

Dal privato alla privacy. Riflessioni su Constant tra Cicerone e l'Unione Europea

L'interesse verso la sfera privata – con il riconoscimento degli spazi entro cui essa si esprime e delle sue modalità di tutela – è ritornato al centro del dibattito pubblico con l'entrata in vigore, dal 25 maggio 2018, del nuovo Regolamento Europeo in materia di Protezione dei Dati Personali (GDPR). Il recente scandalo di Cambridge Analytics, una società di consulenza e web-marketing indagata per aver sottratto a Facebook un'enorme quantità di dati, ha rilanciato l'urgenza di accogliere importanti novità in difesa del diritto alla privacy online: regole più chiare su informativa e consenso, un Responsabile della protezione dei dati nelle aziende e negli enti pubblici, nuovi limiti al trattamento automatizzato dei dati personali e sanzioni rigorose in caso di violazione. Intanto la riflessione su questi temi era ampiamente maturata nel dibattito contemporaneo: un volume profetico del 1995 a cura di Wim B. H. J. van de Donk, I. Th. M. Snellen e Pieter W. Tops, *Orwell in Athens. A Perspective on Informatization and Democracy*, denunciava il potere di controllo della Rete sui cittadini, mentre nel 2012 un contributo di Philippe Aigrain, *Sharing: Culture and the Economy in The Internet Age*, ribaltava la prospettiva, riabilitando la condivisione di file online contro certi abusi della proprietà intellettuale.

Tra i contributi pubblicati in Italia va citato un volume di Stefano Rodotà del 2014, *Il mondo nella rete. Quali i diritti, quali i vincoli*, che riprende un titolo del 2012 dello stesso autore, *Il diritto di avere diritti*, che ha ricevuto eco internazionale; secondo il noto giurista italiano la 'rivoluzione elettronica' ha trasformato la nozione di privato, «divenuta sempre più intensamente luogo di scambi, di condivisione di dati personali, di informazioni la cui circolazione non riguarda più soltanto quelle in uscita, di cui altri possono appropriarsi o venire a conoscenza», ma anche quelle «in entrata, con le quali altri invadono quella sfera, in forme sempre più massicce e indesiderate, e così la modificano continuamente».

Questa visione così lungimirante ha prefigurato tante delle nuove sfide contemporanee: il controllo sui propri dati online, la difesa dell'identità personale da algoritmi digitali che hanno creato nuove gerarchie sociali, il diritto all'oblio e alla non tracciabilità (purché non diventi un limite al diritto all'informazione) e, infine, la nascita di un *Internet Bill of Rights* a sostegno di garanzie costituzionali per la persona in Rete.

La rigorosa disamina di Rodotà si è nutrita del confronto con i capisaldi del

costituzionalismo moderno, come il principio di inviolabilità personale sancito dall'*Habeas Corpus Act* del XVII secolo e oggi superato dal diritto alla protezione dei dati personali (una sorta di *habeas data*, sancito dall'art. 8 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea); al contempo il giurista è risalito – come è inevitabile – ai paradigmi della storia antica, ricollegando l'orizzonte originario di Internet, ovvero il modello del villaggio globale e di una grande piazza virtuale, al mito fondativo della democrazia: l'agorà di Atene¹.

Un paragone così ambizioso ha, di fatto, denunciato l'illusione di proiettare l'antica democrazia diretta su Internet, ponendo il problema della «pervasività delle reti sociali nel passaggio dal Web 1.0 al Web 2.0», laddove «a un'espansione dei diritti nella sfera pubblica è stata contrapposta una loro riduzione nella sfera privata»². L'illusione di partecipare ai processi decisionali collettivi con un click dalle proprie case – che ha peraltro favorito l'ascesa parlamentare di movimenti dal basso – ha determinato come contropartita l'assalto delle nuove tecnologie alla libertà individuale³.

Proprio un argomento di così vivo interesse rende opportuno riallargare la riflessione sul privato, ripartendo dal mondo antico come interlocutore privilegiato ma con le dovute cautele e senza inciampare in forzose attualizzazioni.

