

ALDO PETRUCCI

## PREFAZIONE

Grazie ad un finanziamento concesso dall'Università di Pisa nel quadro dei PRA 2016, è stato possibile ideare e realizzare il presente progetto di ricerca interdisciplinare dal significativo titolo *Pluralismo delle fonti e metamorfosi del diritto soggettivo nella storia della cultura giuridica*, incentrato appunto su di un complesso di problematiche attinenti alla nozione di diritto soggettivo.

Due le prospettive con cui esse sono state esaminate: quella storica e quella filosofica, ed i risultati si sono tradotti nei due volumi oggi pubblicati.

Obiettivo di fondo comune è stato quello di mettere in discussione la rappresentazione semplificata della nozione di diritto soggettivo, che, secondo una visione astratta, generale e metastorica, si potrebbe configurare come tale solo agli albori della modernità giuridica e solo nelle forme da questa ammesse.

Nell'ambito di ciascuna delle due prospettive ora ricordate, si sono svolti durante il 2016 specifici incontri e seminari in Italia ed all'estero, cui hanno preso parte i docenti pisani coinvolti nel progetto di ricerca ed eminenti colleghi stranieri, con dibattiti condotti anche alla presenza di studenti e dottorandi.

Momento culminante e conclusivo, dove si sono confrontate le due prospettive, è stato il Convegno organizzato presso l'Università di Pisa il 27 e 28 giugno 2016, imperniato principalmente sul tema delle scelte di fine vita e dell'iscrizione dei relativi diritti. Esso, infatti, rappresenta uno straordinario banco di prova non solo perché nel dibattito contemporaneo l'indisponibilità del diritto alla vita viene troppo spesso fatta valere per escludere che il suo titolare possa in effetti esercitarlo, ma anche perché implica l'entrata in gioco di diritti che, per essere davvero tali, debbono iscriversi in un contesto normativo idoneo a definire un "perimetro di obblighi" più o meno specifici, entro i quali le possibilità del soggetto possono acquisire una rilevanza più propriamente giuridica.

Per un'illustrazione generale dei precipui risultati scientifici raggiunti si rimanda alla presentazione redatta dai curatori e posta in apertura di ciascun volume.

Concludo, nella mia veste di responsabile scientifico del progetto, con un vivo e sentito ringraziamento a tutti i partecipanti alla ricerca, le cui sinergie hanno permesso di realizzare l'odierna pubblicazione, che, in piena serenità, mi sento di sottoporre ora all'attenzione del mondo accademico.

Pisa, novembre 2016

## INTRODUZIONE

Il 27 e il 28 giugno 2016 si sono incontrati a Pisa storici e filosofi del diritto di tre università europee per riflettere su alcune fra le più accreditate genealogie concettuali del diritto soggettivo e sui paradigmi teorici che esse sottendono, con riferimento specifico alla questione delle scelte di fine vita. In questo volume sono raccolti contributi elaborati a partire dalle relazioni e dagli interventi che sono stati presentati in quella sede.

Alla prefazione di Aldo Petrucci, che ha diretto il progetto di ricerca, e a questa breve introduzione fa seguito un prologo di Franco Bonsignori, in cui si trae spunto da una storia dell'antico Egitto – e da storie assai simili tratte dalla letteratura moderna – per delineare provocatoriamente i tratti di un'idea transculturale e metastorica di diritto soggettivo. Il contributo di Francisco Javier Ansuátegui Roig si sofferma sui nessi problematici che intercorrono fra “diritti soggettivi” e “diritti fondamentali”, per poi concludere che la scelta di ascrivere o meno il diritto di morire dignitosamente dipende dalla «maggiore o minore serietà con cui prendiamo l'autonomia individuale». Tommaso Greco analizza in modo problematico il rapporto tra dolore e diritto, al fine di evidenziare la difficoltà di procedere a una tipizzazione delle situazioni giuridicamente rilevanti e la ineluttabilità di scelte responsabili. Lorenzo Milazzo si chiede quale genere di “diritto di morire” possa discendere non problematicamente dall'assunto liberale secondo il quale all'ordinamento giuridico spetterebbe il compito di assicurare a ciascuno la possibilità di vivere la propria vita e di portarla a termine in base ai propri valori.

