

*Paradigmi dell'eguaglianza.
Note in margine alla teoria di Aldo Schiavone*

STEFANO COLLOCA

Abstract: This paper deals with the historical development of the idea of equality. In the first place, I deal with the historical character of the different criteria of equality. In the second place, I propose some conceptual distinctions concerning the idea of equality and its use in legal and political discussions. In the third place, I recognize the important contribution of Aldo Schiavone to a theory of equality, especially with regard to the distinction between three paradigms of equality (Roman, modern, and a new paradigm that we still have to create). Schiavone's work originally suggests that individuals are not necessarily the primary terms of a relationship of equality.

[**Keywords:** equality; Aldo Schiavone; human rights; commons; history]

Appartengo all'unica razza che conosco, quella umana.

Dichiarazione attribuita ad Albert Einstein

1. Una prima analisi concettuale

Il presente articolo è dedicato ad alcune questioni concernenti il significato del termine “eguaglianza” e il rapporto tra eguaglianza e diritto. In questa sezione (1. Una prima analisi concettuale) proporrò qualche considerazione da me concepita prima di leggere il saggio *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*¹ di Aldo Schiavone; nella seconda sezione (2. Momenti della costruzione storica dell'eguaglianza) cercherò di

¹ A. Schiavone, *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Torino, Einaudi, 2019.



mostrare la rilevanza del contributo teorico di Schiavone e, sulla base di esso, aggiornerò alcune delle mie considerazioni iniziali.

1.1. Eguaglianza o somiglianza?

Quando parliamo di eguaglianza tra esseri umani, il concetto di eguaglianza che usiamo è insaturo, incompleto o quantomeno impreciso. Infatti, non parliamo di eguaglianza in senso proprio, nel senso cioè di congruenza che si usa, ad esempio, a proposito dei triangoli nella geometria euclidea che si studia a scuola. Quando diciamo che gli esseri umani sono eguali o devono essere eguali, lo diciamo in senso lato e selezioniamo alcune proprietà o situazioni o conseguenze giuridiche rilevanti che attribuiamo o riteniamo debbano essere attribuite agli esseri umani. In realtà, stiamo proprio dicendo che essi non sono o (non devono) essere *eguali*, ma che sono (o devono) essere *simili*. Ma quali proprietà, situazioni o conseguenze giuridiche hanno (o devono avere) in comune? Ciò che è ritenuto termine di comparazione rilevante oggi – e pertanto suscettibile di essere rivendicato come criterio di eguaglianza tra esseri umani – non lo era in passato. Ai criteri di eguaglianza si può applicare la medesima prospettiva storica che Norberto Bobbio rivendicava per i diritti dell'uomo:

L'elenco dei diritti dell'uomo si è modificato e va modificandosi col mutare delle condizioni storiche, cioè dei bisogni e degli interessi, delle classi al potere, dei mezzi disponibili per la loro attuazione, delle trasformazioni tecniche, ecc. Diritti che erano stati dichiarati assoluti alla fine del Settecento, come la proprietà "*sacre et inviolable*", sono stati sottoposti a radicali limitazioni nelle dichiarazioni contemporanee; diritti che le dichiarazioni del Settecento non menzionavano neppure, come i diritti sociali, sono ormai proclamati con grande ostentazione in tutte le dichiarazioni recenti.²

Sulla questione della storicità dei diritti dell'uomo, peraltro, è necessario operare una distinzione, che credo meriti anch'essa di essere applicata ai discorsi sull'eguaglianza tra esseri umani. Osservo che l'espressione "storicità dei diritti dell'uomo" a proposito dei diritti soggettivi è stata utilizzata per riferirsi ad almeno tre tesi differenti. Prima tesi sulla storicità dei diritti: la positivizzazione dei diritti soggettivi presso le diverse società umane varia nel corso della storia; seconda tesi sulla storicità dei diritti: ciò che le diverse

² N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, p. 9.



società umane ritengono meritevole di essere qualificato come diritto dell'uomo varia nel corso della storia; terza tesi sulla storicità dei diritti: non è possibile individuare un fondamento etico universale (e, in quanto tale, a-storico) dei diritti dell'uomo.³

Queste tre tesi sono, a mio parere, tra loro logicamente irrelate: nessuna di queste è condizione necessaria o sufficiente di alcuna delle altre.⁴ Possiamo osservare tuttavia che, mentre la prima e la seconda si basano su di un riscontro fattuale (per quanto non facile o non immediato), la terza richiede un'argomentazione filosofica.

Per i criteri di eguaglianza, si può analogamente affermare una "storicità dell'eguaglianza (in senso lato)" in tre modi differenti. Prima tesi sulla storicità dell'eguaglianza: la positivizzazione dei criteri di eguaglianza presso le diverse società umane varia nel corso della storia; seconda tesi sulla storicità dell'eguaglianza: i criteri di eguaglianza che le diverse società umane ritengono meritevoli di essere adottati variano nel corso della storia; terza tesi sulla storicità dell'eguaglianza: non è possibile individuare un fondamento etico universale (e, in quanto tale, a-storico) dei criteri di eguaglianza.