Può risultare, quindi, ancora utile ritornare ad un classico in materia di comparazioni tra antico e moderno: il *Discours de la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, pronunciato nel febbraio del 1819, all'Athénée Royal di Parigi, dal padre del costituzionalismo liberale moderno Benjamin Constant⁴.

Nonostante si confermi una pietra miliare nella storia della storiografia moderna, il *Discours* va pur sempre considerato il prodotto di un 'non specialista' del mondo antico che aveva una formazione politica e filosofica; pertanto il suo utilizzo delle categorie di antico e moderno va affrancato da riletture fuorvianti, come anche da strumentalizzazioni ideologiche⁵. La critica marxista, ad

¹ S. Rodotà, *Il mondo nella rete. Quali i diritti, quali i vincoli*, Roma-Bari 2014, 6, 28-32.

² Rodotà, *Il mondo nella rete* cit. 7.

³ Rodotà, *Il mondo nella rete* cit. 44-45.

⁴ Per un profilo biografico di Constant vd. S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven-London 1984, 41-74. Cfr. S. De Luca 2002, *Benjamin Constant teorico della modernità politica*, in *Bollettino telematico di filosofia politica* 2002 (<http://bfsp.unipi.it/constbib/index.html>), L. M. Bassani (a c. di), B. Constant, *Conquista e usurpazione*, Torino 2009 (= Hanovre 1814), 10-16.

⁵ Sul fatto che non si possa negare il valore del *Discours* in sé, trattandosi di un modello irrinunciabile sul piano della riflessione storica, mentre occorre prestare attenzione alla sua serrata strumentalizzazione ideologica nel corso del Novecento, vd. G. Sciara, *Recenti studi sul pensiero politico di Benjamin Constant*, in *Storia e politica* 2.3, 2010, 630-652. Cfr. L. Ferry, A. Renaut, *Philosophie politique, 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris 1985, *passim*.

esempio, ha tacciato Constant di conservatorismo borghese, mentre a destra ha ricevuto un'interpretazione ultraliberale e privatista, ispirata dal saggio di Isaiah Berlin, in chiave hobbesiana, *Two Concepts of Liberty* (in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, 118-172). Berlin ha introdotto una nuova dicotomia tra libertà negativa (= libertà dei moderni), intesa come indipendenza dalle costrizioni statali nella sfera privata, e libertà positiva (= libertà degli antichi), ovvero una libertà politica che coniuga la piena padronanza di se stessi e la partecipazione. La libertà positiva, però, sotto l'influenza di Rousseau, Kant e Hegel, è stata distorta per legittimare deplorabili abusi, dal momento che il concetto di autocontrollo del singolo si è trasformato in quello di autodeterminazione collettiva dando così il via ai totalitarismi. Constant è stato, da allora, etichettato a lungo come un lungimirante difensore dei piaceri privati e delle varie forme di libertà individuale dalle ingerenze della libertà politica.

Occorrerà, pertanto, affrancarlo da una sua percezione a lungo condivisa e solo recentemente rivalutata: quella di detrattore assoluto della libertà degli antichi. È bene, infatti, premettere che il *Discours* assomiglia a un gioco di specchi per le sottili deformazioni attuate dal suo autore: dietro assunti che sembrano categorici ad una prima lettura, o sentenze che parrebbero definitive, si nascondono svariate eccezioni e precisazioni. Così, pur nell'enfasi posta sulla libertà dei moderni («Diffidiamo dunque, Signori, di questa ammirazione per certe reminiscenze antiche. Poiché viviamo nei tempi moderni, voglio la libertà che conviene ai tempi moderni»⁶), Constant rifugge dal demonizzare la libertà degli antichi; se in un altro suo Discorso, *Lo spirito di conquista e l'usurpazione nei loro rapporti con la civiltà europea* del 1813, aveva anticipato che «vi sono cose possibili in una data epoca e non lo sono più in un'altra» e che «questa verità è spesso ignorata ma mai, tuttavia, senza pericolo»⁷, nel *Discorso sulla libertà degli antichi e dei moderni* condivide quasi il topos nostalgico del bel tempo antico.

