpa e stabilivano la pena in base ai loro personali criteri»<sup>79</sup>. Lo Stato è assente, non interferisce, non invade. «Una blanda condanna sociale: questo era il massimo che poteva accadere al padre che uccideva il figlio»<sup>80</sup>. Legislativo, esecutivo, giudiziario: il *pater* riunisce in sé i tre poteri dello Stato. In sé riassume l’essenza dello Stato: la sovranità. La sovranità del *pater* all’interno della “casa” ha i medesimi tratti della sovranità politica: è assoluta, inalienabile, indivisibile. Intrasmisibile: si estingue con la sua morte. Come lo Stato, che vive il tempo della sua sovranità, così la famiglia si frantuma con la fine della *potestas* sulla quale era fondata. Soggetto alle leggi dello Stato in quanto cittadino, e dunque sotto questo aspetto *superiorem recognoscens*, il *pater* acquista una diversa fisionomia, una volta varcata la soglia della casa. Al suo interno, è come il sovrano hobbesiano: colui che *incarna* la persona di tutti, e nei cui confronti ogni altro è suddito. Di fatto e di diritto, all’interno della casa è *superiorem non recognoscens*: il *pater familias* in tanto è tale in quanto nella “casa” egli non abbia alcun ascendente di sesso maschile ancora vivente.

Anche sotto un altro profilo egli appare sovrano: condivide con il concetto politico di sovranità la natura originaria del suo potere. «Il potere del *pater* [...] è un diritto sovrano, in quanto tale potestà è *originaria* in lui quale *pater familias*, non gli è attribuita da un organo superiore, non è derivata a lui dallo Stato nella sua qualità di membro della comunità politica»<sup>81</sup>. La *familia* come un piccolo Stato, dove il vincolo che determina l’appartenenza «non consiste nella comune di-

78. L’accenno (piuttosto scettico) è in Martini, *Diritti greci*, cit., p. 35; cfr. anche Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, cit., p. 19, che in tal senso richiamano Paoli, secondo il quale in qualsiasi città greca convivevano due tipi di diritto, il diritto della *polis* e il diritto familiare vigente nella *polis*, *Diritto attico e diritto greco* (1946), in Id., *Altri studi di diritto greco e romano*, cit., pp. 3-4.

79. E. Cantarella, *I supplizi capitali. Origini e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Rizzoli, Milano 2005, p. 123.

80. *Ibid.*

81. De Francisci, *Storia del diritto romano*, cit., vol. I, p. 420.

scendenza ma *nella comune soggezione alla potestà di un capo*, il quale si chiama *paterfamilias* (sovrano della famiglia)»<sup>82</sup>.

Lo scorrere dei secoli stempera la sovranità del *pater*, smussa gli spigoli del suo potere, ma bisogna aspettare l'epoca post-classica perché la pienezza della sua sovranità decada. Nel diritto classico

l'intrinseca autorità del *paterfamilias* non è affatto rinnegata. Traiano, Adriano, Antonino punirono gli eccessi nell'esercizio della *patria potestas*, gli abusi del *ius vitae et necis*. Ma il diritto per sé è sancito nelle opere dei giuristi romani, suscita le meraviglie dei Greci, è esercitato *more maiorum* nei casi e nei modi debiti [...] sono o si debbono ritenere interpolati da Giustiniano i testi del *Corpus iuris* che parlano di questo diritto estremo come di cosa passata<sup>83</sup>.

## 7. Tra etica e politica: la nuda vita

Il diritto di vita e di morte è la forma estrema del potere, la manifestazione definitiva del dominio. Il padre greco non ha mai posseduto sui figli diritto di vita e di morte; il padre romano si è visto togliere tale diritto solo in epoca cristiana. Quando il padrone greco “non poteva” uccidere lo schiavo, il padrone romano aveva il diritto di ucciderlo. Nell'un caso e nell'altro, la giurisdizione che all'interno della casa si esercita è pur sempre il riflesso delle leggi della città. Le leggi greche vietavano ciò che le leggi romane autorizzavano. Inevitabile chiedersi come mai. Credo che la risposta vada rintracciata proprio in quel mancato isolamento del diritto dall'etica e dalla politica più volte sottolineato da romanisti e giusgrecisti<sup>84</sup>: un diritto che non riesce a raggiungere lo statuto di un sapere autonomo, lontano dal rigore concettuale tipico della cultura giuridica romana, privo di quella sistematizzazione a Roma garantita da un «*ceto di giuristi*»<sup>85</sup>. Proprio la mancanza di autonomia del diritto rispetto all'etica e alla politica è il segno distintivo della cultura *giuridica* greca<sup>86</sup>. Ed è l'elemento che più

