

Giovanni Grandi

Fare giustizia

Un'indagine morale sul male,
la pena e la riparazione

RATIONES

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardivino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews) Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuzzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

*Il presente volume viene pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA)
dell'Università degli Studi di Padova*

Prima edizione 2020 Padova University Press

Titolo originale *Fare giustizia. Un'indagine morale sul male, la pena e la riparazione*

© 2020 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

Progetto grafico e impaginazione
Padova University Press

ISBN 978-88-6938-202-4



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

GIOVANNI GRANDI

Fare giustizia

Un'indagine morale sul male, la pena e la riparazione

**PADOVA
UP**

INDICE

INTRODUZIONE	9
PRIMO STUDIO	15
MALUM VITANDUM	15
Volere e potere	15
Nella <i>quaestio De malo</i>	17
Il male non è “qualcosa”	21
Dalla pena alla colpa	24
Gli atti umani e la colpa	26
Rettitudine e peccato	29
Lode e colpa	30
Merito e demerito	32
Negazione e privazione	34
Dalla colpa alla pena/sanzione	37
Tracce di una <i>ratio</i> : si punisce perché Dio punisce	39
Si punisce per procurare un bene	41
Si punisce per riequilibrare	43
Dalla colpa alla pena: razionalizzazioni convincenti?	44
SECONDO STUDIO	47
RISPONDERE AL MALE	47
La giustizia come risposta	47
Il giusto distributivo, il giusto correttivo e il contraccambio	48
Tommaso d’Aquino, la giustizia e il contrappasso	60
Un avvertimento da Platone	67
L’abbaglio del bene allo specchio	71
TERZO STUDIO	77
PERCHÈ PUNIRE?	77
Punizione e sofferenza	77
Riabilitare il colpevole, riparare per la vittima, retribuire per l’infrazione della legge.	80
Servirsi del male	82
Minacciare per dissuadere, punire per istruire	83
Prevenzione generale o educazione politica	84
Il punire e l’espiazione	89

QUARTO STUDIO	93
Del bene e del male	93
Il relativismo morbido: una questione di percezione?	93
Un esercizio suggestivo	95
La <i>Synderesis</i>	99
QUINTO STUDIO	105
AGIRE GIUSTIZIA	105
La giustizia prima del giogo	105
La prudenza nel fare giustizia	107
PER UN BILANCIO	115
Il giusto riparativo	115
Verso una ricapitolazione teorica	115
Il caso della <i>Restorative Justice</i>	116
Oltre il giusto correttivo ma non secondo il contrappasso: il “giusto riparativo”	123
BIBLIOGRAFIA	133

INTRODUZIONE

Fin dall'antichità la riflessione sulla giustizia ha abbracciato due dimensioni, quella del "privato" e quella del "pubblico". L'idea che si è imposta già con Platone e Aristotele è che tra le persone – o, più precisamente, tra i cittadini – ci fossero sia relazioni *dirette*, uno-a-uno, parte-con-parte, sia relazioni *indirette*, cioè relazioni istituite proprio dall'esistenza della *polis*, di qualcosa di cui si è appunto "parte", dunque di un "tutto" con cui si entra in relazione, rapportandosi in questo modo *indirettamente* con tutti gli altri con-cittadini. Comprensibilmente l'indagine su questo secondo tipo di rapporto, che in Aristotele è la "giustizia legale", sfocia nella riflessione politica, perché riguarda anche le modalità e l'organizzazione di quel "tutto" che è la città (o, modernamente, lo Stato) e dunque le forme di costituzione e di governo.

Ciò che accomuna le due dimensioni è senz'altro l'idea che le relazioni possano e forse debbano essere regolate in qualche modo e che il rispetto di alcune norme – non necessariamente scritte – favorisca la convivenza, rendendo equilibrati tanto i rapporti "parte-con-parte" quanto quelli "parte-tutto". Il rispetto di un certo ordine e di certe proporzioni nei rapporti e negli scambi tra i cittadini sostiene e favorisce il vivere assieme e lo rende "buono", nella consapevolezza – che giunge dall'esperienza – che potrebbe anche non esserlo.