«Non si possono leggere le belle pagine dell'antichità, senza provare non so quale emozione di un genere particolare, che niente di ciò che è moderno può suscitare [...] È difficile non rimpiangere quei tempi [...] e quando ci si abbandona a questi rimpianti, è impossibile non voler imitare ciò che si rimpiange»⁸.

Solo un tipo di approccio vigile e consapevole alla lettura di Constant consente di stemperare la perentoria criticità di talune sue asserzioni sul mondo antico. Anche quando ci consegna un'idea generale di libertà degli antichi, in-

⁶ Vd. G. Paoletti (a c. di), B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Torino 2001, 27.

⁷ Bassani, *Conquista* cit. 71.

⁸ Paoletti, *La libertà* cit. 17.

fatti, Constant la liquida solo apparentemente come un sacrificio degli spazi individuali alla causa pubblica.

«Gli antichi ammettevano l'assoggettamento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme. Non troverete presso di loro quasi nessuna delle prerogative che abbiamo appena visto far parte della libertà fra i moderni. Tutte le azioni private sono sottoposte a una sorveglianza severa. [...] L'autorità del corpo sociale si frappone ed ostacola la volontà degli individui. [...]»⁹.

A tal proposito Luciano Canfora ha sollevato «il caso di Atene», ritenendo che smentisca quella ricezione sedimentata di Constant come di un totale oppositore dell'antica idea di libertà e aggiungendo che la sola destinataria dei suoi attacchi al mondo greco era Sparta.

«La polarità che vorrebbe istituire tra una libertà oppressiva (cioè la democrazia antica) e la libertà libera dei moderni (da lui auspicata e che, incauto, vede finalmente realizzata nella Francia di Luigi XVIII) gli si sfascia quando si tratta di Atene perché [...] Atene è le due cose insieme»¹⁰.

Venendo, quindi, alle considerazioni di Constant sul mondo romano, su cui verte la nostra trattazione, nel *Discours* si legge che nella stessa *res publica* il *civis* era schiavo del proprio ruolo pubblico.

«Lo stesso assoggettamento caratterizzava i bei secoli della repubblica romana; l'individuo si era in un certo senso perduto nella nazione, il cittadino nella città»¹¹.

Quindi il *Discours* considererebbe i Romani stessi rinunciatarci rispetto ai loro diritti individuali, poiché interessati esclusivamente – come gli antichi in generale – alla «suddivisione del potere sociale»¹². Eppure lo stesso Constant sembra rettificare tale visione, quando si spinge a riconoscere lo scarto di mentalità e la distanza temporale che separa gli antichi dai moderni: ai loro tempi il sacrificio del privato era minimo rispetto a quanto si sarebbe potuto ottenere in cambio. Al contrario, stando alla libertà dei moderni, il medesimo sacrificio non sarebbe più risultato conveniente.

«Ne segue che noi dobbiamo essere ben più attaccati degli antichi alla nostra indipendenza individuale; difatti gli antichi, quando sacrificavano tale indipen-

⁹ Paoletti, *La libertà* cit. 7.

¹⁰ L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari 2012, 37. Cfr. Paoletti, *La libertà* cit. XXXVII, e Canfora, *Il mondo* cit. 38, sull'attacco di Constant primariamente rivolto – oltre che agli egizi e ai galli – alla Sparta di Licurgo idealizzata dall'abate Mably: quest'ultimo era reo di aver inculcato nei giacobini la superiorità dell'uguaglianza degli antichi sulla 'libertà privata' dei moderni.

¹¹ Paoletti, *La libertà* cit. 8-9.

¹² Paoletti, *La libertà* cit. 32.

denza ai diritti politici, sacrificavano il meno per ottenere il più; mentre noi, a fare il medesimo sacrificio, daremmo il più per ottenere il meno [...] L'indipendenza individuale è il primo bisogno dei moderni: di conseguenza, non bisogna mai chiederne il sacrificio per istituire la libertà politica. Nessuna delle numerose e troppo lodate istituzioni che, nelle repubbliche antiche, ostacolavano la libertà individuale, è ammissibile nei tempi moderni»¹³.

