

Maurizio Bettini

## Uno sguardo lontano

Diritti umani, *communia* e beni comuni

Siamo ad Eleusi, il quartiere di Atene sacro alla dea Demetra e sua figlia Kore. A condurci fin qui è stato Euripide, nella prima scena delle sue *Supplici*. Adesso ci viene incontro una dama dalle vesti e dal portamento regale: è Etra, la madre del re Teseo. La terra che la regina calpesta è quella da cui germogliò la prima, mitica spiga di grano, e lì, proprio lì, ella intende compiere un sacrificio che favorisca la crescita delle messi. Ma ecco che si trova circondata da un gruppo di donne in lutto, prostrate a terra, che implorano il suo aiuto. I loro figli sono tutti morti sotto le mura di Tebe, ma il re della città, Creonte, che li considera traditori, rifiuta di dare sepoltura ai loro corpi. Non è affatto un caso che Euripide abbia ambientato proprio ad Eleusi questa scena delle sue *Supplici*, con il grido che si leva dalle madri in lutto per invocare la sepoltura dei figli caduti. La terra su cui queste donne si prostrano, infatti, oggi dovrebbe essere considerata sacra ai “diritti umani”, come li definiamo noi moderni, ovvero ai *doveri umani e divini*, come avrebbero detto i Greci. Perché di essi – i diritti che l’uomo ha nei confronti dell’uomo – in questa terra è stato piantato il primo seme, se così possiamo dire, proprio come vi è stato piantato per la prima volta il seme del grano.

Ogni anno, infatti, su quel campo una stirpe di sacerdoti, detti “gli aggiogatori di buoi”, compiva un’aratura sacra accompagnata da una singolare cerimonia. Essi scagliavano infatti tre maledizioni: contro coloro che si rifiutavano di concedere fuoco o acqua a chi ne chiedeva; contro coloro che si rifiutavano di mostrare la strada agli erranti; e infine contro coloro che lasciavano insepolto un cadavere, ossia proprio il misfatto che le madri supplici denunciano a Etra. Evidentemente chiunque avesse compiuto una di queste trasgressioni suscitava l’ira degli dèi e per questo rischiava di compromettere il raccolto delle messi: doveva dunque trattarsi di colpe considerate gravi, anzi gravissime, tali da offendere direttamente la divinità. Ma perché ho detto che il pezzo di terra su cui si prostrano le madri in lutto, e su cui gli “aggiogatori di buoi” scagliavano ritualmente le loro maledizioni, dovrebbe essere considerato sacro a quelli che noi definiamo oggi diritti umani? Il fatto è che quegli antichi sacerdoti, e quelle madri in lutto, invocavano diritti che dovevano essere riconosciuti a *tutti* gli uomini, indiscriminatamente, non solo ai “miei” concittadini o ai membri della “mia” famiglia. Dare l’acqua a chi aveva sete, offrire un tizzone a chi non aveva come accendere il fuoco (non dimentichiamo che i Greci non possedevano fiammiferi ...), seppellire un corpo abbandonato, indicare il cammino a un viandante sperduto, costituivano obblighi che riguardavano *tutti* gli uomini semplicemente in quanto uomini, senza distinzioni. Sul

lembo di Attica che abbiamo rievocato incontriamo dunque la soglia minima di ciò che, secondo gli antichi, l'uomo deve all'uomo in quanto tale.

Per quale motivo, per parlare oggi qui di beni comuni e di diritti umani, abbiamo puntato l'obiettivo così indietro rispetto al tempo presente, addirittura sulle fasi più antiche della cultura greca? Certo, sono un classicista ... Ma a sostegno di questa mia scelta vorrei soprattutto citare una frase che Jean-Jacques Rousseau ha scritto in quel piccolo capolavoro di intelligenza che è il *Saggio sull'origine delle lingue* (51): "Quando si vogliono studiare gli uomini occorre guardare vicino a sé, ma per studiare l'uomo occorre imparare a spingere lo sguardo lontano; per scoprire le proprietà, occorre prima osservare le differenze". Ecco perché continueremo a dirigere lontano il nostro sguardo, per seguire la scia che, nella cultura antica, hanno lasciato quei remoti precetti sanciti dalle maledizioni degli aggiogatori di buoi.