L'attesa di fondo, tanto a livello privato quanto a livello pubblico, è dunque che l'interagire sia nella prospettiva della *benevolenza* e del mutuo beneficio: quel che si fa con l'altro e all'altro ci aspettiamo sia *per il bene*. Così, quando nelle relazioni sorge la protesta per un torto subito, ciò che una parte lamenta nei confronti dell'altra – così come ciò che una parte rimprovera a tutte le altre nel loro insieme e come ciò che il "tutto" contesta a una singola parte – può certo essere la violazione di un particolare accordo o di una specifica norma, ma in radice è sempre l'essere venuti meno all'*aspettativa* di fondo della *benevolenza*, che precede antropologicamente qualsiasi "patto" sociale. L'ingiustizia è cioè anzitutto la rottura di una implicita *alleanza per il bene*, e in questo senso è sempre un fatto morale, sia che avvenga nelle relazioni private, sia che avvenga a livello del rapporto "parte-tutto".

L'aspetto intrigante di questa alleanza per il bene nelle relazioni è che si rivela come attesa radicale solo nel momento in cui viene infranta. È l'*ingiustizia* a rivelare il tradimento del bene e, in questo, a mostrare il bene compromesso.

Questo fa sì che la “domanda di giustizia” sia sempre seconda e mai originaria: non sorge nei *cittadini* come progetto *ex novo* di convivenza sociale, ma sorge dal *tradimento* di un progetto morale implicito e fondativo. L’antichissimo racconto del libro della Genesi di Caino e Abele (*Gen. 4*) attesta questa consapevolezza: bastano due di noi che non si siano reciprocamente scelti – come accade non a caso per i fratelli – perché, nel vivere *accanto e diversamente*, lo sguardo di benevolenza si ritrovi intimamente insidiato e tentato. Ma solo con lo scoppio dalla violenza e nell’epilogo tragico ciò che era implicito si rivela in piena luce, e si palesano il bene perduto e l’attesa tradita. Nulla, nel racconto che precede il fratricidio, esplicita l’aspettativa che i due vivano in pace, nulla esplicita un comandamento come “non uccidere”: tutto questo emerge a coscienza riflessa in seconda battuta, come il bene presupposto e atteso e, ora, in qualche modo, venuto meno e da ripristinare. Da lettori e ascoltatori – come evidentemente sapevano bene i redattori del noto mito – avvertiamo la violazione e, nel torto, ci accorgiamo del bene che avrebbe *dovuto* esserci.

Questo “doverci essere” non va confuso in alcun modo con il “dover essere” di cui, con Hume, si discute se sia una inferenza legittima a partire dall’“essere”. Il bene *dovuto* è qui quel tipo particolare di “pieno” la cui mancanza è avvertita come un “male”: *privatio boni debiti*, dicono dall’antichità al medioevo in modo pressoché unanime le scuole filosofiche.

La “domanda di giustizia” allora sorge anzitutto dall’esperienza del male, e mentre da un lato manifesta – per contrasto – il bene atteso, dall’altro porta con sé una corrispondente attesa di recupero, di ripristino del bene compromesso. In questo senso possiamo senz’altro dire che la “domanda di giustizia” è anzitutto una “domanda di riparazione”, che abbraccia tutta la complessità del “bene” di cui concretamente, nel vivere gli uni con gli altri, non riusciamo ad essere all’altezza secondo quell’aspettativa di benevolenza di cui sopra.

Dalla “domanda di giustizia” sorge dunque l’attesa di un “fare giustizia”, che è perciò anzitutto un fare ri-costruttivo, è un ri-parare il bene che è stato compromesso e, insieme, il legame tra le parti, che è intessuto di quel che appunto si lacera nel male, ossia del *praesupponendum* della benevolenza.

Trovare le vie per coltivare l’*alleanza tra parti nella benevolenza* – cosa di cui maggiormente si occupa la scienza politica – non è qualcosa che possa prescindere dal trovare le vie per ripararla, lì dove è stata infranta. Difficile cioè pensare che il *coltivare* e il *riparare* siano due discorsi indipendenti tra loro, al punto da poter sviluppare una teoria della giustizia in chiave politica e pubblica che non contempi, anche – e forse più radicalmente – una visione sulla moralità dell’agire umano, di cui l’*agire riparativo* rappresenta una fattispecie particolarmente provocatoria.

Il “momento riparativo”, in cui si condensa l’attesa che “sia fatta giustizia”, esprime infatti una coordinata molto interessante dal punto di vista dell’agire: è il momento in cui il bene e il male si sono rivelati, è il momento in cui il principio *bonum faciendum, malum vitandum* – forma e sostanza dell’alleanza nel bene – maggiormente si impone, ed è il momento in cui un nuovo “fare”, tanto privato quanto pubblico, è atteso come rimedio a ciò che accaduto. Ed è atteso esattamente come *risposta* al male fatto, come *risposta consapevole, ragionata e liberamente scelta* alla violazione dell’attesa di benevolenza.