Muovendo da un'indagine sul concetto di “natura umana”, Ilario Belloni ne analizza le implicazioni in termini di diritti – con particolare riguardo al diritto *alla vita e sulla vita* – in un percorso orientato alla ricerca di valide alternative teoriche rispetto alle tradizioni di pensiero consolidate nella filosofia occidentale. Il saggio di Chiara Magneschi offre una rilettura delle genealogie del diritto soggettivo alla luce del dibattito sulla povertà francescana e delle *novità* da questo apportate in tema di diritti “vitali”, anche in relazione alla rinuncia agli stessi e al dovere di sussistenza. Nel contributo di Giorgio Ridolfi viene ricostruito il dibattito sulle scelte di fine vita attualmente in corso in Germania e richiamata l'attenzione sulle tesi e gli argomenti di quanti hanno avanzato riserve riguardo all'opportu-

nità di attribuire all'individuo il diritto di decidere il tempo e i modi della propria morte. Michele Zezza si concentra sulla "crisi" del "soggetto dei diritti" negli Stati costituzionali contemporanei, affrontando la questione del fine vita (e più in particolare dell'eutanasia) in relazione ai fondamenti filosofico-antropologici dei diritti di prima generazione.

L'intervento di Eugenio Ripepe, che chiude il volume, evidenzia i limiti di ogni speculazione teorica che non tragga dalla storia il proprio oggetto e sottolinea come la piena assunzione della centralità del valore dell'autonomia debba comportare l'incondizionato rispetto delle decisioni di ciascuno riguardo alla fine della propria vita e l'irrilevanza di qualunque altrui valutazione sulla sua qualità.

*I curatori*

## *Prologo*

FRANCO BONSIGNORI

### “L'OASITA ELOQUENTE”: UNA STORIA ANTICA DI DIRITTI (UMANI?)

Ci è giunto, in manoscritti databili al Primo Periodo Intermedio o al Medio Regno dell'antica storia d'Egitto, un racconto di quei tempi lontani: una vicenda intrigante e piacevole su cui vale la pena di riflettere<sup>1</sup>. Diamone i tratti essenziali.

#### I

Si narra di un uomo di nome Khuenanpu, abitante in un'oasi chiamata “Oasi del Sale”. Prospero e onesto coltivatore, egli pensa d'andare nella capitale Herakleopolis per vendervi i suoi prodotti. Così parla alla moglie:

«Ecco, io scenderò in Egitto per riportarne cibo per i miei figli. Va', dunque, e misurami l'orzo che è nel granaio, quello che resta [dall'anno passato]». Essa gli misurò [ventisei] staia d'orzo e disse questo oasita a sua moglie: «Tieni, [ci saranno] per te venti staia d'orzo per il nutrimento tuo e dei tuoi figli. Con le altre sei staia d'orzo, fammi dunque pane e birra per ogni giorno in cui [sarò in viaggio]».

Caricati degli asini di varie cose – piante, animali, oggetti, ecc. –, Khuenanpu si mette in cammino verso la città. Giunto nel territorio di Per-fifi, a nord di Medeni, deve passare per uno stretto viottolo su cui sta un uomo di nome Nemtinekhet, dipendente del grande Intendente locale Rensi figlio di Meru. Questi medita di derubarlo e lo fa mediante trappole e inganni. Così, l'Oasita perde di colpo asini e beni e resta senza più niente, solo e

---

<sup>1</sup> Cfr., in merito, E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Torino, 2007, p. 147 ss. La vicenda è presumibilmente immaginaria, ma poco conta: così pensa e sente il mondo egizio.

lontano dalla città. Per dieci giorni s'aggira nei paraggi supplicando il ladro di restituirgli il suo, ma invano; viene anzi trattato con crudeltà e protervia:

Allora questo oasita si mise a piangere molto forte per il male che gli era stato fatto. Disse questo Nemptekheth: «Non alzar la voce, oasita, perché sei sulla via per il paese del Signore del Silenzio». Disse questo oasita: «Mi batti, mi rubi i miei beni, e inoltre mi levi dalla bocca il lamento? O Signore del Silenzio, rendimi le mie cose, e non implorerò gridando la tua protezione».