Di fatto la vera conclusione del *Discours* è improntata sulla mediazione: «la libertà politica è indispensabile [...] in quanto vera garanzia della libertà individuale» e, «lungi dal rinunciare ad alcuna delle due specie di libertà, occorre imparare a combinarle tra loro»¹⁴. Manifestando ora i limiti dell'interesse esclusivamente privato, ora un certo scetticismo nei riguardi dello strapotere del pubblico, l'autore del *Discours* vi propone un'espansione simultanea dei due universi.

Volendo rileggere, a questo punto, la prospettiva di Constant da un'ottica strettamente antichistica, ci si misura con un'anomalia evidente: gli antichi e i moderni sono considerati in maniera troppo uniforme e generalizzata, senza tener conto delle differenziazioni al loro interno imposte da circa dieci secoli di storia. Di questo parere era anche Mario Pani, Maestro di prudenza nello studio delle concettualizzazioni, che annovera tra i suoi ultimi temi di ricerca (trattato in particolare in un articolo del 2007 su *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster* e poi nel volume del 2010 *Il costituzionalismo di Roma antica*) l'individualismo nell'antica Roma. Pani è intervenuto in un acceso dibattito confrontandosi – tra le altre – con la posizione di Aldo Schiavone, che nega il radicamento nel mondo antico di una «concezione autenticamente individualista della persona e della soggettività sociale»: un individualismo così 'moderno' presuppone il conflitto con la sovranità di uno Stato moderno¹⁵.

Pani invece, indagando il rapporto tra Stato antico e individuo in termini di sussidiarietà, lascia aperto lo spazio a 'forme di individualismo', ovvero ad un'individualità che partecipa alla realtà del pubblico; si consideri in primis la celebre definizione ciceroniana di Stato nell'antica Roma, una *res publica* composta da individui che aderivano liberamente a un progetto comune (Cic. *de rep.* 1.39: *res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis*

¹³ Paoletti, *La libertà* cit. 16, 22.

¹⁴ Paoletti, *La libertà* cit. 27, 34.

¹⁵ M. Pani, *Forme di individualismo antico*, in P. Desideri, M. Moggi, Id. (a c. di), *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, Pisa 2007, 318. Cfr. M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, Roma-Bari 2010, 112-114, A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2005, 503 nt. 30.

communione sociatus)¹⁶: essa presupponeva una forte presenza dell'elemento personalistico nella composizione e nella conduzione statale.

Conviene, pertanto, recuperare la riflessione di Pani sull'individualismo di epoca romana, dato che il *Discours* ne riconosce la bontà in materia di libertà politica e non di libertà individuale: Constant, come rilevato da Maurizio Viroli in *Repubblicanesimo. Una nuova utopia della libertà* del 1999¹⁷, poi ripreso da Luca Fezzi nel suo *Res publica, libertà 'neoromane' e Benjamin Constant agli inizi del terzo millennio* del 2012, ha di fatto ridimensionato gli spazi lasciati al privato nella repubblica romana¹⁸.

A riprova del vivo interesse di Roma antica per l'individuo basti solo citare, tra le riforme del diritto penale di età sillana, la *lex Cornelia de iniuriis* dell'81, primo esempio di salvaguardia della libertà personale e del domicilio, nonché di tutela dalla calunnia¹⁹. Al tema della responsabilità personale in materia giudiziaria²⁰ si aggiunge la centralità della *voluntas* individuale: prima ancora di difendere il proprio *domicilium* si poteva scegliere liberamente dove parlo²¹.

L'individuo della tarda repubblica aveva, dunque, un'ampia di libertà di circolazione e di autorappresentazione all'interno dello spazio fisico; all'uomo politico era ammesso sfoggiare *domus* sfarzose e ville suburbane raffinate, poiché la fuga nella ricchezza privata compensava le ristrettezze della vita pubblica in piena guerra civile. Tale fenomeno esploderà in età imperiale, quando le derive del lusso e dell'ostentazione, a dispetto delle *leges sumptuarie* di fine III-inizi II secolo a.C, si tradurranno in un individualismo incontrollato, in aperto conflitto con i costumi romani²².