Può però questo nuovo “fare”, così eminentemente “morale”, sottrarsi all’attesa di esprimersi secondo quella benevolenza per il cui tradimento viene evocato?

Si può cioè “fare giustizia” violando il principio morale *bonum faciendum, malum vitandum*?

Può la risposta al male agito essere a sua volta un agire *nella logica del male, attraverso il male o per procurare il male* di qualcuna delle parti coinvolte?

Ma se questa via fosse contraddittoria, sarebbe nondimeno evitabile? Esiste cioè la possibilità reale di un “fare giustizia” che non generi a sua volta qualche forma di privazione, di afflizione, di sofferenza? Esistono delle condizioni, e al caso quali, per cui questi vissuti, lì dove siano procurati volontariamente ad altri (come può accadere nel “fare giustizia”) siano riscattati dall’essere moralmente cattivi?

L’indagine che propongo gravita attorno a questi interrogativi, che sono sorti accostando il dibattito contemporaneo sulla *Restorative Justice* o *Giustizia riparativa*, riesaminandoli attraverso alcuni dispositivi concettuali che possono essere considerati “classici” nel pensiero morale. Ho articolato il lavoro in una serie di “studi” per meglio evidenziare l’approccio teorico-concettuale e l’intento di concentrare l’attenzione sulle diverse nozioni, sulle loro caratteristiche, sui significati e i modi di impiego, in particolare facendo riferimento alle formulazioni di Aristotele e soprattutto di Tommaso d’Aquino, che – su questi temi – hanno letteralmente “fatto scuola”. Questa scelta di concentrarsi sui dispositivi interpretativi ha determinato anche il carattere aperto del lavoro, che non intende proporre risposte nette per le domande di cui sopra – ammesso e non concesso che sia possibile –, ma piuttosto verificare se siano affrontabili attraverso la strumentazione teorico-concettuale più classica, e a quali condizioni.

La *Restorative Justice* ha rappresentato uno spunto notevole per la riflessione, perché, come è noto, le pratiche che vi fanno riferimento promuovono precisamente un’idea di giustizia che pone al centro la questione della “riparazione” e, cosa ancora più notevole, di fatto realizzano percorsi in grado di essere una

risposta al male portata nel rispetto del principio morale di cui sopra. L'esistenza di queste pratiche provoca quindi il pensiero filosofico ed evoca il celebre detto "*contra factum non valet argumentum*", in particolare in riferimento a uno dei dispositivi teorici classici del "fare giustizia" che in epoca medievale era noto come "contrappasso" e che nel dibattito contemporaneo si traduce nel modello "retributivo" della giustizia. Se cioè è possibile "fare giustizia" *facendo il bene ed evitando il male*, perché dunque rimane (apparentemente) inscalfibile l'idea che il restituire del male a chi lo ha fatto sia qualcosa di consustanziale alla giustizia stessa, qualcosa che *debba* essere fatto? Ci sono degli *argomenti* che valgono a mantenere la *necessità* di questo modo di procedere, lì dove dei *fatti* – dei percorsi, delle pratiche – mostrano che se ne può fare a meno e che, più oltre, una quota di responsabilità nel propagarsi del male forse dipende proprio da una visione moralmente contraddittoria del "fare giustizia"?

L'indagine che ho condotto passa sia attraverso la critica di alcuni dispositivi, come appunto *in primis* quello del *contrappasso*, sia attraverso la rivisitazione e rivalutazione di altre figure concettuali classiche, tra cui: il *male*, la *privazione*, la *pena*, la *colpa*, la *synderesis*.

Queste risorse teoriche, tipiche del pensiero morale, ritengo che potrebbero essere utilmente impiegate tanto per entrare più nello specifico del confronto tra i modelli "riparativo" e "retributivo" di giustizia, quanto per sviluppare una riflessione politica – qui nel senso della già evocata *giustizia legale* di Aristotele – che tenga conto, anche in chiave costruttiva, della prospettiva della "riparazione", della sua imprescindibilità così come delle problematiche antropologiche che segnala e delle difficoltà che incontra. La sezione conclusiva del lavoro, che ha un carattere anche ricapitolativo delle principali istanze della *Restorative Justice*, suggerisce qualche apertura in questo senso.