Credo basti sostenere la prima o la seconda tesi per condividere l'approccio metodologico "storico" all'idea di eguaglianza: i criteri di comparazione delle condizioni giuridiche e/o esistenziali dei soggetti non sono costanti nelle diverse società umane.⁵ Ad esempio, nelle società occidentali attuali è generalmente ritenuta piuttosto rilevante (cioè

³ Una prospettiva di analisi alternativa a questa può essere offerta dall'antropologia. L. Scillitani, "L'universale dell'antropologia fra natura e cultura", in L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Logos dell'essere. Logos della norma*, Bari, Adriatica, 1999, pp. 657-658, afferma: "La conoscenza antropologica, [...] nella misura in cui non soltanto descrive e tenta di comprendere, ma *pensa* l'universale, l'altro, la differenza, si atteggia a *momento di pensiero transculturale* [...]. A differenza dell'universale astratto – quale unità che esclude le differenze –, proposto dalla scienza, nonché da un certo discorso filosofico [...], l'*universale concreto*, pensato antropologicamente, si combina, sia pure in modo imperfetto, con la differenza". Per un'affine prospettiva neokantiana e trascendentale in antropologia rinvio a S. Borutti, "La rappresentazione tra logica ed esperienza: le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein", in U. Fabietti (a cura di), *Il sapere dell'antropologia*, Milano, Mursia, 1993, pp. 241-262.

⁴ Sulla questione se il relativismo etico sia inferibile a partire dal disaccordo morale, mi permetto di rinviare a S. Colloca, "Sull'antifondazionalismo etico di Bobbio. Rileggendo 'L'età dei diritti'", *Notizie di Politeia*, 37 (2021), 143, forthcoming.

⁵ Sul punto C. Luzzati, "L'uguaglianza al plurale", *Notizie di Politeia*, 35 (2019), 133, p. 238, osserva: "Il vero problema dell'uguaglianza è un problema di criteri. Tutti sono (o possono essere) uguali agli altri o diversi dagli altri sotto qualche profilo. Ma quali sono i profili rilevanti tra gli infiniti possibili? Se non stabiliamo quali sono le *analogie* [corsivo mio] positive e negative da prendere in considerazione, l'uguaglianza resta una parola vuota. Ecco perché di uguaglianza si dovrebbe parlare soltanto al plurale".



degni di essere contrastata attraverso il diritto) la diseguaglianza di partecipazione alla vita politica tra donne e uomini, ma non è così in altre società;⁶ inoltre, oggi anche nella società più attenta all'affermazione dei diritti dell'uomo e alle istanze egualitarie non è ritenuta particolarmente rilevante (cioè degna di essere contrastata attraverso il diritto) la diseguaglianza della frequenza di relazioni sociali e affettive, ma non escludo che l'acuirsi del problema della solitudine e l'avvenuto soddisfacimento di altre necessità (come in una piramide di Abraham Maslow collettiva) possano portare in futuro a una più diffusa invocazione di questa nuova forma di eguaglianza.⁷ Osservo infine, più radicalmente, che in alcune società vengono percepite diseguaglianze che in altre società neppure vengono percepite: non vi è un campionario a-storico dei possibili criteri di eguaglianza, all'interno del quale scegliere quali adottare. Dunque, quando nelle diverse società nel corso della storia si è parlato di eguaglianza, (i) è stato fatto riferimento a criteri di eguaglianza ben distinti tra loro e (ii) alcune diseguaglianze per molto tempo non sono state neppure percepite o categorizzate come tali.⁸

Sin qui, in merito al concetto di eguaglianza tra esseri umani, ho voluto rimarcare da un lato che quando si parla di eguaglianza tra esseri umani si parla di un'eguaglianza parziale (quindi, *rectius*, di una somiglianza) e dall'altro che *l'estensione* di tale auspicata eguaglianza parziale è *variabile*.

⁶ A.C. Amato Mangiameli, "Donne e Costituzione. Spunti di riflessione", *Diritti fondamentali*, 8 (2019), 1, p. 10, nell'ambito di una recente riflessione sull'attuazione delle norme della Costituzione italiana, mostra come il cammino per un'eguaglianza in questo senso sia ancora lungi dall'essere compiuto: "La ricostruzione legislativa sin qui svolta non è un mero elenco di leggi che può annoiare [...], bensì serve a mostrare come sia stato più facile per le donne raggiungere l'eguaglianza nell'accesso al pubblico impiego e persino alla Magistratura, e liberarsi dallo sfruttamento sessuale nelle "case chiuse", rispetto all'eguaglianza nell'accesso alle cariche pubbliche, per le quali bisognerà aspettare il XXI secolo".

⁷ Nella riflessione filosofica segnalo a questo proposito: K. Brownlee, "A Human Right Against Social Deprivation", *Philosophical Quarterly*, 63 (2016), 251, pp. 199-222; id., *Being Sure of Each Other: An Essay on Social Rights and Freedoms*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

⁸ Tali criteri possono differire qualitativamente o quantitativamente. I criteri differiscono qualitativamente quando si riferiscono a beni diversi, quali ad esempio il reddito, le garanzie processuali, le prestazioni sanitarie, la libertà religiosa, la frequenza delle relazioni sociali e affettive, ecc. I criteri differiscono quantitativamente (cosa non sempre sufficientemente rilevata in letteratura e nel dibattito pubblico) quando si riferiscono al medesimo bene, ma differiscono nell'individuare la soglia di diversità rilevante: ad esempio, alcuni potrebbero percepire come diseguali solo redditi che si discostino di oltre il 10% oppure solo livelli di cure sanitarie che si discostino di oltre il 20% nella confortevolezza o di oltre il 3% nell'efficacia.