Sempre riguardo al rapporto tra l'individuo e la *civitas*, Constant afferma

¹⁶ Sul concetto di *res publica* vd. M. Pani in Id., E. Todisco, *Società e istituzioni di Roma antica*, Roma 2005, 26-27.

¹⁷ M. Viroli, *Repubblicanesimo. Una nuova utopia della libertà*, Roma-Bari 1999, 44-45.

¹⁸ L. Fezzi, *Res publica, libertà 'neoromane' e Benjamin Constant agli inizi del terzo millennio*, Firenze 2012, VIII; 9-10, si sofferma sul sottovalutato ruolo dell'antica Roma negli studi sul pensiero politico di Constant, con l'intento comune a Giovanni Paoletti, curatore dell'edizione italiana del *Discours*, di ridimensionare il contrasto tra liberalismo e democrazia, ovvero tra libertà negativa e libertà positiva. Fezzi, in particolare, rileggendo l'intera opera di Constant alla luce dei suoi riferimenti alla *res publica* e di una 'terza libertà' dei romani fondata sul 'non-dominio', ha attestato la permanenza nella modernità di 'linguaggi e valori neoromani', ovvero antichi ma applicabili alle problematiche più attuali.

¹⁹ M. Pani in Id., E. Todisco, *Storia romana. Dalle origini alla tarda antichità*, Roma 2008, 173.

²⁰ Cfr. L. Traversa, *Providentia e temeritas in Cicerone. Filosofia e prassi*, Bari 2017, 61-66; 133-139 in merito al problema della responsabilità individuale in materia di atti temerari.

²¹ Vd. Todisco in Pani, Id., *Società cit.*, 53-56, Id., *L'immigrato e la comunità cittadina: una riflessione sulle dinamiche di integrazione*, in M. Pani (a c. di), *Storia romana e storia moderna*, Bari 2005, 134-135.

²² Pani, *Il costituzionalismo cit.*, 120-121.

che «nulla è concesso all'indipendenza individuale», sia in materia di opinioni che di culti religiosi²³, trascurando che a Roma l'intera cittadinanza poteva informarsi nella *contio* prima di votare una proposta di legge²⁴, o che la stessa religione romana era fortemente inclusiva e aperta agli orientamenti del singolo²⁵.

Occorre, poi, non trascurare l'attenzione alla dimensione psicologica dell'individuo: tra gli *iura* del *civis Romanus* si colloca il diritto alla felicità: Cicerone pone a giustificazione della nascita della *civitas* la necessità di garantire una vita pacifica e felice ai suoi cittadini (*de leg.* 2.11). Il cittadino era, quindi, considerato nella sua individualità, forte anche dell'ideale dell'*humanitas* mutuato dallo stoicismo e dal nuovo cosmopolitismo ellenistico. Ma Roma, già per regolare i rapporti con gli stranieri, dalle guerre contro Cartagine del III a.C., si era appellata al diritto delle genti (*ius gentium*), mostrando quindi di guardare all'uomo oltre che al cittadino.

Ritorniamo al tema dal quale siamo partiti: nell'ambito dei diritti individuali oggi rivendicati vi è il diritto alla privacy, i cui primi segnali possono essere, a loro volta, individuati nel mondo antico. Laddove Constant asserisce, con una visione orwelliana *ante litteram*, che anche «nelle relazioni più intime l'autorità non cessa di intervenire»²⁶, lo stesso programma ciceroniano dell'*otium cum*

²³ Paoletti, *La libertà* cit. 7, 27.

²⁴ Sulla *contio* vd. M. Pani, *La repubblica romana*, Bologna 2010, 72-73. Cfr. D. Hiebel 2009, *Rôles institutionnel et politique de la contio sous la République romaine (287-49 av. J. -C.)*, Paris 2009, *passim*.