L'indagine è dunque offerta, nel suo complesso, come una proposta interlocutoria, sia nella prospettiva dello sviluppo del dibattito sulla "filosofia" della *Giustizia riparativa*¹, sia in quella della rivalutazione del pensiero classico e in particolare della sintesi e delle formulazioni teoriche di Tommaso d'Aquino. Con questo sia consentito anche esplicitare il ringraziamento particolare ad alcuni colleghi e amici, di diverse discipline, i cui studi e le cui osservazioni (sui temi toccati in questi saggi) mi hanno incoraggiato nel corso degli anni a proseguire nella frequentazione di quel confine lungo cui le teorie vanno in cerca delle pratiche e le pratiche richiedono solide teorie. Un grazie, dunque, particolare a Guido Bertagna, Giovanni Catapano, Lucia Cernigoi, Maria Grazia Crepaldi, Antonio Da Re, Sara dall'Armellina, Simone Grigoletto, Luca Grion, Leonardo

¹ Di questo tema ho potuto occuparmi insieme a Simone Grigoletto e ad alcuni tra i principali teorici a livello internazionale nel numero monografico di "Verifiche": *Philosophical Insights for a Theory of Restorative Justice* (XLVIII, N. 2, 2019).

Lenzi, Grazia Mannozi, Claudia Mazzucato, Francesca Samogizio, Francesca Simeoni, Stephen Taylor, Filippo Vanoncini e Howard Zehr. Delle imprecisioni e dei difetti di questo lavoro, inutile aggiungere, che porto io solo la responsabilità².

² Sia unicamente consentito aggiungere che ho potuto dedicarmi alla rifinitura di questo lavoro nei mesi che avevo preventivato di riservargli a valle della chiusura di alcune ricerche e pubblicazioni collettanee internazionali, e che purtroppo erano precisamente quelli di marzo e aprile del 2019, coincidendo dunque con il periodo di *lockdown* dovuto alla pandemia Covid-19. Mi è perciò mancata la possibilità di consultare alcuni materiali non disponibili in formato elettronico limitando di conseguenza il corredo bibliografico.

PRIMO STUDIO MALUM VITANDUM

Volere e potere

Di che cosa si occupa la filosofia morale? Tommaso d'Aquino nell'avviare la sua *moralis consideratio* nella *Summa Theologiae* risponde con perentorietà: degli *atti umani*³, ossia di quel che compiamo liberamente in vista di uno scopo. Nel linguaggio classico diremo che si occupa di tutto quel che è *volontario*, di tutti quei gesti cioè che rispondono a due condizioni generali: la prima è che nascano dalla considerazione interiore, che vengano da noi stessi e dunque che siano “liberi” – e questo è quel che Tommaso intende quando traccia quella delimitazione di campo che assume che la *sorgente* dell'atto sia “dentro” («requiritur quod principius actus sit *intra*»⁴). La seconda è che si tratti di gesti che hanno un “perché”, che hanno “una qualche finalità” di cui siamo coscienti (cum *aliqua cognitione finis*⁵).

Questo tipo di approccio risponde, in radice, ad un'idea precisa che sempre Tommaso affida al *Prologo* della *Secunda Pars*, lì dove chiarisce che il movimento portante della vita umana è la “creatività”: nella sua concezione dire che l'uomo è *Imago Dei* significa esattamente dire che il suo tratto distintivo è l'essere “libero di scegliere e padrone di sé”, così come lo è il Dio Creatore. O “quasi”, come si premura di specificare nel testo⁶.

³ Così chiarisce il prologo della *quaestio* sesta: «Poiché dunque sono necessari, per giungere alla beatitudine, alcuni atti determinati, dovremo ora logicamente prendere in esame gli atti umani, per distinguere quelli che servono a raggiungere la beatitudine da quelli che ostacolano il cammino verso di essa. E siccome gli atti e le operazioni riguardano il singolare concreto, qualsiasi scienza operativa deve completarsi nell'indagine del particolare. Quindi la morale, che ha per oggetto gli atti umani, va esposta prima di tutto in generale, quindi in particolare». Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, pr.; tr. it. *La Somma Teologica*, vol. 2, ESD, Bologna 2014, p. 86. Di seguito e per brevità ST e ESD 2. In alcuni casi, di volta in volta segnalati in nota, mi discosto dalla traduzione.

⁴ ST, I-II, q. 6, a. 1, co.; ESD 2, p. 88.

⁵ *Ivi*.