Il Signore del Silenzio, che è il dio Osiris, resta appunto in silenzio e non si fa vivo. Allora l'Oasita cambia strategia: va a Herakleopolis e si presenta all'Intendente Rensi per informarlo dell'accaduto. Costui, sentiti i notabili che sminuiscono il fatto – insomma, è un conflitto fra poveri diavoli –, non sa che pesci prendere e non risponde: con evidenza il dio fa scuola a quei livelli! Ma l'Oasita è assai meno rozzo di quanto sembri. Infatti, non si rassegna al trattamento e reagisce; torna da Rensi con una supplica in grande stile, piena di lodi e appelli alla bontà:

«Possa io farti in questo paese un nome secondo ogni buona legge, o direttore privo di rapacità, o grande uomo esente da meschinità! Tu che annienti la menzogna, che fai esistere la giustizia, vieni alla voce di chi ti chiama! Io parlo, perché tu mi ascolti: compi la giustizia, o lodato che i lodati lodano! Allontana la mia miseria, perché, vedi, io sono carico di pena e son debole per ciò».

Un'eloquenza notevole, del tutto inattesa in un uomo dell'oasi! Rensi è colpito e va subito dal Faraone, che all'epoca è Nebkaura-Kheti III. Questi a sua volta s'incuriosisce e, nel gusto egizio per l'oratoria e la retorica, invita Rensi a reggere il gioco e a non rispondere mettendo a prova l'uomo; intanto però sostenterà in segreto lui e la sua famiglia con provviste e cibi. La reazione dell'Oasita non si fa attendere: sorpreso per la mancata giustizia, riparte con una serie di suppliche alla volta dell'Intendente. Prima la prende alla larga. Offerte le solite lodi di rito, lascia filtrare un lieve disappunto:

«O grande intendente, mio signore, grande dei grandi, ricco dei ricchi, uno che è grande per i suoi grandi, che è ricco per i suoi ricchi! Timone del cielo, trave della terra, filo a piombo che porta il peso! O timone non deviare, trave non piegare, filo a piombo non oscillare! Un grande signore si impossessa forse di ciò che non ha padrone, e depreda un uomo isolato? (...) Muore un mortale insieme alla sua famiglia: sarai tu un uomo eterno?»

L'Intendente mangia la foglia e ribatte:

«È più importante per te quello che è dentro nel cuore, che [il rischio] d'esser preso da un mio servitore?»

Allora l’Oasita diviene più esplicito:

«Quando il misuratore dei mucchi di grano froda a suo vantaggio, quando chi riempie [i granai] per un altro, lo truffa, quando chi dev’essere guida [nella via] verso la legge comanda il furto, chi si opporrà allora alla perversità? Colui che deve cacciar l’iniquità, devia. L’uno vuol sembrare equo, mentre va per vie tortuose; l’altro approva [apertamente] il malfattore. Non ci trovi qualcosa per te?».

Che abilità! Chi vuol intendere intenda, e senza mettersi troppo a rischio: contadino cervello fino! Addirittura, più avanti ha una vera arguzia giuridico-morale:

«La violenza è propria di chi è in bisogno, il furto è proprio di chi non ha niente. Il rubare di chi è in strettezze, – è un’azione cattiva per chi non ha bisogno, – non gli si deve porre a biasimo l’averlo cercato».

Un ribaltamento del *ius*, dunque, una morale di poveri che vuol farsi legge! Ma cautamente egli non va oltre e ribadisce fiducia nelle virtù dell’altro; blandizie, insomma, poiché ai grandi piace esser lodati:

«Cos’è [che voglio]? Sii un luogo di rifugio, fa’ tranquilla la tua riva, perché il tuo paese è infestato dai coccodrilli; sia giusta la tua lingua, non far errori: un suo membro [la lingua], è il verme-*ciamu* dell’uomo [= la sua rovina]. (...) Tu che conosci le cose di tutti gli uomini, sarai nell’ignoranza del mio affare? Tu che cacci ogni mancanza d’acqua, io ho una strada perché sono senza battello! Tu che porti a riva chi annega, che salvi il naufrago, io son gettato presso di te!».