1.2. Il rapporto tra eguaglianza e diritto

Ora formulerò alcune notazioni non sulla varietà dei criteri di eguaglianza, ma su alcuni possibili rapporti tra i criteri di eguaglianza (quali che siano) e il diritto. Nei discorsi giuridici o politici sulla realizzazione dell'eguaglianza per via giuridica, come detto, non si parla di un'eguaglianza in senso proprio. Di cosa si parla allora? (i) In alcuni casi si intende un rapporto di piena eguaglianza rispetto a singoli criteri: ad esempio, l'eguale trattamento di fronte alla legge, l'eguale diritto di voto, l'eguale diritto di manifestare il proprio pensiero,⁹ ecc.; (ii) in altri casi si intende la riduzione della diseguaglianza rispetto a singoli criteri, ad esempio tra condizioni economiche, o sociali o culturali, ma non necessariamente una ripartizione di tali beni in dosi eguali; (iii) in altri casi ancora si intende più semplicemente il contrasto o l'eliminazione di determinate situazioni afflittive quali povertà, ignoranza, emarginazione o degrado.¹⁰

Nella prima ipotesi, dato un certo criterio di eguaglianza, si fa riferimento a una piena eguaglianza; nella seconda ipotesi, dato un certo criterio di eguaglianza, si fa riferimento a una riduzione della diseguaglianza; nella terza ipotesi, in realtà, si usa il termine eguaglianza per intendere ben altro, più propriamente una riduzione di disagio, un intervento a favore delle persone disagiate dal punto di vista economico-sociale: ma qui, almeno *prima facie*, non si tratta di eguaglianza, né di riduzione di diseguaglianze. Per assurdo, se i componenti di una popolazione si trovassero tutti a un medesimo livello

⁹ Si parla a questo proposito anche di "eguale libertà". Sul concetto di eguale libertà sento di condividere la cautela magistralmente espressa in N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1995, pp. 119-120: "Resta inoltre da precisare il senso dell'espressione 'eguale libertà', che viene usata come se fosse chiara, mentre è generica e ambigua. [...] I due concetti di libertà e di eguaglianza non sono simmetrici. Mentre la libertà è uno status della persona, l'eguaglianza indica una relazione fra due o più enti. Prova ne sia che 'x è libero' è una proposizione dotata di senso, mentre 'x è eguale' non significa nulla. Donde l'effetto irresistibilmente comico del celebre detto orwelliano 'Tutti sono uguali, ma alcuni sono più uguali degli altri', mentre non suscita alcuna ilarità, anzi è perfettamente comprensibile, l'affermazione che tutti sono liberi, ma alcuni sono più liberi di altri".

¹⁰ Si segnala la concezione allocativa della funzione del diritto in L. M. Friedman, *The Legal System. A Social Science Perspective*, New York, Russell Sage, 1975, trad. it., *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, Bologna, il Mulino, 1978, pp. 62-63: "Le decisioni e le scelte giuridiche sono, per la loro stessa natura, di carattere economico. Esse riguardano l'allocazione di beni e servizi che sono scarsi; il sistema giuridico è, in un certo senso, un sistema di razionamento. [...] Tutte le funzioni del diritto, quelle generali come quelle particolari, sono di natura allocativa". Cfr. inoltre G. Tarello, "Il diritto e la funzione di distribuzione dei beni", in G. Alpa, F. Pulitini, S. Rodotà, F. Romani (a cura di), *Interpretazione giuridica e analisi economica*, Milano, Giuffrè, 1982, pp. 191-203.



di disagio economico-sociale, vi sarebbe già eguaglianza, ma non vi sarebbero condizioni di vita dignitose; d'altra parte, invece, anche se tutta la popolazione godesse di buone condizioni di vita dal punto di vista economico-sociale ma vi fosse comunque un ampio divario tra fasce più abbienti e meno abbienti, il programma egualitario della riduzione della disparità avrebbe ancora margini di applicazione.¹¹

Fatta questa distinzione, possiamo porre ora una questione di natura categoriale o, in altri termini, sortale: l'eguaglianza (sempre parziale) può essere il contenuto di un diritto soggettivo? Si può parlare sensatamente e propriamente di un diritto all'eguaglianza? Nella prima accezione ("l'eguale trattamento di fronte alla legge, l'eguale diritto di voto, l'eguale diritto di manifestare il proprio pensiero") l'eguaglianza ha il valore di meta-diritto soggettivo, cioè qualifica l'eguale titolarità degli esseri umani ad avere determinati diritti soggettivi (l'eguale diritto ad avere diritti). Nella seconda accezione ("la riduzione della diseguaglianza rispetto a singoli criteri"), più che di un diritto soggettivo, si tratta dell'obiettivo di un programma politico, un obiettivo che un soggetto politico persegue attraverso l'ordinamento giuridico. Nella terza accezione ("una riduzione di disagio, un intervento a favore delle persone disagiate dal punto di vista economico-sociale") ravviso invece veri e propri diritti soggettivi (diritto a un sostegno economico, diritto alle prestazioni sanitarie, diritto all'istruzione, ecc.), ma – come anticipato – non mi pare che l'elemento egualitario sia qui (almeno *prima facie*) decisivo: insomma, non si sta in realtà parlando di eguaglianza (neppure parziale). Credo che questa distinzione possa essere almeno un punto di partenza sia per una maggior comprensione reciproca quando si parla del tema dell'eguaglianza, sia per rintuzzare la critica di eccessivo egualitarismo che taluni rivolgono a coloro che propugnano maggiori interventi di *welfare state*.