⁶ «Come insegna Giovanni di Damasco, si dice che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio intendendo per immagine “un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e padrone di quel che fa”. Perciò, dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio, e di quanto è stato creato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto

Nel “quasi” si condensa in fondo tutto l’interesse, perché è innegabile che, nell’esercizio della nostra creatività, il potere che esercitiamo – Tommaso insiste particolarmente sulla *potestas* che ci caratterizza – se da un lato pone continuamente in essere novità e cambiamenti, dall’altro talvolta non riesce ad abbracciarne tutta la portata, finendo per essere *anche* un potere lesivo e distruttivo. Non per ogni cosa compiuta, volgendoci indietro, possiamo far nostro il riscontro di soddisfazione che il libro della Genesi attribuisce al Dio Creatore, che, contemplando la propria opera, “vide che era cosa buona” (Gen 1).

Non mi sembra insensato dire che la *moralis consideratio* nasca attorno all’enigma della “creatività infranta”⁷, che nasca cioè come un interrogativo rispetto alla capacità umana di espandere il bene, una capacità che si esprime *liberamente* ma non senza fallimenti. Dunque: dove si infrange la nostra creatività? Come entra il male nella vita per mano nostra? Quali margini abbiamo perché questo non accada, o accada il meno possibile?

Questi ritengo possano essere alcuni degli interrogativi portanti della *moralis consideratio* nell’ottica del Tommaso della *Summa Theologiae*, interrogativi che stabiliscono anche un approccio generale alla morale, che non è certo di tipo inquisitorio, quasi che ragionando del bene e (soprattutto) del male si intendesse precisare che cosa conta e che cosa è trascurabile nella prospettiva terminale di una colpevolezza. Se adottassimo questo taglio di indagine rischieremo di entrare troppo velocemente nel discorso sul “fare giustizia”, finendo per porre come prima questione l’urgenza di *rispondere* al male. Invece la questione di fondo della *moralis consideratio* è più aperta e per certi versi più semplice: siccome il mondo è segnato da molteplici mali e non tutti dipendono da noi, almeno di quelli che è in nostro potere evitare, *potremmo* farci carico. Lì dove tutto – o comunque molto – dipende da noi, lì dove le possibilità sono molteplici e tutte percorribili, perché non muoverci facendo il possibile per realizzare il bene ed evitare il male, per esprimere dunque *al meglio* la nostra creatività? Non è forse questa – stando sempre al grande Prologo della *Secunda Pars* della *Summa* – la cifra dell’umano colto nel suo essere *imago Dei*?

La questione del “fare giustizia” va considerata come “seconda”, e – sempre per ora attestandosi su espressioni di uso comune – suona così: *dopo* aver fatto il male *che potevamo evitare*, come possiamo rimediare?

Le domande della morale, così almeno mi pare suggeriscano le pagine di approccio di Tommaso, riguardano primariamente il nostro *potere umano* e lo

è anch’egli origine delle proprie opere, essendo in certo modo (*quasi*) libero di scegliere ed avendo padronanza di ciò che fa». ST, I-II, *Prooemium*. Utilizzo qui la traduzione che ho proposto già in G. Grandi, *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla “moralis consideratio” di Tommaso d’Aquino*, Ed. Meudon, Trieste 2015, p. 72, ove motivo le varianti rispetto alla traduzione proposta in ESD 2, p. 13.

⁷ Cfr. ancora Grandi, *Alter-nativi*, cit. pp. 82-86.

interrogano alla luce di un'intuizione radicale che lo investe e che si esprime nel principio bifronte *bonum faciendum, malum vitandum*⁸. Il nostro potere, nella sua piena estensione di *libertà di scelta e padronanza di ciò che si fa*, può passare l'agire al vaglio di questa intuizione tanto *ex ante*, quanto *ex post*, tanto considerando l'*agibile*, quanto l'*agito*, nel rivalutare dunque i frutti di ciò che si è voluto e compiuto e – dove si dà il caso – nel considerare le nuove azioni che vorrebbero porre rimedio al male fatto, che si sarebbe potuto evitare.

Per interrogarsi sul “fare giustizia” mi pare allora necessario svolgere qualche indagine preliminare sul *male*, sull'estensione del nostro potere di evitarlo, tanto nell'inaugurare e nell'innovare, quanto nel ripristinare, nel rimediare, nel riparare, in tutto lo spettro insomma dell'agire che entra nella prospettiva del “ri-”, del *ri-spondere* dunque a un male scaturito dal nostro (sempre relativo) potere.

In questo primo studio mi propongo di recuperare e discutere alcune delle concettualità più tipiche del pensiero morale relativamente al discorso sul male, perché le figure teoriche introdotte fin dall'antichità per svilupparlo rimangono ad oggi comuni anche alla riflessione metafisica, a quella giuridica nonché al linguaggio ordinario.