Ma, ahimè, il silenzio dell’Intendente dura, inflessibile. E allora, l’Oasita comincia a perder le staffe e il linguaggio s’accende. Alla fine, lasciato ogni ritegno egli sbotta:

«La tua lingua è il piombo, il tuo cuore è il peso, le tue labbra sono i suoi [della bilancia] bracci. Se ti veli la faccia contro l’arrogante, chi si opporrà alla bassezza? (...) Tu sei un traghettatore che traghetta chi ha il prezzo del passaggio, sei un giusto, la cui giustizia è spezzata. (...) Sei un pastore [che non sa allontanare] il male [al suo gregge]: tu non hai contato [le tue bestie]: così subirai perdite da parte del coccodrillo vorace, essendo ogni rifugio lontano dal centro abitato di tutto il paese. Tu che devi ascoltare, non ascolti: perché non ascolti?».

Accidenti, questo vuol dire parlar chiaro! C’è stato un arbitrio e nessuno fa nulla, intanto che il ladro si gode asini e beni! Ma l’Intendente ancora non cede e resiste (immaginiamo quanto si stia divertendo ...). Anzi, alza la posta, mandando due guardie a frustare l’Oasita per le offese. A questo punto, una persona sensata rinunciarebbe, già paga – visti i tempi – d’aver salva la pelle.

Ma non così il nostro uomo: avvezzo alla dura vita dell'oasi egli vuole il suo e non se lo fa prendere senza lottare. Così, torna all'attacco e alza lui pure il tono dello scontro. Adesso, a fronte delle umiliazioni subite, inizia a parlare in termini più solenni, insistendo sull'idea universale di giustizia:

«colui che deve far le parti, è un ladro; chi deve consolare è causa di sofferenza; chi deve riconciliare è causa di pena. Il frodatore inganna il giusto, e quaranta compie e uno manca. Sorga la giustizia! (...) La legge è rovinata, la regola è infranta: non c'è misero che viva, egli è derubato, non è onorata la giustizia. (...) Parla della giustizia, compi la giustizia, perché è importante, è grande, è durevole; se si riesce a scoprirla, conduce alla condizione di *imakhu*».

E certo, quanto accaduto non lo spaventa. Non pensino che egli abbia timore e implori pietà: è un uomo giusto, non teme nessuno e chiede soltanto rispetto. Ripete così l'instancabile perorazione, ormai priva del tutto di reticenze. Fallito l'ascolto umano, c'è un'ultima istanza a cui affidarsi: andrà a denunciare il sopruso agli dei:

«Non la paura di te ha fatto che io ti supplichi. Tu non conosci il mio cuore, [quello di] un silenzioso che si gira indietro per farti dei rimproveri, che non ha paura di colui al quale espone le sue lagnanze, che non porterà a te suo fratello dalla strada. (...) Tu sei rapace e non è da te; tu rubi e non ti è utile, tu che dovresti fare che un uomo si levi per un'azione veramente buona. (...) I funzionari ti danno, e tu prendi ancora; sei forse un ladro? (...) Ecco, io ti supplico, e tu non vi dai ascolto: andrò a supplicare contro di te presso Anubi»<sup>2</sup>.

A questo punto, la misura è colma e il gioco può degenerare. Rensi allora si ferma. Fa chiamare l'Oasita e lo rassicura; gli mostra che le sue suppliche sono state trascritte e prese in considerazione. Va poi dal Faraone col resoconto dei fatti e questi, deliziato – «furono piacevoli al suo cuore più di ogni cosa di tutta quanta questa terra» – gli dà mano libera per chiudere il caso. Allora Rensi arresta il ladro, fa un inventario dei suoi beni e li consegna, insieme al furfante reso schiavo, all'Oasita. Una bella e generosa rivalsa: giustizia è fatta! Khuenanpu può essere soddisfatto; eppure – che tempra! – non manca di dare un ultimo colpo di coda:

Disse il grande intendente Rensi figlio di Meru: «Non temere, oasita. Ti si viene incontro per tenerti con me». Allora questo oasita disse: «Per la mia faccia, devo mangiare il tuo pane e bere la tua birra per l'eternità?».