²⁵ Constant cita come esempi romani «le leggi degli antichi contro gli dèi stranieri, Augusto che voleva si restasse fedeli al culto dei padri, i primi cristiani che furono abbandonati alle bestie feroci». Durante la repubblica Roma antica si era sì mostrata 'protezionista' in materia religiosa, estendendo a volte oltremisura i propri diktat: vd. A. Gallo, *Senatus consulta ed edicta de Bacchanalibus: documentazione epigrafica e tradizione liviana*, in *BStudLat* 47, 2017, f. 2, 519-54, sul Senatoconsulto *de Bacchanalibus* del 186 a.C., che vide vietare il culto bacchico in tutta l'Italia (ben prima della guerra sociale del 90 a.C., in cui ne avrebbe avuto tutto il diritto vista l'estensione della cittadinanza romana agli italici). Tuttavia la religione romana, dalla natura profondamente civica, è stata sin dal principio aperta all'integrazione; a tal proposito J. Scheid, *La religione a Roma*, Roma-Bari 1983, 156-168, parla di 'religiosità soggettiva', di «credenze personali che potevano diffondersi fra i cittadini prima di venire progressivamente inserite nel culto pubblico, nella religione ufficiale». Il successivo ritorno al culto dei padri augusteo, più che una forma di tutela da culti personali ritenuti eversivi, rientrava nel progetto di restaurazione augustea per dare una legittimazione tradizionale al suo potere personale (ormai pressoché sacralizzato attraverso la centralità del titolo di *Augustus*). Infine il cristianesimo, come aggiunge Scheid, si è diffuso «dapprima privatamente, per poi progressivamente ergersi al livello di culto di Stato», ma il motivo per cui esso fu oggetto di persecuzioni sempre più gravi è perché – escludendo tutti gli altri culti pubblici – rappresentava una minaccia per l'unità del potere imperiale.

²⁶ Vd. Paoletti, *La libertà* cit., in merito all'invadenza dei censori all'interno della stessa famiglia romana (che pure Pani, *Il costituzionalismo* cit. 119, ha ribattezzato «l'antistato che si staglia nella società con un'individualità prepotente»).

dignitate avallava un diritto all'intimità dell'io pur nel rispetto delle gerarchie pubbliche. Si intende ora riflettere sull'esistenza di una tale prospettiva, ovviamente rispetto alla dimensione antica, in alcuni riferimenti rintracciabili nelle epistole di Cicerone. Una prima suggestione è presente in una lettera del 25 gennaio del 61 ad Attico che, mentre era in viaggio verso la sua proprietà in Epiro, gli aveva espresso le più sincere manifestazioni d'affetto (*Att.* 1.13.1: *tum insignes amoris notis*)²⁷; l'Oratore vorrebbe ricambiare, ma teme che le proprie confessioni più private (*liberiores litteras*) lo esponcano a occhi indiscreti.

«C'è che tu mi hai dato proprio lo stimolo a rispondere a quelle lettere, ma sono io piuttosto in ritardo per la ragione che non trovo un corriere fidato. Di' un po': quanti ce ne sono di corrieri che riescono a portare una lettera di un certo peso senza alleggerirla, leggendola da cima a fondo? Si dà poi il caso che io, come via via parte per l'Epiro uno qualunque di loro, così non posso essere altrettanto certo che un tale si metta espressamente in viaggio per recapitare la lettera nelle tue mani [...] Stando così le cose, non mi azzardo ad affidare a dei tizi qualsiasi, che vanno in Grecia o in Epiro, lettere di tono piuttosto confidenziale. Veniamo al dunque: dopo la tua partenza sono avvenuti fatti che varrebbe la pena che io ti raccontassi per filo e per segno in una mia lettera, ma non si deve correre il rischio che essa vada perduta o sia aperta o venga intercettata»²⁸.