¹¹ Segnalo, tra altri, il contributo di Letizia Gianformaggio alla chiarificazione delle forme di quella che lei chiama "eguaglianza giuridica". L. Gianformaggio, "Sui rapporti tra eguaglianza e analogia", in L. Pelliccioli, V. Velluzzi (a cura di), *L'analogia e il diritto. Antologia breve*, Pisa, ETS, 2011, p. 21, sostiene: "Meglio sarebbe a mio parere distinguere analiticamente in quattro diversi sensi di eguaglianza [specificamente giuridica]: B.1. Eguaglianza giuridica come applicazione corretta delle regole (principio del sillogismo o di legalità); B.2. Eguaglianza giuridica come produzione di regole ragionevoli, cioè non arbitrarie (principio dell'analogia); B.3. Eguaglianza giuridica come attribuzione a tutti degli stessi diritti fondamentali (principio della dignità); B.4. Eguaglianza giuridica come rimozione degli ostacoli al perseguimento dei progetti di vita (principio della solidarietà)".



Infine, ancora una chiarificazione intorno all'idea di eguaglianza. Nei discorsi giuridici o politici, spesso è correlata all'idea di giustizia, il che non guasta. Basti sapere che non tratta di un'endiadi. Infatti, mentre il concetto di giustizia è normativo, quello di eguaglianza è descrittivo. Se affermo che x è giusto o più giusto di y , sto esprimendo un giudizio di valore, assiologico; se affermo che p è uguale a q o che p è uguale a q rispetto al criterio c , sto esprimendo un giudizio di fatto. Evidentemente, a sua volta, l'eguaglianza può essere oggetto di un giudizio di valore, ad esempio quando si afferma che è assiologicamente positivo perseguire una maggiore eguaglianza economico-sociale. Ancora, è in questo senso da intendersi il riferimento all'eguaglianza che fa Bobbio quando la individua quale carattere distintivo tra la destra e la sinistra politica: "Per me la libertà può essere tanto di destra quanto di sinistra, e la vera sfida tra sinistra e destra è fra l'attribuire maggior pregio all'eguaglianza o alla diversità".¹²

2. Momenti della costruzione storica dell'eguaglianza

Tracciata questa mappa concettuale iniziale, certamente suscettibile di affinamenti, seguiamo Aldo Schiavone nel suo racconto (per usare il termine da lui stesso proposto), una ricostruzione davvero avvincente dello sviluppo dell'idea di eguaglianza. Il racconto ci porta sin dalle prime mosse in una direzione sinora poco frequentata negli studi sull'eguaglianza. Pericle, osserva Schiavone, aveva affermato che uno dei caratteri della democrazia consisteva nel dare a tutti l'eguale nei conflitti privati.

Assicurare a ciascuno l'eguale negli affari privati. Sorprendentemente, la formula riassumeva in modo perfetto – descrivendola in anticipo – la funzione che avrebbe assolto il diritto romano nella parte più significativa della sua storia: dal cuore dell'epoca repubblicana fino agli anni che concludono l'età dei Severi, in pieno III secolo d.C., quando ormai era diventato il riferimento di un impero mondiale.¹³

Mentre, sottolinea, nessuna conoscenza giuridica e nessun ceto di specialisti erano stati predisposti nella civiltà greca alla realizzazione del programma di Pericle, la civiltà

¹² N. Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. 14. Il contesto di questa formulazione di Bobbio, la quale condensa una delle tesi principali del libro, è una replica a Nicola Matteucci: "Poiché Matteucci ci ha dato tante prove di considerare di destra la libertà e di sinistra l'eguaglianza, destra e sinistra non sono neppure per lui termini vuoti" (ivi, pp. 13-14).

¹³ A. Schiavone, *Eguaglianza*, cit., p. 34.



romana si dette invece una regolamentazione isonomica per disciplinare quella sfera privata di rapporti che sopravvisse pur in assenza di un assetto politico di tipo democratico. Tale isonomia era affidata al *ius* (distinto dalla *lex*), che aveva il compito di garantire l'*aequabilitas* nelle relazioni private dei cittadini, “in quella parte della loro esistenza “che non riguardava il campo della politica e della comunità – che era, in altri termini, estraneo a quanto i Romani chiamavano *publicum*, cioè che è del popolo”.¹⁴

2.1. Il paradigma romano di eguaglianza

Secondo Schiavone, il *ius* incarnava una remota idea romana di eguaglianza all'interno di un sistema giuridico che non fu mai incentrato sulla persona umana né sul riconoscimento dei “diritti dell'uomo”:

[Il *ius*] fu, piuttosto, una sorta di analitica (trascendentale, si potrebbe forse dire) del rapporto fra ordine, soggetti e potere, fondata su un'ontologia dell'essere giuridico. [...] La capacità di eguagliamento che esso esprimeva – la sua macchina dell'eguaglianza – si reggeva esclusivamente sulla potenza oggettivante e formalizzante della sua visione, sulla forza della proiezione ontologica di cui si era dotato. [...] Insomma, la vita corazzata entro le forme, senza tuttavia arrivare a tradurla in una forma individualizzante dell'umano – una soglia mai varcata, come del resto era già accaduto per l'eguaglianza greca.¹⁵

Non v'era costruzione della soggettività umana e il “vantaggio dei singoli” di cui parla Ulpiano non si riferisce a una persona umana nel senso a cui pensano i moderni. Come ancora osserva Schiavone, al più erano gli status ad essere tematizzati, quali condizioni dei singoli rispetto alla famiglia, alla cittadinanza, alla libertà. Secondo Schiavone, fu la rilettura ottocentesca a mistificare tali categorie del diritto romano e a sovrapporvi elementi della modernità. Potremmo dire, forse, che ad essere eguali per il *ius* erano i rapporti giuridici, gli status, i poteri privati, ma non le persone. “È questo il senso del '*suum cuique tribuere*' da Cicerone a Ulpiano: il dileguarsi delle soggettività di

¹⁴ A. Schiavone, *Eguaglianza*, cit., p. 38. Dello stesso autore, oltre al classico *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2005, 2017, segnalo id., “Diritto e giuristi nella storia di Roma”, in A. Schiavone (a cura di), *Diritto privato romano. Un profilo storico*, Torino, Einaudi, 2003, p. 54: “diritto 'eguale', che presuppone la parità astratta – conseguenze eguali per comportamenti giuridicamente equivalenti – di tutti i soggetti che compaiono all'interno del suo formalismo, definiti soltanto in base alla posizione che occupano rispetto alla struttura dell'ente giuridico considerato”.