Nel *De officiis*, un'opera composta fra il settembre e il novembre del 44 a. C., Cicerone riprenderà infatti questo tema – ciò che l'uomo deve all'uomo - nel quadro di ciò che chiama "la società più estesa fra gli uomini, quella di tutti con tutti". Si tratta di una *societas* per appartenere alla quale è sufficiente essere uomini, al di là dell'essere membri o meno di una determinata *civitas*, dall'averne una particolare "cittadinanza". Qual è il vincolo che tiene unita questa amplissima società? Per Cicerone esso è costituito da *ratio et oratio*, la ragione e il linguaggio, ossia le funzioni che, attraverso le loro molteplici forme comunicative, producono ciò che noi oggi definiremmo "cultura". Affinché questa *societas* più latamente umana possa mantenersi salda, continua però Cicerone, è necessario "conservare la condivisione (*communitas*) di tutti quei beni che la natura ha generato per l'uso condiviso (*communis*) degli uomini". In altre parole, la società degli uomini con gli uomini fa tutt'uno con la *condivisione* dei beni messi a loro disposizione dalla natura.

Non lasciamoci ingannare dal sostantivo e dall'aggettivo usati da Cicerone in questo passaggio del suo ragionamento, ossia *communis* e *communitas*, così simili alle parole italiane corrispondenti. Per un Romano espressioni come *communis* e *communitas* non significano solo che si ha qualcosa "in comune" con altri, ma implicano molto di più, un reciproco *impegno*. La *communitas* presuppone infatti l'averne dei *munia* – "obblighi" "impegni" – l'uno verso l'altro: ciò che è *communis* implica la presenza di un sistema di reciprocità, in cui l'obbligo di dare presuppone il diritto di ricevere, e viceversa. La *societas* umana, dunque, sta insieme quando ci si comporta in modo tale da rispettare il principio secondo cui l'usufruire di beni condivisi da tutti - beni che la natura ha generato perché fossero a disposizione degli uomini in quanto tali - prevede sia l'atto di godere questi beni sia quello di concederne l'uso ad altri uomini. Da qui, continua Cicerone, derivano quelle prestazioni che vengono indicate appunto come i *communia*: ossia

l'archetipo, linguistico e culturale, dei quei "beni comuni" che sono oggetto del rapporto presentato oggi qui dalla associazione *italiadecide*. Ed eccoci nuovamente dentro la scia di quanto abbiamo già visto con le maledizioni degli aggiogatori di buoi. I *communia* indicati da Cicerone consistono infatti nell'obbligo di concedere l'accesso all'acqua (*non prohibere aqua profluente*), di permettere che si accenda fuoco da fuoco (*patis ab igne ignem capere*), di dare un consiglio onesto a chi deve prendere una decisione (*consilium fidele deliberanti dare*). Ancora una volta gli obblighi elencati da Cicerone, quelli necessari affinché si rispettino i *communia* e la *societas humana* possa reggersi in piedi, non riguardano solo i *cives*, i concittadini, coloro che appartengono alla *mia* comunità o al *mio* gruppo: riguardano anche gli estranei, gli stranieri, gli altri, insomma riguardano gli *homines* in quanto tali.