<sup>2</sup> Il dio Anubi è infatti il suo protettore: Khuenanpu significa appunto "Il protetto di Anubi": cfr. N. GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, trad. it. di G. Scandone Matthiae, Roma-Bari, 2016, p. 196.

## II

1. Tale storia, davvero gustosa e ricca di spunti, richiama alla mente due altre storie simili e più tarde. La prima è la vicenda biblica descritta nel “Libro di Giobbe”<sup>3</sup>:

C’era una volta un grande servo di Dio, chiamato Giobbe, che viveva ricco e felice. Dio permise a Satana di tentarlo per vedere se fosse rimasto fedele anche nella cattiva sorte. Colpito prima nei beni e nei figli, Giobbe accetta che Dio si riprenda quel che gli aveva dato. Colpito nella sua stessa carne da una malattia ripugnante e dolorosa, Giobbe rimane sottomesso e respinge la moglie che gli consiglia di maledire Dio. Allora, tre suoi amici, Elifaz, Bildad e Zofar vengono a compiangere. (...) Tutti e tre (...) difendono la tesi tradizionale della retribuzione terrena: se Giobbe soffre, vuol dire che ha peccato; e se anche può sembrar giusto ai propri occhi, non così appare agli occhi di Dio.

Ma Giobbe non lo accetta e afferma, in conflitto profondo e drammatico fra coscienza e fede, la sua innocenza:

Giobbe contrappone la propria esperienza dolorosa e le ingiustizie di cui il mondo è pieno. Vi ritorna sopra instancabilmente e instancabilmente si scontra con il mistero di un Dio *giusto* che affligge il *giusto*. Non fa un passo innanzi, si dibatte nella notte. Nella sua condizione di turbamento morale, il grido di rivolta si alterna a espressioni di sottomissione, come crisi e pause di respiro si avvicendano nella sua sofferenza fisica. Questo movimento alternato raggiunge due punte massime: l’atto di fede (...) e la protesta finale di innocenza (...).

A questo punto, lo stesso Jahve si muove e esce allo scoperto:

“di mezzo al turbine”, cioè nello scenario delle antiche teofanie, risponde a Giobbe. O piuttosto rifiuta di dargli risposta, perché l’uomo non ha diritto di mettere sotto inchiesta Dio, l’infinitamente sapiente e l’onnipotente; e Giobbe riconosce di aver parlato da insipiente (...). Il libro si conclude con un epilogo in prosa: Jahve rimprovera gli interlocutori di Giobbe e restituisce a quest’ultimo i figli e le figlie e i beni raddoppiati (...).

2. Come vediamo, torna lo schema di cui in precedenza: qui pure un uomo innocente subisce un esperimento ordito a alto livello sulla sua testa. Ma certo, ci sono anche differenze. Innanzitutto, nel contesto scenico. Prima siamo fra uomini – l’Oasita, il funzionario, il Faraone –, ora siamo fra dei, nel Pantheon divino; l’uno è un dramma in terra, una mera vicenda

---

<sup>3</sup> Cfr. *Il libro di Giobbe*, in *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. Vattioni, Bologna, 1985.