¹⁵ A. Schiavone, *Eguaglianza*, cit., p. 53.



fronte al calcolo rigoroso e impersonale delle quantità”¹⁶ attribuibili alle parti che compongono la relazione giuridica.

Ecco che la ricostruzione dell’idea di eguaglianza a partire dall’antichità ci permette, come fa la ricerca storica, di mettere in discussione alcune presupposizioni, come quella dell’universalità del concetto di individuo o di persona umana, e di dar conto, almeno, di altri possibili paradigmi dell’eguaglianza. L’analisi concettuale da cui sono partito nel § 1 presentava sì distinte e distanti opzioni storicamente determinate, ma erano tutte opzioni che lasciavano inalterati i termini del rapporto di eguaglianza: esso era un rapporto di eguaglianza tra esseri umani. Variavano i *criteri* di eguaglianza, la quantità di eguaglianza rispetto a tali criteri, il giudizio assiologico attribuito all’eguaglianza, ma non i *termini* del rapporto di eguaglianza. Schiavone indica invece che alle origini del pensiero giuridico occidentale si conosce un rapporto di eguaglianza che non ha come propri termini gli esseri umani, ma le posizioni giuridiche. L’autore ripercorre poi lo sviluppo del giusnaturalismo romano¹⁷ (che tuttavia ritiene essere stato evanescente, cioè incapace di incidere sulla vita e sul diritto) e più brevemente alcuni momenti del pensiero medievale.

2.2. Il paradigma moderno di eguaglianza

¹⁶ A. Schiavone, *Eguaglianza*, cit., p. 55.

¹⁷ V. Marotta, “Una breve nota sui diritti di libertà nel mondo romano. Tertulliano, Lattanzio, Costantino”, in *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*, Padova, Wolters Kluwer-Cedam, 2016, vol. II, pp. 919-920, afferma “l’incapacità del giusnaturalismo antico di tradursi in un’autentica dottrina dei diritti umani” e aggiunge: “L’idea di un diritto romano realista nel senso antropologico del termine è in fondo soltanto una fantasmagoria, come attesta, del resto, il costante impiego che i giuristi fecero della finzione come strumento specifico della loro *ars*. Per i *iurisconsulti* dell’età del principato, la *natura* era unicamente un artificio al servizio della produzione di artifici, uno strumento liberamente impiegato per trasformare l’ordine delle cose anteriormente istituite”. “A venir meno” – sono parole di Aldo Schiavone (*Ius. L’invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2017, p. 439) – “fu qualcosa di decisivo: la saldatura fra l’elaborazione teorica del diritto naturale come luogo della giustizia e dell’eguaglianza fra gli uomini e la costruzione, sul terreno sociale prima ancora che filosofico, di un individualismo con basi forti”. Non fu – osserva Marotta – “la potenza dei concetti a venir meno”: per i giuristi romani, la natura non rappresentò mai una norma ultima e costituente, ovvero, per esprimersi diversamente, un principio capace d’imporre al legislatore umano. Ma in altri ambiti – come emerge dall’analisi del pensiero di Tertulliano – si elaborò, sulla base dei principi del giusnaturalismo stoico, una compiuta teoria del principio della libertà religiosa in quanto libertà della coscienza di ogni uomo.



Solo a partire dal Cinquecento emerge, sia pure con qualche intermittenza, la figura dell'individuo, che permetterà il passaggio al paradigma moderno di un'eguaglianza tra individui, quello che in larga misura ha accompagnato la civiltà occidentale sino a oggi: il mutamento di paradigma, cioè la nascita della soggettività, si deve, secondo Schiavone, al cambiamento della forma del lavoro. Nasce un modo di lavorare che si fa più personale, più legato alla capacità, alla libertà, all'efficienza del singolo lavoratore.¹⁸ Thomas Hobbes in *Leviathan* assume l'eguaglianza naturale degli uomini e la giudica negativa, rovesciando così l'istanza egualitaria nel suo contrario, in una esigenza di diseguaglianza; John Locke, al contrario, in *Of the Conduct of the Understanding*, registra l'ineguaglianza naturale degli esseri umani, propugna un'eguaglianza dal punto di vista della giurisdizione e del dominio reciproci, ma i termini del rapporto in ambedue i casi paiono essere ormai i termini moderni, quelli di individuo o persona.