Nella quaestio De malo

Muoversi nella *quaestio de malo* al di fuori di una prospettiva storico-critica è un modo di procedere non privo di rischi, tuttavia per gli scopi che mi sono prefissato in questo lavoro ritengo si possa beneficiare in modo più immediato di alcuni richiami teorici essenziali. Quando dico la *quaestio de malo* non intendo, evidentemente, solo l'opera omonima che Tommaso ha scritto verosimilmente tra il 1268 e il 1270 – la disputa, *Quaestio Disputata De malo* – ma la problematica in se stessa, che ha provocato la riflessione filosofica e ancor prima religiosa da sempre.

Ciò che intuitivamente chiamiamo “male”, e che ci risulta immediatamente connesso a sentimenti di dolore o di sofferenza, invoca una spiegazione di qualche tipo proprio a motivo di quella percezione unanime che si condensa nello

⁸ Tommaso chiarisce così: «Come l'ente è la cosa assolutamente prima nella conoscenza, così il bene è la prima nella conoscenza della ragione pratica, che è ordinata all'operazione: poiché ogni agente agisce per un fine, il quale ha sempre ragione di bene. Perciò il primo principio della ragione pratica si fonda sulla nozione di bene, essendo il bene ciò che tutte le cose desiderano. Si ha così il primo precetto della legge: Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). E su di esso sono fondati tutti gli altri precetti della legge naturale: per cui tutte le altre cose da fare o da evitare appartengono ai precetti della legge di natura in quanto la ragione pratica le conosce naturalmente come beni umani». ST, I-II, q. 94, a. 2, co.; ESD 2, p. 916.

stesso principio morale che fa da punto di riferimento per l'indagine: *malum vitandum*. Il principio diventa "morale" quando è riferito al nostro potere, ma proprio perché lo spettro del male sperimentabile è più ampio di quello del male che deriva dalla volontarietà, possiamo facilmente riconoscere che è anzitutto *in senso passivo* che lo avvertiamo stringente, inscritto nella nostra esperienza: il male è *prima facie* tutto ciò che vorremmo evitare *anzitutto a noi stessi*. Il capovolgimento morale, che ci riconosce installati nella trama delle relazioni come *agenti* e non (solo) come *pazienti*, non deflette quanto al movimento: sempre di *evitare* si tratta, da un lato nel *patire*, dall'altro – morale – nell'*agire*.

Vorremmo che il male rimanesse estraneo alla nostra esperienza e d'altra parte quando siamo noi stessi a metterlo in campo – anche qui, quantomeno *prima facie* – siamo sempre inclini a dichiararci estranei all'accaduto, estranei non nel senso che non ne abbiamo avuto parte, ma nel senso di non esserne primitivamente responsabili. Lì dove non possiamo sottrarci al riconoscimento che *qualcosa di male* è effettivamente uscito dalle nostre mani o dalle nostre parole, in prima battuta rivendichiamo il fatto che non si tratti di una "colpa": «Non *potevo* fare altrimenti, non è colpa mia», diciamo spesso, confessando una sorta di im-potenza, una mancanza di potere.

Questa inclinazione, che chiunque consulti se stesso con quieto realismo ritroverà facilmente, non depone immediatamente a favore di una mancanza di senso di responsabilità. È un *prima facie* appunto: l'inclinazione è rivelativa del fatto che rifiutiamo l'idea di poter essere noi stessi l'origine del male. Riusciamo a riconoscere di esserne stati localmente causa, responsabili anche pienamente quanto a precisi fatti, purché questo riconoscimento includa il ribadire la nostra estraneità originaria: il male ci precede sempre e se ad un certo punto si impasta con la nostra stessa libertà, con la nostra stessa vita è perché *prima ancora* ce lo siamo trovato addosso, o accanto. O – come lascia figurare acutamente l'autore del libro della *Genesi* – «accovacciato»⁹ sulla soglia della nostra porta, con quel fare felino, distratto e noncurante, capace di trasformarsi in un'istante in una aggressione.

Su questo punto ci possono aiutare ad installarci nella concretezza due voci complementari, raccolte a valle – e questo è rilevante – di un percorso di *Giustizia Riparativa*¹⁰, in cui i protagonisti, rispettivamente responsabili e vittime, paiono giungere alla medesima conclusione evocando appunto la questione di una preesistenza del male.

⁹ Si tratta del celebre versetto 6 del cap. 4, così nella traduzione CEI 2008: «Il Signore disse allora a Caino: "Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo"».

¹⁰ Di questa prospettiva propongo di ragionare in sede di conclusioni, per ora bastino i cenni inclusi nel ragionamento.