Il timore delle intercettazioni è spesso evocato nella corrispondenza ciceroniana, ma più prevedibilmente per ragioni politiche: in una lettera del dicembre del 54 a Quinto, allora legato di Cesare in Gallia, l'Arpinate invita il fratello alla cautela e ammette di censurarsi a sua volta: non avrebbe mai voluto che le sue lettere, una volta finite nelle mani sbagliate, potessero urtare la suscettibilità di chiunque (*Quint.* 3.7.3: *quam autem te velim cautum esse in scribendo ex hoc conicito quod ego ad te ne haec quidem scribo quae palam in re publica turbantur, ne cuiusquam animum meae litterae interceptae offendant*). Trattandosi del fratello, però, le preoccupazioni di natura politica si intrecciano con le appren-

²⁷ Vd. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963, 146-147, per la definizione ciceroniana di *amor* come *adfectio animi* (*inv.* 1.41; 2.17, 19, 30). Sulla sfera semantica di *amor* cfr. S. Citroni Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dell'esilio*, Firenze 2000, 51 e K. Gutzwiller, *Eros and amor: representations of love in greek epigram and latin elegy*, in D.L. Cairns, L. Fulkerson (a c. di), *Emotions between Greece and Rome*, London 2015, 25.

²⁸ *Att.* 1.13.1: *Quibus epistulis sum equidem abs te lacessitus ad rescribendum; sed idcirco sum tardior, quod non invenio fidelem tabellarium. Quotus enim quisque est, qui epistulam paulo graviorem ferre possit, nisi eam pellectione relevarit? Accedit eo, quod mihi non est notum ut quisque in Epirum proficiscitur. [...] Ita neque Achaicis hominibus neque Epiroticis paulo liberiores litteras committere audeo. Sunt autem post discessum a me tuum res dignae litteris nostris, sed non committendae eius modi periculo, ut aut interire aut aperiri aut intercipi possint.*

sioni familiari (*quare domestica cura te levatum volo; in re publica scio quam sollicitus esse soleas*).

All'amico Attico, invece, Cicerone manifesta chiaramente il diritto di proteggere i propri dati personali, in un'epoca in cui mancava un servizio postale pubblico (il *cursus publicus* sarà introdotto da Augusto solo per far circolare messaggi relativi all'amministrazione imperiale) e la corrispondenza era delegata a privati, spesso di condizione schiavile.

Le paure, non a caso, aumentavano quando la propria corrispondenza privata assumeva una più ampia circolazione: lo scambio di informazioni con un amico in provincia non si poteva più delegare alle stesse persone fidate che si muovevano nelle coordinate spaziali di Roma e dintorni. Non a caso, per questioni di sicurezza, gli addetti alla spedizione potevano essere inviati in coppia, o si inviavano due copie separate delle lettere più importanti. Un altro stratagemma, potremmo dire di crittografia *ante litteram*, per nascondere le informazioni più confidenziali consisteva nel condividere gli sfoghi più privati in lingua greca, che solo un interlocutore colto poteva decifrare²⁹. Non si può negare che delle tecniche così sofisticate per il mondo antico manifestino una mentalità già attenta ai confini della privacy, oltre che del privato. A tal proposito Tom Standage, editorialista dell'*Economist*, ha ricostruito una storia dei social media attribuendone all'Arpinate il ruolo di precursore: in un'epoca orfana di altri mezzi di comunicazione di massa «Cicerone stava partecipando a un ambiente in cui le informazioni passavano da una persona all'altra attraverso collegamenti sociali, dando vita a una conversazione di gruppo o a una community [...] un simile sistema comportava che Cicerone, insieme ad altri membri dell'élite romana, venisse informato da una rete di contatti – i membri della sua cerchia sociale – ciascuno dei quali raccoglieva, filtrava e distribuiva informazioni per tutti gli altri». I social network odierni e le epistole di Cicerone, pur separate da due millenni di storia, risulterebbero così accomunati da «strutture e dinamiche soggiacenti: ambienti conversazionali bidimensionali, in cui le informazioni transitano in maniera orizzontale da una persona all'altra tramite reti sociali, anziché essere trasmesse verticalmente da un'emittente centrale e impersonale»³⁰.