Veniamo ora a un secondo aspetto notevole del "racconto". Schiavone ritrova prima in Locke (*Of the Conduct of the Understanding*), poi in Montesquieu e in Jean-Jacques Rousseau i primi elementi di una distinzione che diventerà ricorrente nel pensiero più recente, quella tra eguaglianza formale ed eguaglianza sostanziale. Montesquieu in *De l'esprit des lois* afferma: "L'amore della democrazia è quello dell'uguaglianza. L'amore della democrazia è anche l'amore della frugalità. Dovendo infatti ciascuno avervi la stessa felicità e gli stessi vantaggi, vi deve godere gli stessi piaceri e formare le stesse speranze; cosa che non si può pretendere che dalla frugalità generale".¹⁹ Qui non solo v'è l'affermazione di due esigenze egualitarie (quella formale e quella sostanziale), ma pare potersi scorgere l'istituzione di un rapporto di condizione tra esse: l'eguaglianza sostanziale come condizione necessaria di eguaglianza formale. Certo è che per Montesquieu, come nota Schiavone, la democrazia non deve soltanto consistere nell'eguaglianza dei diritti politici, ma anche nell'eguaglianza delle condizioni sociali ed

¹⁸ Secondo A. Schiavone, *Eguaglianza*, cit., p. 78, compare "la distinzione fra la persona del lavoratore e la sua prevedibile capacità di lavoro: la sua forza-lavoro, come si sarebbe detto più tardi. Solo quest'ultima si rendeva in effetti disponibile a essere ceduta, e poteva figurare come oggetto di scambio (lavoro contro salario); non l'interessa della figura del lavoratore, che restava nella sua integrità in ogni caso al di fuori del rapporto".

¹⁹ Ch. de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1748, trad. it., *Lo spirito delle leggi*, Milano, Rizzoli, 1997, vol. I, p. 190.



economiche dei cittadini. La declinazione del rapporto tra queste due forme di eguaglianza domina le vicende successive delle società umane occidentali e le rivoluzioni politiche che le contraddistinguono. Schiavone dedica un'analisi approfondita alle rivoluzioni americana e francese. In particolare, mi sembra di poter notare una particolare vicinanza all'opera di Alexis de Tocqueville. Mi soffermo soltanto su di un punto di particolare interesse per il filosofo analitico. Nell'*incipit* di *Democrazia in America*, Tocqueville scrive:

Fra le cose nuove che, nel corso del mio soggiorno negli Stati Uniti, hanno attirato la mia attenzione, nessuna mi ha colpito con più vigore dell'eguaglianza delle condizioni. [...] Ben presto mi sono reso conto che [l'eguaglianza] estende la sua influenza al di là dei costumi politici e delle leggi, e domina la società civile non meno che il governo. [...] Così a mano a mano che studiavo la società americana, sempre più vedevo nell'eguaglianza delle condizioni il fatto generatore da cui ogni fatto particolare sembrava discendere, e me lo ritrovavo dinnanzi continuamente come un punto centrale cui tendevano tutte le mie osservazioni.²⁰

Osserva Schiavone: “Ma quale eguaglianza? [Tocqueville] infatti tendeva a chiudere la forbice – aperta, sia pure in modi diversi, dalla filosofia tedesca da Kant a Hegel, e ancor prima dalla cultura giuridica continentale e dal pensiero politico inglese – tra eguagliamento formale rispetto al diritto e allo Stato, ed eguaglianza sostanziale dal punto di vista delle condizioni sociali”.²¹ Tocqueville riscontrava nella società americana “uno stato sociale” relativamente egualitario che fondeva categorie giuridiche e situazioni di fatto: l'eguaglianza politica (limitata, si badi, ai soli maschi bianchi!) si accompagnava all'eguaglianza sociale. Come nota Schiavone, rifacendosi anche agli studi di Luciano Cafagna, si trattava di una mentalità relativamente egualitaria capace di incidere a un tempo sul piano istituzionale e sul piano sociale.²²

“L'eguaglianza delle condizioni” descritta da Tocqueville può superare la distinzione tra eguaglianza formale ed eguaglianza sostanziale? Oppure è una situazione data meramente dalla somma, dalla coesistenza di entrambe? Schiavone ha rinvenuto in

²⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, 1835-1840, trad. it. *La democrazia in America*, Torino, Einaudi, 2006, p. 3.

²¹ A. Schiavone, *Eguaglianza*, cit., p. 169.

²² Sui rapporti tra eguaglianza, democrazia e libertà B. De Giovanni, *Alle origini della democrazia di massa. I filosofi e i giuristi*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2013, e F. De Vanna, “La democrazia e il potere del diritto. Leggendo Biagio De Giovanni”, *Jura Gentium*, XII (2015), 2, pp. 133-144.



Tocqueville una formulazione originale, capace di cogliere pur nella sua vaghezza alcuni aspetti della società americana del tempo, specialmente se comparata alla società europea, che mi ha fatto pensare che ancora piuttosto oscura o ambigua è la distinzione, data troppo spesso per scontata, tra eguaglianza formale ed eguaglianza sostanziale. Non so se Schiavone converrebbe con me, ma io credo che tale distinzione venga usata come se fosse chiara, ma in realtà sia troppo oscura per esser utile a qualcosa. Talora (prima accezione) si intende con eguaglianza formale l'eguaglianza concernente la titolarità dei diritti civili e politici e con eguaglianza sostanziale quella riguardante la titolarità dei diritti economico-sociali; altre volte (seconda accezione) si intende con eguaglianza formale l'eguaglianza concernente la titolarità di qualsiasi diritto soggettivo e con eguaglianza sostanziale l'eguaglianza concernente situazioni di fatto (situazioni extra-giuridiche); altre volte ancora (terza accezione) si intende con eguaglianza formale quella che è posta dalle norme giuridiche e con eguaglianza sostanziale il livello di efficacia di tali norme; altre volte ancora (quarta accezione) si intende con eguaglianza sostanziale l'insieme di quelle condizioni che vengono ritenute necessarie per l'esercizio di diritti soggettivi riconosciuti dall'ordinamento giuridico.