82. Betti, *Istituzioni di diritto romano*, cit., cap. VII, § 29, p. 48 (il corsivo rende lo spaziato nel testo).

83. Bonfante, *Storia del diritto romano*, cit., vol. I, p. 462.

84. Cfr., per tutti, Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, cit., cap. II e *passim*.

85. Sulla questione (e sulla sottesa polemica) cfr. L. Rossetti, *Materiali per una storia della cultura giuridica attica*, in D. F. Leão, L. Rossetti, M. do Céu, G. Z. Fialho (eds.), *Nomos. Direito e Sociedade na Antiguidade Clássica*, Imprensa da Universidade de Coimbra-Editiones Clásicas, Madrid 2004, pp. 51-73.

86. Illuminanti al riguardo le parole di Paoli: «Il popolo greco, che non creò un diritto ben definito e ignorò la scienza del diritto, ebbe una coscienza giuridica di prim'ordine, le cui esigenze dettero materia e orientamento a tutte le forme della sua cultura» (*La scienza del diritto attico e le sue possibilità*, cit., p. 5) e A. Maffi, *Gli stu-*

incide sulla configurazione della *kyriotes*, sulla fisionomia dell'autorità paterna.

Non che la raggiunta autonomia del diritto, il suo isolamento dall'etica e dalla politica abbia di per sé influito sulla fisionomia della *patria potestas*. Della giuridicità i Romani isolarono la *forma*, la sola peraltro che possa essere davvero isolata: oltre la forma ci sono i contenuti, e i contenuti riflettono, ad Atene come a Roma, come ovunque, il sentire etico e politico.

Il sentire etico che fa da sfondo alla *kyriotes* affonda le sue radici in un passato lontano, abitato da due valori che sono altrettanti punti cardinali della cultura greca: la *misura* e il *contraccambio*. La misura è *limite*; il contraccambio è *restituzione*. «Nulla in misura eccessiva», ammoniva l'oracolo di Delfi. Vale sempre, in tutte le situazioni.

L'etica greca è pervasa dal senso della *misura*, e dall'orrore del suo opposto, la *hybris*, la tracotante dismisura, la violazione del limite<sup>87</sup>. Il peggiore dei mali, la definiva Platone. Nelle parole di Aristotele: il fare o dire «qualcosa che costituisce un'ignominia per chi la subisce, non per ottenere qualche altro vantaggio personale che non sia l'azione stessa, ma per provare piacere»<sup>88</sup>. *Misura* e *limite* sono i valori che si riflettono nell'ideale politico, in quel principio dell'alternanza tra governare ed essere governati di cui parla Aristotele. Pure si riflettono nei contenuti di alcune leggi. Quel mondo dal diritto così “incerto” ha prodotto una legge per quel tempo straordinaria come la *graphe hybreos*, la legge che sanciva come reato perseguitabile con azione pubblica i comportamenti dovuti a *hybris* da chiunque tenuti nei confronti di qualsiasi persona, inclusi gli schiavi. La legge è del V secolo, ma le sue radici risalgono alla legislazione di Solone<sup>89</sup>. Acquistava così spessore giuridico un principio etico con certezza at-

*di di diritto greco oggi*, in *Nomos. Direito e Sociedade*, cit., pp. 33-49, ove tra l'altro il rilievo del «dato fondamentale che i Greci sono stati i primi a pensare i rapporti sociali, sia pubblici che privati, come un fenomeno regolato dalle leggi, tendenzialmente impersonali e astratte, della città» (ivi, p. 47); al tema ho dedicato qualche osservazione in *È esistito un pensiero giuridico greco? A proposito di Nomos Direito e Sociedade na Antiguidade Clássica*, in “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, 2005, 4, pp. 651-71.

87. Sulla centralità di questi concetti nella cultura greca e sul rapporto antitetico tra *hybris* e giustizia, rinvio al mio *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005.

88. *Retorica*, II, 2, 1378b, trad. it. di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996, p. 151.