Proprio la pervasività del tramite di una rete, oggi commerciale e multinazionale oltre che sociale, ha finito per minare la confidenzialità di una comunicazione bilaterale, sollecitando l'introduzione di un nuovo Regolamento europeo che ha come priorità la tutela dei dati personali. L'Unione Europea ha lasciato invece so-

²⁹ Vd. W. Roberts, *History of Letter-writing: From the Earliest Period to the Fifth Century*, London 1843, 45. Sul *tabellarius* cfr. D.R. Shackleton Bailey (a c. di), *Cicero. Select letters*, Cambridge 1980, 12.

³⁰ Vd. l'Introduzione di T. Standage, *I tweet di Cicerone. I primi 2000 anni dei social media*, Torino 2015 (trad. it. = New York 2013).

spesa un'altra istanza, nonostante riguardi la medesima sfera di tutela del privato: il diritto alla disconnessione, ribattezzato da Jean-Emmanuel Ray 'il diritto alla vita privata del ventunesimo secolo'³¹. Se in Francia è stato realmente fissato per legge, a partire dal 1° gennaio 2017 dopo una lunga discussione sulla qualificazione del tempo tra orario di lavoro e tempo libero, in Italia la legge n. 81 del 2017 ha approvato il disegno di legge n. 2233/23, art. 19, co. 1: «l'accordo relativo alla modalità di lavoro agile [...] individua [...] i tempi di riposo del lavoratore nonché le misure tecniche e organizzative necessarie per assicurare la disconnessione del lavoratore dalle strumentazioni tecnologiche»: tuttavia la disconnessione non viene pienamente qualificata come diritto, contrariamente a un precedente disegno di legge n. 2229/16 in cui si intendeva introdurre il «diritto alla disconnessione dagli strumenti tecnologici di lavoro senza che questo però possa comportare effetti sulla prosecuzione del rapporto di lavoro o sui trattamenti retributivi»³².

Anche in tal caso Cicerone si era rivelato lungimirante, evocando in una lettera a Decimo Bruto, del maggio o giugno del 43, il diritto a non essere disturbati da comunicazioni moleste, fuori tempo e fuori luogo (*fam.* 11.16.1: *permagni interest quo tibi haec tempore epistula reddita sit [...] epistulae offendunt non loco redditae*).

«È molto importante in quale momento ti sarà consegnata questa lettera, se quando avrai qualche motivo di apprensione o quando sarai libero da ogni preoccupazione; perciò ho raccomandato al mio corriere di scegliere bene il momento in cui consegnartela; infatti come chi si presenta a noi di persona intempestivamente spesso ci riesce fastidioso, così disturbano le lettere consegnate fuori tempo. Ma se, come spero, non c'è nulla che ti inquieti e che ti ostacoli, e il corriere ha saputo cogliere abilmente il momento giusto per avvicinarti, ho fiducia di poter ottenere facilmente da te quello che desidero»³³.

Persino con una carica pubblica bisognava comunicare al momento e nelle modalità opportune, senza invaderne lo spazio personale.

Luciano Traversa
Università degli Studi di San Marino
luciano.traversa@unirmsm

³¹ J-Ray, *Naissance et avis de décès du droit à la déconnexion, le droit à la vie privée du XXIème siècle*, in *Droit Serial* 2002, fasc. 11, 939.

³² Vd. R. Di Meo, *Il diritto alla disconnessione nella prospettiva italiana e comparata*, in *LaBouR & Law Issues*, 3.2, 2017, 21, 27-28.

³³ Cic. *fam.* 11.16.1: *Permagni interest quo tibi haec tempore epistula reddita sit, utrum cum sollicitudinis aliquid haberes an cum ab omni molestia vacuus esset. Itaque ei praecepi quem ad te misi ut tempus observaret epistulae tibi reddendae. Nam quem ad modum coram qui ad nos intempestive adeunt molesti saepe sunt, sic epistulae offendunt non loco redditae. Si autem, ut spero, nihil te perturbat, nihil impedit, et ille cui mandavi satis scite et commode tempus ad te cepit adeundi, confido me quod velim facile a te impetraturum.*