Nel *Libro dell'Incontro* Guido Bertagna, Adolfo Ceretti e Claudia Mazzucato hanno reso pubbliche una serie di testimonianze provenienti dal percorso di *mediazione* tra alcuni dei protagonisti della lotta armata in Italia e alcune delle vittime di quella stagione. Siamo nel contesto di una piena assunzione di responsabilità da parte dei primi rispetto alla violenza agita, per di più a valle dell'esecuzione della pena di reclusione pluridecennale comminata in sede giudiziaria. Nel raccontarsi a vicenda una voce dei responsabili annota così:

«Quando qualcuno mi chiede: “ma perché hai fatto quella scelta?”, mi riesce difficile rispondere, molto difficile. Quel perché, infatti, ha sempre *un prima, un prima e un prima*, e gli inizi sono spesso molto normali. [...] Così, di scontro in scontro, in un continuo processo di slittamento verso la radicalizzazione, si è innescato un processo che è tipico della logica e del tono nelle discussioni nelle assemblee: riusciva sempre, inevitabilmente a vincere chi dentro un buco più piccolo ne faceva uno più grosso»¹¹.

Che cos'è questo “prima”? Nel più ampio quadro del percorso si tratta di un male avvertito su di sé nella forma di un mancato riconoscimento, di una frustrazione delle attese di partecipazione alla vita sociale e pubblica. Pur avendo chiarito a sé stessi di aver avuto parte attiva nel concretissimo e tremendo male fatto ad altri, rimane la percezione che il discorso *de malo* non possa essere concluso: c'è sempre un *prima* di cui si sente l'esigenza di parlare, c'è un *prima* che per quanto tenda nella ricostruzione a sfumare nell'irrilevanza – “gli inizi sono spesso molto normali” –, appare nondimeno nient'affatto trascurabile. Il male patito, nella forma di una violenza in misteriosa incubazione nella normalità sociale, precede e il male agito vi si aggiunge, non costituisce un puro inizio:

«Restituire violenza alla violenza – prosegue un'altra voce nel medesimo contesto – la moltiplica, anche quando la si crede giusta. *Aggiunge solo una profonda oscurità in una notte già nera*»¹².

Mentre meritano di essere per ora semplicemente annotate le metafore del “buco” e della “notte nera”, subito va accostata anche la prospettiva delle vittime del male, da cui emerge lo stesso tipo di riconoscimento, espresso in un'immagine più contemporanea e comunque potente:

«Siete cascati nella trappola di una tensione che era parte di un piano che allora non avevate riconosciuto – ma mi dispiace che abbiate usato la vostra intelligenza, la vostra creatività al servizio della violenza. Non si doveva cadere nella semplificazione. Non si doveva usare il martello pneumatico sulla ferita»¹³.

¹¹ G. Bertagna, A. Ceretti, C. Mazzucato, *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, ilSaggiatore, Milano 2015, p. 109.

¹² *Ivi*, p. 128.

¹³ *Ivi*, p. 153.

Non c'è alcuna giustificazione del male compiuto, tuttavia il riconoscimento che *prima* ci fosse una “ferita” vale a tenere drammaticamente aperto il discorso non tanto sulla responsabilità ma sulla misteriosa catena che si inizia a intravedere: chi ha agito male lo ha fatto a motivo di un male precedentemente subito. Se la pena – come voleva Grozio – è un *malum passionis quod infligitur ob malum actionis*¹⁴, qui tutte le parti convengono pure nell'ammettere che quest'ultimo, il *malum actionis*, rimane qualcosa di compiuto *ob malum passionis*. Ecco l'interrogativo gioco di specchi in cui si struttura la catena del male, una catena davvero difficile da disarticolare, nelle pratiche di giustizia ma anche nella riflessione teorica.

Il male, agli occhi attenti di chi vi rifletta e vi *si* rifletta, pur senza ricorrere ancora e necessariamente a precisi dispositivi interpretativi di ordine filosofico, appare già lì, saldamente installato sulla scena del mondo, pronto a riconfermarsi protagonista ad ogni giro di walzer, paradossalmente interno ad ogni tentativo di metterlo fuori gioco.