Pertanto, non possiamo intenderci. Bisognerebbe rinominare almeno alcune delle suddette forme di eguaglianza. Propongo di muovere dalla seconda accezione, rinominando le due forme di eguaglianza rispettivamente *eguaglianza giuridica* ed *eguaglianza extra-giuridica*. Entro l'eguaglianza giuridica, si può distinguere una eguale titolarità di diritti civili e politici da un lato e una eguale titolarità di diritti economico-sociali dall'altro (prima accezione). A sua volta, l'eguaglianza giuridica, di qualunque tipo essa sia, potrà essere valutata dal punto di vista della sua *effettività* (terza accezione) e potrà per essere effettiva aver bisogno del soddisfacimento di alcune *condizioni* (quarta accezione).

Non so se qualcuno condividerà questo mio tentativo, che vuole scomporre i concetti di eguaglianza formale ed eguaglianza sostanziale, per poi di fatto creare altre distinzioni. Ma credo che in questo modo possiamo evitare l'ambiguità di una distinzione (eguaglianza formale vs. eguaglianza sostanziale) tradizionalmente accettata.

Riprendiamo il "racconto". Come nota Schiavone (e lo stesso Tocqueville), l'eguaglianza americana escludeva le donne, i nativi americani e i neri, sia quelli oppressi



dalla schiavitù, sia quelli liberi, ma di fatto privati di diritti soggettivi che pure erano riconosciuti da norme giuridiche (ecco in questo caso la distinzione in termini di effettività). Lo sviluppo storico dell'idea di eguaglianza annuncia così un altro fondamentale problema: quello dell'universalizzazione dell'eguaglianza, che soltanto nel XX secolo verrà posto in tutta la sua forza pur senza avvicinarsi a una soluzione.

Non intendo ora ripercorrere neppure per sommi capi tutti i passaggi principali del saggio di Schiavone: basti dire che l'autore offre un'analisi illuminante delle varie fasi di sviluppo dell'idea di eguaglianza, caratterizzata da riflessioni di natura storica, sociologica, filosofica ed economica.²³ Ampio spazio viene dedicato alla lotta di classe generata dalla Rivoluzione industriale e a Karl Marx, al quale Schiavone riconosce lo status di pensatore economico e non di pensatore politico: "Partiamo da un'evidenza spesso negata o nascosta, per quanto possa a prima vista sembrare paradossale. Marx non è mai stato uno scienziato o un teorico della politica. [...] La sua mente, più che [vedere la politica], la trapassava di continuo". Pur assegnandogli un ruolo indispensabile nello sviluppo dell'idea di eguaglianza, non fa alcuno sconto al filosofo di Treviri; la fondatezza di gran parte della critica alla realtà capitalistica del suo tempo slittava rovinosamente nell'irrealismo della profezia: "questa deduzione [di una democrazia comunista a partire da una economia dell'eguaglianza] non stava in piedi. [...] Non solo, ma tutt'e due – economia dell'eguaglianza e democrazia comunista quale suo risultato inevitabile – costituivano una sequenza disastrosa. Proprio dal fallimento cui andavamo incontro – grave e irrimediabile – sarebbe iniziata la catastrofe".²⁴ Successivamente, la trattazione ci concentra sulle vie del riequilibrio (direi, principalmente di marca socialdemocratica, cristianosociale, liberalsocialista) novecentesche così come, dall'altro lato, della tragedia dei totalitarismi di stampo comunista, fascista, nazista.

²³ Vi sono anche dei passi esemplari concernenti il lavoro dello storico, tra i quali segnalo questo: "Il rapporto con il passato è per eccellenza instabile, e basta un niente – il soffio di vento di un'idea, l'affiorare di un dettaglio nascosto – a capovolgere anche drasticamente prospettive, luminosità, consistenze. Certo, esistono i singoli fatti, nella loro inequivocabile nudità [...]. Ma ciascuno di questi, anche il più insignificante, una volta accaduto, produce tutto intorno, nella trama di relazioni che lo connette agli altri avvenimenti situati nello stesso reticolo di spazio e di tempo, una gamma così imprecisabile di oscillazioni e di slittamenti – come un'onda schiumosa di composizioni alternative – che scegliere al suo interno un'unica traiettoria risulta tanto difficile quanto, spesso, arbitrario" (A. Schiavone, *Eguaglianza*, cit., p. 138).

²⁴ A. Schiavone, *Eguaglianza*, cit. pp. 198-199.



2.3. La ricerca di un nuovo paradigma

Per Schiavone, nel XXI secolo, con il consolidamento della globalizzazione, della rete internet e del passaggio dalla forma industriale del capitale alla forma tecnofinanziaria del capitale, il lavoro (che era stato sin dai primordi della modernità la culla della figura dell'individuo e del paradigma di eguaglianza moderno) muta radicalmente, tanto che si può parlare di una “fine dell'età del lavoro”:

Con la formula che stiamo usando, non si vuol certo dire che abbia smesso di esistere il lavoro come attività propria della specie umana. Si vuole indicare soltanto che è finita una maniera storica di lavorare, che è stata costitutiva della nostra modernità e del nostro modo di pensare [...]. E si vuole anche alludere, con quella formula, al fatto – di non minore importanza – che i nuovi lavori che stanno sostituendo in Occidente quello ormai al tramonto, non possono né potranno mai avere, per ragioni strutturali, indipendenti da ogni scelta politica, giuridica o etica, la stessa funzione della figura che sta scomparendo.²⁵

Emerge, secondo questa prospettiva, la necessità di un nuovo paradigma dell'eguaglianza, un paradigma che ancora una volta – come all'inizio del racconto – non dia per scontato l'individuo come termine prioritario per ogni ragionamento sull'eguaglianza.²⁶