89. O. Murray, *The Solonian law of hybris* e N. Fisher, *The law of hybris in Athens*, entrambi in P. Cartledge, P. Millet, S. C. Todd (eds.), *Nomos essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 139-45 e 123-38. Il testo della *graphe hybreos* è riportato da Demostene, 21, 47, trad. ingl. in MacDowell, *The law in classical Athens*, cit., p. 129.

testato sin dall'VIII secolo a.C.: l'illiceità della sopraffazione del più forte, l'estremo insulto di chi della sua maggior forza si avvale per umiliare chi è più debole<sup>90</sup>. Nell'Atene democratica, quel principio già così antico acquistava valenza politica: nessun uomo è *sovrano*, sovrane sono le leggi<sup>91</sup>.

E vengo al *contraccambio*: bene per bene, male per male. Il contraccambio è restituzione: del bene ricevuto, del male patito. Il contraccambio compensa il *limite* violato, ripristina la *simmetria* perduta. Il volto violento del contraccambio è la vendetta. «Sta saldo, finché sta saldo Zeus sul suo trono, / il principio che chi ha fatto debba subire: così è stabilito»<sup>92</sup>. La vendetta è *giusta* secondo le leggi degli dei. Le leggi degli uomini incorporano, modificandolo nelle modalità, l'antico principio del contraccambio: consentono la “violenza di difesa” (*amynai*) e la “ingiustizia ritorsiva” (*antadikein*). Entrambi i concetti presuppongono la colpa dell'aggressione, entrambe le situazioni che per il loro tramite si profilano evocano il “contraccambio”<sup>93</sup>.

Come la colpa autorizza il contraccambio, così l'innocenza lo esclude. Non c'è contraccambio nel sangue innocente versato, sia esso di un qualsiasi cittadino, o di un figlio, o di uno schiavo: l'uccisione dell'innocente è fuori dall'ordine etico, dunque le leggi della città non possono autorizzarla<sup>94</sup>. E si ritorna alle leggi.

Nella *polis* greca, il *pater* è principalmente *cittadino*: per lui valgono le stesse leggi che valgono per tutti i cittadini. È il principio della *isonomia*, versione politica del *nomos basileus*<sup>95</sup>, la legge sovrana di uomini e dei. È questo il sentire politico che impedisce di estendere fino all'estremo confine della vita i poteri del padre e del padrone.

Quel sentire etico e quel sentire politico si sono riversati nella le-

90. La prima attestazione è in Esiodo, *Opere e giorni*, che la critica abbastanza concordemente data appunto all'VIII secolo a.C.

91. Paoli, *Studi di diritto attico*, cit., p. 251, con riferimento proprio alla *graphe hybreos*.

92. Eschilo, *Agamennone*, 1563-1565, trad. it. di E. Medda, in Id., *Oresteia*, Rizzoli, Milano 2000.

93. Aver cercato di scardinare questo antico principio è l'atto “eversivo” compiuto da Socrate, cfr. Platone, *Critone*, in particolare 49b-49d, su cui U. E. Paoli, *Problemi di diritto pubblico nel Critone platonico* (1932), in *Studi sul processo attico*, cit., pp. 189 ss., in particolare pp. 195-203. Sulle radici di questo principio, e sulla sua portata filosofica, sui suoi nessi con la visione greca della giustizia, rinvio al mio *Il cammino di Dike*, cit.

94. Ricordando il concetto ampio di “difesa”: la legge consente di uccidere il *moichos* (l'amante della propria moglie, figlia, sorella, concubina) sorpreso in flagranza di reato all'interno della propria casa, cfr. Biscardi, *Diritto greco*, cit., p. 229; Martini, *Diritti greci*, cit., p. 83.

95. Il riferimento è ovviamente a Pindaro (fr. 169a Maehler).

gislazione del v secolo. Così è accaduto che ad Atene il diritto, pur così epistemologicamente incerto e metodologicamente fragile, sia riuscito a frenare il dominio di un uomo su un altro, come la grandiosa costruzione romana, in quel medesimo tempo, non è riuscita a fare. Alla cultura romana il principio *etico* della misura, il valore del limite, rimasero estranei; pure le rimase estranea l'illiceità *etica* del sangue innocente versato.