In realtà il contesto in cui il filosofo inserisce queste riflessioni sui *communia* è un po' più complesso (e forse anche più deludente?) rispetto a come lo abbiamo presentato all'inizio, sull'onda del confronto con le maledizioni dei sacerdoti attici. Se le prescrizioni elencate da Cicerone sono più o meno le stesse, infatti, minore si presenta il loro carattere vincolante e dunque minore il loro *potenziale umanistico*. Secondo Cicerone i *communia* costituiscono sì prestazioni umane che non si possono rifiutare a nessuno – ma fino a un certo punto. C'è un limite a questo genere di concessioni e questo limite corrisponde al *detrimentum*, ossia "danno": quello che la generosità può procurare a colui che la esercita. Si deve fare il vantaggio altrui evitando però che ciò risulti *molestum* al donatore. L'Arpinate teorizza insomma una sorta di cauta amministrazione dei *communia*. La motivazione specifica portata da Cicerone per invitare a restringere i cordoni della borsa, se così possiamo dire, è piuttosto abile. Egli non mette la questione sul piano del semplice utile privato, ma su quello di un utile per dir così *sociale*. Occorre economizzare le risorse, dice infatti, per poter essere generosi verso i "nostri", ossia quelli che appartengono al "nostro" gruppo. Non è per egoismo personale se si chiede di porre un argine alla generosità nelle prestazioni, ma per poter elargire altra generosità, ad altri soggetti che si ritiene – ecco il punto - vengano *prima*, cioè i *nostri*. Nel seguito della sua riflessione Cicerone redige anzi una vera e propria tabella contenente i diversi *gradus* di crescente prossimità man mano che dalla *societas* genericamente "umana" si passa alle forme di società più specifiche: sono "più vicini" coloro che parlano la nostra stessa lingua e hanno con noi origini comuni; sono "più interni" coloro che fanno parte della nostra stessa *civitas*; "più stretto" è il nodo che ci unisce ai parenti (*propinqui*), e così via restringendo, fino al vincolo del matrimonio, al legame con i figli, alla *domus*, la "casa", che costituisce il principio stesso della città e il germe da cui ha origine la *res publica*. Secondo Cicerone, insomma, occorre esercitare la generosità verso gli *homines*, verso gli uomini generalmente intesi, solo nella misura in cui ciò non porti *detrimento* alla generosità che dobbiamo

mostrare verso i “nostri”: coloro ai quali siamo legati da vincoli più stretti di quanto non lo sia la generale appartenenza al genere umano. Rispettare i *communia* costituisce un dovere umano, nei confronti degli uomini e degli dèi – ma fino al momento in cui questo comportamento non danneggia persone che parlano la nostra stessa lingua, i concittadini, gli amici, i parenti, i figli e così via.

La riflessione ciceroniana, dunque, si presenta indiscutibilmente attuale, anche e proprio nella sua problematicità. Nel senso che affermazioni simili a queste – pur se spesso argomentate più rozzamente - le sentiamo rimbalzare dai social media ai discorsi da bar, alle stesse colonne di molti giornali. Si rispecchiano nelle preoccupazioni di coloro che, di fronte ai migranti che tentano di raggiungere le nostre coste, e ci chiedono asilo, si domandano ‘se ce lo possiamo permettere’. O peggio ancora, richiamano le dure parole di coloro che, posti dinanzi a stranieri che ci chiedono asilo appellandosi ai principi di umanità o al dettato dalla nostra Costituzione, rispondono: “prima i *nostri*: prima gli Italiani, prima i Francesi, prima gli Austriaci ...”.

Come ha scritto la filosofa americana Martha Nussbaum, il *De officiis*, l’opera di Cicerone da cui abbiamo tratto fin qui le nostre riflessioni, “ha costituito una sorta di Bibbia” per pensatori e statisti di tutto il mondo. L’opera di Cicerone ha infatti influito su quella di filosofi del calibro di Grotius, Pufendorf, Kant, Adam Smith. Eppure, ha ammonito ancora la Nussbaum, “per un aspetto importante questa Bibbia è stata piuttosto simile al serpente nel giardino dell’Eden”. Si tratta di un’immagine inquietante, e forse esagerata. Non v’è dubbio però che promuovere la giustizia fra gli uomini, facendo in modo che i *communia* siano effettivamente tali per tutti, non può implicare una *limitazione* nella redistribuzione dei beni, come afferma Cicerone, ma al contrario un *incremento* di essa: redistribuzione da parte dei ricchi verso i poveri, e soprattutto da parte delle nazioni ricche verso quelle povere. In altre parole, per realizzare la giustizia fra gli uomini e mettere a disposizione di tutti quei beni che sono nati per essere “comuni”, è necessario superare il principio – ciceroniano - secondo cui “la generosità comune” deve arrestarsi al momento in cui venga intaccata quella che dobbiamo dedicare ai *nostri*. Come concludeva la Nussbaum, con pragmatica franchezza: “prendersi cura dei diritti umani implica spendere danaro, non solo fare bei discorsi”

Anche Seneca riprenderà questo genere di precetti consuetudinari (quelli che Cicerone definisce *communia*), ma proiettandoli in un orizzonte filosofico ed umanistico molto più vasto. Lo fa in una delle sue *Lettere a Lucilio* interamente dedicata a problemi di etica. Il filosofo si pone infatti questo problema: *Come ci si deve comportare nei confronti degli uomini?* Ciò detto prosegue con una serie di interrogativi.