L'integrazione fra rivoluzione della tecnica e nuove forme del capitale non crea necessariamente solo conflitti. [...] Al contrario, se governata, la dissoluzione delle strutture di classe delle vecchie società capitalistiche può mettere in moto ricomposizioni solidali dell'umano. [...] Può creare occasioni continue di comunione solidale rispetto a un patrimonio genetico, ambientale, culturale la cui unitarietà sostanziale è esaltata dal dominio di strumenti conoscitivi e operativi che lo padroneggiano e lo trasformano sempre più a fondo. Si renderebbe possibile così la formazione, intorno a una serie definita di beni ritenuti indispensabili nelle condizioni storiche date, di spazi di

²⁵ A. Schiavone, *Eguaglianza*, cit. p. 264. In tema di un ripensamento di alcune categorie tradizionali necessario per affrontare l'epoca della globalizzazione, G. Azzoni, *Nomofanie. Esercizi di Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2017, p. 215, propone la riscoperta dell'immagine aristotelica delle Grazie: “La giustizia delle Grazie [...] instaura una relazione normativa che è diversa non solo dal modello del contratto (tipico della giustizia commutativa), ma anche dal modello del dono, almeno così come è stato definito da Marcel Mauss nel *Essai sur le don* del 1923-1924. [...] L'immagine delle Grazie mi sembra coerente con alcune delle nuove esigenze dell'epoca della globalizzazione e capace di produrre alcune indicazioni di intervento nel mondo oltre la bipolarità della correlazione universale-particolare”.

²⁶ Per un approfondimento giusfilosofico recente sui limiti delle assolutizzazioni ed estremizzazioni dell'individualismo si rinvia ad A. C. Amato Mangiameli, “Tra pensiero moderno e diritto. Oltre l'individualismo possessivo”, in L. Congiunti, A. Ndreca, G. Formica (a cura di), *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, Roma, Urbaniana University Press, 2017, pp. 101-113 e a M. N. Campagnoli, “Ragionando oltre l'individualismo. Appunti e riflessioni a partire da una lettura”, *Rivista di filosofia del diritto*, 8 (2019), 1, pp. 205-219.



condivisione che aggregano isole di eguaglianza nell’oceano multiforme delle diseguaglianze individuali.

Schiavone propone un nuovo umanesimo senza soggetto²⁷ legato alla fruizione di determinate risorse (penso ad esempio alla rete internet, alla conoscenza che essa rende accessibile, all’intelligenza artificiale,²⁸ ai beni dell’economia condivisa) nei cui confronti cadrebbero molte differenziazioni legata al genere, alla proprietà, alla provenienza geografica. Si avvale della recente riflessione giuridica sui beni comuni e ritiene che il mantenimento dei beni comuni²⁹ richieda lo sviluppo di un’economia dell’impersonale, che sia produttrice di valori d’uso e non di scambio.

Se è piuttosto facile seguire la ricostruzione storica del rapporto di eguaglianza in termini non personali quale è emerso all’inizio del pensiero giuridico occidentale, quando ancora la figura moderna dell’individuo non era affiorata, non è altrettanto facile, dopo che questa figura è emersa, ripensare un modello di eguaglianza impersonale. Eppure, credo anche chi come noi ha simpatia per tale figura della modernità e, in epistemologia delle scienze sociali, per l’individualismo metodologico, non debba restare indifferente alla proposta teoretica di Schiavone, per almeno due ragioni. In primo luogo, il nuovo paradigma ricercato da Schiavone non è chiamato a deporre l’elemento personale-individuale, ma ad affiancare ad esso un elemento impersonale-umanista; in secondo luogo, sono i fatti del mondo presente che mettono in crisi il paradigma moderno dell’eguaglianza e sollecitano nuovi strumenti teorici: si pensi alla globalizzazione, alla rete, alle applicazioni dell’intelligenza artificiale, alle molteplici forme di *sharing economy* (quando è vera *sharing economy*), ai diritti diffusi, che spettano non a singoli individui, ma a “generalità indistinte di esseri, attuali o potenziali”.³⁰

Forse potremmo chiederci se a questo punto stiamo ancora parlando di eguaglianza, o se invece questo mutamento di paradigma ci stia piuttosto suggerendo che oltre all’eguaglianza dobbiamo parlare di condivisione o comunanza e assegnare a tali

²⁷ Dichiarato è il richiamo all’umanesimo di Michel de Montaigne, il quale ricercava in sé “la forma intera dell’umana condizione” (M. de Montaigne, *Essais* [1588], trad. it. *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012, p. 1487).

²⁸ In tema di nuove tecnologie e di responsabilità, alcune questioni emergenti sulla soggettività sono trattate – anche in relazione a entità artificiali intelligenti e superintelligenti – in F. Faroldi, *Responsabilità e ragione. Contributo a una prospettiva riduzionista*, Napoli, Satura, 2020, in particolare pp. 150-167.

²⁹ F. Viola, “Beni comuni e bene comune”, *Diritto e Società* (2016), 3, pp. 381-398.

³⁰ V. Ferrari, *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 108.



idee quella funzione che prima era svolta dalla sola idea di eguaglianza. Ciò non toglie che, al di là di questa obiezione, la proposta teorica di Schiavone costituisca una sfida filosofica coraggiosa e meritevole di essere affrontata pienamente non solo per lo storico e per il giurista, ma anche per il teorico del diritto e della politica.

Stefano Colloca
Università di Pavia
stefano.colloca@unipv.it