«Il pensiero giuridico romano, se escludiamo due strette finestre, nell'età di Cicerone e, più nebulosamente, in quella di Seneca, non ha mai avuto accanto a sé, come punto di riferimento, di stimolo e di confronto, un'elaborazione filosofica», è rimasto imprigionato «nell'orizzonte tecnico-casistico», imbrigliato nel «paradigma chiuso di una ferrea circolarità concreto-astratto-concreto (caso-regola-caso disciplinato) che non lasciava spazio ad altri tipi di speculazione»<sup>96</sup>. Un'altra civiltà, un orizzonte culturale diverso. Non solo un altro modo di pensare e organizzare la giuridicità, anche un diverso modo di intendere la cittadinanza e la città<sup>97</sup>.

Se nella *polis* greca il *pater* è essenzialmente cittadino, nella *civitas* romana il *pater* rimane essenzialmente *pater*. Un dato che suscitava entusiastica ammirazione in Jean Bodin: «I Romani tenevano in maggior conto l'autorità paterna delle stesse leggi ch'essi chiamavano sacre». Nel potere del *pater*, che poteva «a ragione o a torto disporre della vita dei figli senza che i magistrati avessero facoltà di sotoporre la cosa alla loro giurisdizione», Bodin coglieva il segno certo della grandezza di Roma, e per contro nel suo successivo indebolimento il segno altrettanto certo della decadenza dei costumi e del declino dell'Impero<sup>98</sup>.

Roma è una città di padri<sup>99</sup>. In questa città di padri, ogni padre è sovrano, racchiude in sé il supremo potere che connota lo Stato, uc-

96. A. Schiavone, *Per una storia del giusnaturalismo romano*, in *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. Mantovani e A. Schiavone, Iuss Press, Pavia 2007, pp. 3-10 (la citazione è a p. 5). Emblematico di questo “paradigma chiuso”, espressione della ferrea logica giuridica romana, è la disciplina in materia di adulterio contenuta nella *lex Iulia de adulteriis* del 18 a.C.: l'uccisione della figlia da parte del padre era condizione di perfezionamento della liceità dell'omicidio del suo amante.

97. Sulle relative differenze rinvio a G. Crifò, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 24, 27-9; A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005, pp. 252-3.

98. *I sei libri dello Stato* (1576), I, IV, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1988, pp. 210-3.

99. Y. Thomas, *Pères citoyens et cité des pères. Rome II siècle avant J. C.-II siècle après J. C.*, in A. Burguière *et al.* (eds.), *Histoire de la famille*, I, Armand Colin, Paris 1986, pp. 195-230; cfr. anche Id., *Il padre, la famiglia e la città*, in A. Arru (a cura di), *Paterfamilias. Storia dell'identità di genere*, Biblink, Roma 2002, pp. 3-54.

cidere il suo suddito. Per lui non valgono le stesse leggi che valgono per tutti gli altri cittadini. Non perché egli sia al di sopra della legge, ma perché egli è la legge: *quod principi placuit*, con quel che consegue. In quanto *pater*, nei confronti del figlio egli è la legge dentro e fuori dalla casa: può ucciderlo non solo per le colpe commesse all'interno dello spazio e dei rapporti domestici, anche per le colpe che fuori dalla casa si consumano, per le colpe pubbliche, che toccano lo Stato<sup>100</sup>. Le linee, a prima vista nette, che separano la casa e la città, finiscono talvolta per confondersi, e il “privato” finisce per sconfinare nel “pubblico”, o forse accade che il “pubblico” acquisti sembianze “private”, e di esse si avvalga. Complice un diritto che, perfettamente isolato in quanto forma e autonomo in quanto sapere, gestisce la dimensione del potere nella direzione politica che più gli aggrada. Il diritto romano modifica davvero la fisionomia del potere paterno e padronale quando entra in contatto con un'altra struttura politica, con un altro centro di potere, la Chiesa romana.

Seneca, maestro e consigliere di Nerone nei primi anni del suo regno, invita il suo principe a una *clemenza* che non è bontà d'animo, ma temperanza nella gestione del potere. «Ho deciso di scrivere sulla clemenza, Nerone Cesare, per poter fare in qualche modo la parte dello specchio, e mostrarti l'immagine di te stesso». Per bocca di Seneca, è Nerone che parla, «l'arbitro della vita e della morte delle nazioni», l'arbitro della sorte di ciascuno. *Parcere sanguinis*, Seneca fa dire a Nerone: «risparmiare il più possibile anche il sangue più vile». Si affaccia il profilo dell'*uomo*<sup>101</sup>. L'uso accorto del potere, le leggi come freno al potere: «sorveglio me stesso, come se dovessi poi render conto alle Leggi, che ho richiamato dalla dimenticanza e dalle tenebre alla luce»<sup>102</sup>.