Che cosa facciamo? Quali precetti diamo? Forse che si risparmi il sangue umano? Quanto piccola cosa è non nuocere a coloro ai quali dovresti giovare ... Gli prescriveremo di porger la mano al naufrago, di indicare la via a chi l'ha smarrita, di dividere il suo pane con l'affamato? E quando mai riuscirò a esporre tutto ciò che si deve fare per gli altri e ciò che si deve evitare? Mentre posso brevemente impartire la norma seguente a cui deve attenersi l'uomo nel compimento del suo dovere: tutto quello che tu vedi, che racchiude il divino e l'umano, costituisce un'unità. Siamo le membra di un gran corpo. La natura ci ha generati parenti (*cognati*), poiché siamo formati dagli stessi elementi e tendiamo allo stesso fine. Essa ci ha ispirato un amore reciproco e ci ha fatto socievoli. Questo dobbiamo pensare: siamo nati nel vincolo di obblighi reciproci (*in commune*). La nostra società è come un arco fatto di pietre, che sta su perché esse si sostengono l'una con l'altra, altrimenti crollerebbe.

Come si vede, nella riflessione di Seneca i *communia* ciceroniani, ovvero gli antichi precetti degli aggiogatori di buoi, sono divenuti una sorta di soglia minima, di grado zero, perché si possa veramente parlare di comportamento umano. Dividere il pane con chi ha fame, indicare la via a chi l'ha smarrita, porgere la mano al naufrago, stanno quasi sullo stesso piano dell'astenersi dall'uccidere, il più elementare dei precetti che regolano il comportamento fra gli uomini. Nella visione stoica di Seneca gli obblighi dell'uomo verso l'uomo vanno ben al di là di queste norme elementari. Assimilare l'umanità a un unico e medesimo corpo, come fa Seneca, ossia a un organismo formato da parti che inevitabilmente sono chiamate a collaborare fra loro; un corpo indirizzato ad uno stesso fine, governato da reciproco amore e sentimenti socievoli, implica una visione della *societas* umana che anticipa le affermazioni più nobili che si incontrano nelle nostre, moderne, carte dei diritti. Lo stesso Preambolo della Dichiarazione del 1948, quando definisce l'umanità in termini di famiglia ("tutti i membri della famiglia umana"), richiama esplicitamente l'idea senecana che la natura ci abbia creato "parenti"; mentre l'Articolo 1 della stessa Dichiarazione, che invita gli "esseri umani" ad "agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza", trova eco nell'affermazione senecana secondo cui la natura "ci ha ispirato un amore reciproco e ci ha fatto socievoli". La conclusione del ragionamento di Seneca, del resto, è inequivocabile:

siamo nati nel vincolo di obblighi reciproci (*in commune*). La nostra società è come un arco fatto di pietre, che sta su perché esse si sostengono l'una con l'altra, altrimenti crollerebbe.

Per questo motivo, secondo Seneca, limitarsi a "indicare la via a chi l'ha smarrita, dividere il pane con l'affamato, porgere la mano al naufrago" sono sì comportamenti indispensabili perché si

possa parlare di comportamento umano: ma non è ancora sufficiente, come non lo è il semplice astenersi dall'uccidere. Permettetemi anzi di concludere riprendendo in particolare uno di questi precetti umani che Seneca dava per scontato si dovessero rispettare già nel I secolo dopo Cristo, ossia "porgere la mano al naufrago"; mentre oggi, per un paradossale rivolgimento dei tempi, a molti sembra difficile, se non addirittura ingiusto, onorarlo. C'è infatti un aneddoto che vorrei ricordare a questo proposito. Durante l'ultimo conflitto mondiale il comandante italiano Todaro trasse in salvo l'equipaggio della nave belga Kabalo, che fino a poco prima aveva tentato di affondare la sua nave, il Cappellini. All'ammiraglio tedesco Donitz, che per questo suo comportamento lo aveva chiamato "Don Chisciotte del mare", Todaro rispose di essere perfettamente consapevole del fatto che altri avrebbero agito in maniera ben diversa da lui. "Si sarebbe però trattato di altri," concluse Todaro "che a differenza mia non hanno duemila anni di civiltà sulle spalle". Forse a scuola il comandante Todaro aveva studiato Seneca.