umana, l'altro un dramma in cielo, un mistero del *sacrum*. In secondo luogo, nel tema del contendere. Qui s'affronta un'ardua questione teologica: il potere di Dio sul creato. La sfida reale è infatti fra Dio e Satana e non fra Dio e Giobbe, semplice pietra di paragone su cui testare, mettendola a fuoco, la tempra del forgiatore. E è un vero scontro tra dei, come molti ne offre il mondo antico: poiché accogliendo l'invito Dio innalza – senza volerlo e forse saperlo – il figlio reietto al suo stesso livello! Scontro che assume poi un aspetto “morale” nell'atto in cui mette l'uomo davanti al micidiale problema dell'alternativa Bene-Male. Il caso egizio è invece ben altro. Lì si discute di cose più “basse”, del tutto utili e pratiche – un furto, un'offesa, la restituzione del maltolto, ecc. –. C'è pure un'istanza morale, però concreta, profana, legata alla miseria del vivere: principalmente un'idea della “regola” e del suo rispetto per la vita relazionale; in altre parole, una dimensione strettamente giuridico-politica, che assorbe quella morale e la fa sua: non a caso, quando l'Oasita innalza il livello dello scontro usa proprio l'immagine etica attigua al diritto e al potere, quella di “giustizia”. E alla fine, ciò spiega anche il tono diverso nell'andamento del dramma. Da un lato, un clima d'alta tragedia: un pover'uomo massacrato nella carne e nello spirito, un dio che s'aggira offeso e irato; urla di pena, il fuoco in scena – non subisce Dio stesso la seduzione diabolica? –, veri tormenti infernali. Quanto meno grave invece il clima egizio! Ci sono certo inganni e percosse di cui l'Oasita avrebbe volentieri fatto a meno, ma più come un gioco, una prova d'arguzia intellettuale, anche mite nelle intenzioni. La violenza fisica quasi non esiste – qualche frustata, s'immagina non troppo forte –; tutto si muove su un piano più che altro verbale: gli sfoghi dell'appellante, i silenzi dell'autorità che pesano come parole. Non manca un qualche sadismo nell'uso dell'Oasita ai propri scopi, un cinismo di uomini colti che sperimentano sulla pelle altrui; ma in fondo egli perde ben poco, senza contare poi che è nutrito e protetto con la famiglia. Insomma, oltre un po' d'ansia e rabbia lo spirito e il corpo non sono troppo feriti e dall'alto non cadono fulmini; anzi, s'avverte dietro le quinte il sorriso benevolo delle autorità, l'incuriosita attesa per la novità della prova. Conta non poco qui, alla fine, la distanza dei mondi: la “serietà” dell'antico carattere ebraico nel rapporto drammatico col divino, ricco d'esaltazione ma anche di colpa e punizione, e la “leggerezza” del carattere egizio, frutto di un'evoluzione ormai millenaria che molto ha già visto e risolto.

Al di là delle differenze, però, un punto accomuna senz'altro le due storie, e è quello che conta. Chi esce infatti vincente, nell'una e nell'altra? Indubbiamente, l'uomo perseguitato! Giobbe rivela di sé cose preziose che non appaiono in Jahve e nel seduttore. Innanzitutto, un senso di dignità e coerenza: conscio del suo valore egli l'afferma fino all'estremo e mantiene la devozione su cui esso si basa. Poi, un senso del limite. La difesa di

Giobbe è dignitosa ma non orgogliosa: quando Jahve impone l'assolutezza divina l'uomo l'accoglie e piega la testa. E la percezione del limite indica un'evoluzione della coscienza cognitiva e morale: vuol dire vedere l'altro, distinguersi da lui e assumersi la responsabilità di se stessi. Nulla di ciò sembra fare invece Jahve. Appare degno di sé un dio onnipotente che accetta di mettere a prova sulla creatura la sua onnipotenza? E ha un senso del limite? Poiché esprime l'Essere niente lo frena: coincide interamente col Tutto, è Verità e Giustizia per principio e tale sarà ogni cosa che compia. Una vera fuga nell'illimitato e nell'assoluto dunque: ben altro, ad esempio, rispetto agli dei greci di fronte al Fato. Non ha perciò una grande statura cognitiva e morale questo dio ebraico: Giobbe lo supera su ognuno di tali profili<sup>4</sup>. E, in fondo, lo stesso può dirsi per l'Oasita e i suoi persecutori. Un uomo onesto lotta per vivere, per bisogni concreti e impellenti, con un carattere energico e un'intelligenza viva e arguta che non s'umilia e non si fa intimidire. Come non apprezzare la sua stupenda protervia, opposta al potere faccia a faccia! E a fronte, due raffinati e nutriti intellettuali i quali, per noia o semplice curiosità, gli fanno passare il quarto d'ora più brutto della sua vita. Neppure essi hanno quindi una grande statura morale, e non certo dovuta all'arretratezza dei tempi: siamo in un mondo ove ormai la cura per l'uomo, senza differenze, è un impegno primario del Re<sup>5</sup>! Anche l'Oasita perciò si distingue e spicca sotto ogni profilo concreto e morale. E infatti, gli antagonisti sbiadiscono in scena mentre, sbalzata a netti colori da vera immagine egizia, resta la bella figura del lottatore fiero e tenace, a cui il reale aderisce pieno e sincero come si deve.