Lo stesso principio di temperanza si ritrova in tutta la produzione di Seneca, nell'esortazione alla moderazione rivolta ai *patres*, nell'insistito richiamo ai *benefici* che possono loro rendere i *fili*, e persino i

100. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Einaudi, Torino 2005, pp. 97-101, con specifico riferimento, tra l'altro, all'episodio di Spurio Cassio, ucciso dal padre nel 485 a.C. per *affectatio regni*; sull'episodio, narrato da Valerio Massimo e da Livio, cfr. Cantarella, *I supplizi capitali*, cit., pp. 121-3. Nel suo studio sul diritto romano Bonfante sottolineava la portata politica di questo potere del padre, di uccidere il figlio «non per mancamenti all'ordine domestico, ma per veri delitti contro la patria, contro la famiglia, contro le persone e contro i beni; delitti in cui più tardi concorre l'azione dello Stato con quella del *paterfamilias*. È il *crimen affectatio regni*, la congiura contro lo Stato, o la fuga davanti al nemico», *Diritto romano*, cit., p. 98.

101. *De clementia*, Proemio, 1, 3, in *Tutti gli scritti in prosa*, cit., p. 409.

102. *De clementia*, Proemio, 1, 4, ivi, p. 410.

*servi*<sup>103</sup>. «*Servi sunt, immo homines*»: nostri compagni di schiavitù, come noi soggetti al potere della sorte<sup>104</sup>. Le pagine bellissime che Seneca dedica alla umanità dello schiavo, lo sdegno che mostra nei confronti della “bestialità” dei padroni<sup>105</sup> nel tempo fanno il loro corso<sup>106</sup>. Anche il pensiero di Cicerone nel tempo fa il suo corso: primo dovere della giustizia è non recare danno a nessuno, se non quando si è provocati, quando si subisce un torto<sup>107</sup>.

Qualcosa si muove, ma ci vuole tempo.

Ci vuole tempo, un’altra dottrina, e soprattutto il contatto con un’altra struttura di potere, perché un’idea di misura invada il potere del *pater* e del *dominus*: perché la *potestas* non possa più estendersi fino all’uccisione del figlio, perché il padrone non possa più disporre a suo arbitrio dello schiavo, perché anche l’unione tra schiavi sia pensata come famiglia, e perché a un uomo sia concesso di rimanere tale, vietando che su di lui si pratichi la castrazione<sup>108</sup>. Quanto di tutto ciò sia da ascrivere a una autentica recezione di nuovi valori etici, quanto invece agli intricati rapporti politici che già in quel tempo lontano segnavano le relazioni tra la Chiesa e lo Stato, è difficile dire.

103. *De beneficiis*, III, 18-38.

104. *Ad Lucilium*, 47, in *Tutti gli scritti in prosa*, cit., p. 1012.

105. È il disprezzo e l’orrore che traspaiono in tanti luoghi della produzione seneciana, e che si mostrano anche nel racconto della mitica età dell’oro: quando gli uomini «erano così lontani dall’uccidere un uomo non per ira, non per paura, ma solo per il gusto di vederlo morire», *Ad Lucilium*, 90, 45, ivi, p. 1194.

106. Ingenerosa, a mio avviso, l’interpretazione di Seneca sostenuta da Thébert, *Lo schiavo*, cit., pp. 169-72, secondo il quale la filosofia di Seneca sarebbe stata orientata a rafforzare, ben più che a indebolire, la condizione servile proprio attraverso il rilievo accordato a una “libertà interiore” del tutto priva di riflessi politici; cfr. Schiavone, *Ius. L’invenzione del diritto in Occidente*, cit., ove al contrario si sottolinea l’influenza dello stoicismo su diversi provvedimenti della legislazione antoniniana «tesi ad addolcire e mitigare la durezza della condizione servile, pur senza discuterne minimamente l’assoluta legittimità» (p. 395); cfr. anche P. Grimal, *Seneca* (1978), Garzanti, Milano 2001, in particolare pp. 107-9.

107. *De officiis*, I, 20.

108. Il divieto è opera di Costantino; Giustiniano lo rafforza, accordando la libertà allo schiavo che, appunto contro le disposizioni di Costantino, sia stato sottoposto a castrazione.