3. Un'altra storia simile a quella dell'Oasita viene da un testo teatrale di William Shakespeare, “Il mercante di Venezia”<sup>6</sup>. Un gentiluomo veneziano, Antonio, ha avuto in prestito una somma di denaro da un ricco ebreo, Shylock, il quale ha fatto inserire nel contratto una clausola per cui se l'impegno non è soddisfatto potrà tagliare a sua scelta una libbra di carne dal corpo del debitore. Succede che Antonio si trovi nell'imprevista difficoltà a adempiere. S'apre allora una causa davanti alla Corte

---

<sup>4</sup> Per un giudizio del genere sulla vicenda di Giobbe, cfr. C. G. JUNG, *Risposta a Giobbe*, in C.G. JUNG, *Opere*, vol. 11, trad. it. di A. Vig, Torino, 1981.

<sup>5</sup> Dice un testo sapienziale del Primo Periodo Intermedio, e quindi contemporaneo al racconto sull'Oasita: «Ben curati sono gli uomini, / il bestiame di dio. / (...) Ha creato per loro chi è sovrano [già] nell'uovo, / come sostenitore per sostenere la schiena del debole» (*L'Insegnamento per Merikara*, in E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, cit., p. 100).

<sup>6</sup> Cfr. W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, in W. SHAKESPEARE, *Tutte le opere*, a cura e con Introduzione di M. PRAZ, trad. it. di C. Linati, Firenze, 1965.

di Giustizia del Doge, poiché l'ebreo non sente ragioni malgrado ogni sforzo, benevolo e non, per convincerlo: egli chiede la libbra di carne secondo quanto dovuto:

«La libbra di carne che io pretendo da lui è stata comprata a caro prezzo: è mia e voglio averla. Se voi me la negate, onta alla vostra legge! Le leggi di Venezia non hanno più forza. Io sto qui per attendere la vostra sentenza. Rispondetemi: l'avrò?».

L'esito è inevitabile: il diritto della città conta più del valore di un singolo e va rispettato. Così Antonio accetta il martirio, Shylock affila il coltello e, con orrore di tutti, s'appresta a agire proprio all'altezza del cuore. Ma ecco – l'astuzia della politica non ha fine – giunge un (falso) dottore in legge chiamato quale ultima *chance* a dirimere il caso. E egli – anzi ella, essendo una donna travestita – pronuncia la sentenza:

«Ebbene, questa obbligazione è scaduta, e in forza di essa l'ebreo può legalmente reclamare una libbra di carne, da tagliarsi da lui proprio vicino al cuore del mercante. (...) Aspetta un momento; c'è qualcos'altro. Questa obbligazione non ti dà neppure un stilla di sangue. Le precise parole sono: "una libbra di carne". Attienti dunque ad essa e prenditi la tua libbra di carne; ma se nel tagliarla tu versi una sola goccia di sangue cristiano, le tue terre e i tuoi beni sono, in forza delle leggi di Venezia, confiscati a favore dello Stato di Venezia. (...) Perciò preparati a tagliare la carne. Non versar sangue e non tagliare né più né meno di un'esatta libbra di carne. Se ne tagli più o meno di una libbra esatta (...) tu muori e i tuoi beni sono confiscati».

Finezze dello *strictum ius* e del letteralismo ermeneutico! L'ebreo è sconfitto: perde la causa insieme all'onore e a larga parte dei beni, con soddisfazione dei Veneziani che ricompongono l'ordine e i propri interessi.

4. La somiglianza fra le due storie risiede qui nella tenacia inflessibile con cui i protagonisti – l'Oasita e Shylock – difendono il loro diritto. Niente li ferma: nessun silenzio, argomento, timore; sopra ogni cosa vale il dovuto e tanto dev'essere reso. Un grande giurista del secolo XIX, Rudolf von Jhering, leggendo di Shylock è colpito da ciò e ne trae un'idea originale sulla sua figura<sup>7</sup>. Poiché il diritto regge alla base la vita sociale, l'affermazione di esso s'impone come un dovere: e questo appunto fa Shylock. Di conseguenza, nel sostenere a oltranza il proprio diritto egli non compie atto ignobile bensì onora e tutela il diritto di tutti, pure dei Veneziani che

<sup>7</sup> Cfr. R. VON JHERING, *La lotta per il diritto*, in R. VON JHERING, *La lotta per il diritto e altri saggi*, trad. it. e Presentazione di R. Racinaro, Milano, 1989.

l’accusano<sup>8</sup>. Anziché un avido ebreo senza pietà, perciò, va considerato un alfiere virtuoso del valore giuridico. Opinione senz’altro insolita e sconcertante, assai alternativa rispetto al sentire comune!

Ma la somiglianza anche qui non va esagerata; esistono infatti differenze notevoli. Radicalmente diversa è la motivazione profonda delle azioni. Shylock risponde a una volontà di vendetta e rivalsa sociale: e forse anche a ragione, considerando i soprusi che avrà subito nel tempo. Rifiuta cospicui risarcimenti, sacrifica il suo stesso interesse – pensiamo a quanto ami il denaro – per un più cupo e oscuro bisogno. È quindi un soggetto che odia, che vuol far del male, punire, umiliare; in fondo, è un personaggio “tragico”, e tragicamente finisce appunto il tutto. Ben altro appare invece l’Oasita. Egli chiede soltanto la restituzione del proprio, frutto di fatica e mezzo per vivere. È un onest’uomo che ha fatto fin qui il suo lavoro, nel ruolo assegnato, senza volontà di riscatto, ruota di un meccanismo ben ordinato e condotto. Non odia e non vuol nuocere – forse un po’ al ladro, troppo maligno –; ha poche astuzie e un intento semplice e chiaro, volto a sani valori e fiducioso nelle autorità che prima o poi capiranno – altrimenti c’è sempre l’appello al Cielo! –. Nessun empito tragico o altisonante segna perciò la storia: semmai, pur nell’indubbia asprezza, uno spirito lieve di commedia. E tale differenza investe anche la relazione dei personaggi col diritto. Shylock non s’interessa davvero al diritto, perfino neppure al proprio; non parla di giustizia, se non di quella corporea e sanguigna di un risarcimento vendicativo; se esalta le leggi della città la fa non per se stesse ma quale mezzo al fine. L’Oasita ha invece un atteggiamento diverso. Sa che ogni reato rompe il contesto sociale mettendolo a rischio e di ciò parla in termini di giustizia. Pur sempre mirando al particolare non perde il senso del generale, ben consapevole – nella sua saggezza contadina – che la tutela di sé non basta a una vita degna e vale soltanto in un quadro di condivisione e dovere: l’ordine appunto del *ius*, a cui richiama assiduamente le autorità neghittose. Ha quindi una relazione profonda, forte e sincera col diritto; è insomma una figura squisitamente “giuridica”, un vero “figlio del *ius*”, degno di tempi nuovi e più evoluti<sup>9</sup>. Senza alcun dubbio, se Jhering avesse saputo della sua storia avrebbe scelto lui, e non Shylock, a paradigma delle proprie idee!

---

<sup>8</sup> «la resistenza contro una violazione del diritto, che, per il modo in cui viene intrapresa porta in sé il carattere di un *disprezzo* del diritto medesimo, di un’*offesa* personale, è un *dovere*. Tale resistenza è un dovere del soggetto del diritto *verso se stesso*: poiché è un comandamento dell’autoconservazione morale; è un dovere *verso la comunità*, poiché è necessaria affinché il diritto si realizzi» (*ibidem*, p. 101).

<sup>9</sup> Parlando di differenze fra le due figure, verrebbe da dire qualcosa anche sul piano morale; ma prescindiamo qui da ogni giudizio in merito: come giudicare alla fine l’ebreo Shylock, carico del millenario dolore della sua gente?