Come ha mostrato in più occasioni Paul Ricoeur, nella storia della cultura è il *mito* che si è incaricato di dare immagine e parola a questo enigma, esprimendo «il sentimento di appartenenza ad una storia del male, sempre già là per ciascuno». Il *mito* ci attesta che «l'effetto più visibile di questa strana esperienza di passività, nel cuore stesso dell'agire male (*mal-agir*), è che l'uomo si sente nello stesso tempo vittima e colpevole»¹⁵. Più vittima che colpevole, se, come ha fatto osservare René Girard a proposito della vendetta, il male agito risulta sempre secondo:

«Per far cessare la vendetta, come ai giorni nostri per far cessare la guerra, non basta convincere gli uomini che la violenza è odiosa; è proprio perché ne sono convinti che si sentono in dovere di vendicarla»¹⁶.

L'esigenza genealogica di risalire a un male *primo* di qualche tipo emerge dall'esperienza non appena si apre un tracciato riflessivo, perché la differenza tra il “primo” e il “secondo” – se si trovasse il modo di coglierla – è il chiodo su cui appendere tutto quel che il senso comune condensa nell'idea della *primitiva estraneità* al male e del suo essere *qualcosa da evitare*, a prescindere dal maggiore o minore successo nel farlo concretamente.

Nulla dunque di più intuitivo in questa millenaria ricerca che ipostatizzare il male: conferirgli soggettività e sostanza è in definitiva il modo più agevole per

¹⁴ U. Grozio, *De iure belli ac pacis*, lib. II, cap. XX, § 1,1; tr. it., *Il diritto della guerra e della pace*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2002.

¹⁵ P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides*, Genève 1996; tr. it.: *Il male*, Morcelliana, Brescia 2005⁴, pp. 14-15.

¹⁶ R. Girard, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1972; tr. it.: *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2017¹⁶, p. 31.

affermarne l'alterità rispetto all'umano e per parlarne come "qualcosa" appunto "da evitare".

Tuttavia la manovra preliminare che ha consentito di pensarlo in modo più articolato e di introdurre nel discorso altri dispositivi concettuali decisivi – come tra tutti quelli di "pena" e di "colpa" – è stata proprio la revoca di questa attribuzione di soggettività, di sostanzialità, di consistenza.

Su questa manovra vorrei sostare con una certa attenzione.

Il male non è "qualcosa"

All'epoca di Tommaso la *quaestio De malo* è già straordinariamente sviluppata in senso religioso e filosofico, in campo ci sono visioni differenti, ma la prospettiva teorica gli viene soprattutto da Agostino, dalla sua soluzione alla polemica nei confronti del manicheismo e dunque dal dispositivo concettuale messo a punto da Plotino¹⁷. Sono le riflessioni delle *Enneadi* sull'Essere e sul Nulla ad aver offerto un modo di concepire il male che non presupponesse la previsione di un duplice principio originario, uno buono e uno cattivo, suggerendo piuttosto di servirsi delle coppie *presenza/assenza*, *pieno/vuoto* e di altre omologhe:

«Si può finalmente giungere a una concezione del male come la *mancanza* di misura contrapposta alla misura, la *mancanza* di limite contrapposta al limitato, l'*assenza* di forma in relazione al principio formale, l'*eterna povertà* a paragone con l'*auto-sufficienza*: insomma il male è il *sempre-indefinito*, il *mai-stabile*, ciò che è esposto a ogni affezione, l'*insaziabile*, l'*assoluta povertà*»¹⁸.

Questa impostazione del problema – per quanto porti con sé una conseguenza non da poco, che sarà l'associazione della "materia" al male – già per Plotino risulta molto duttile, perché consente di muoversi in modo coerente anche sul piano morale:

«La natura che si oppone a ogni forma è *privazione*, la quale è sempre inerente ad altro, e non gode di alcuna sussistenza autonoma. In tal senso, se il male consiste nella *privazione*, sarà in ciò che è privo di forma, e non esistente per se stesso. Così, se deve esserci un male nell'Anima, questo consisterà nel vizio e nella *privazione*

¹⁷ «Plotino lo aiuta a superare la distinzione manichea tra un principio buono e un principio cattivo, ma al suo posto subentra la distinzione filosofica radicale tra essere e nulla. Che ne consegue per la questione del male? Questo: l'essere è buono, l'essere come misura di tutte le cose è semplicemente bene. [...] Sullo sfondo della metafisica platonica Agostino può infine adottare una formula che già aveva potuto udire dal predicatore Ambrogio, il suo grande maestro neoplatonico: il male non è altro che "mancanza di bene"». H. Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999; tr. it.: *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 118-119.

¹⁸ Plotino, *Enneadi*, I, 8, 3; tr. it. di Roberto Radice, Mondadori, Milano 2008, p. 92.

che risiedono nell'Anima e non in qualche cosa di esterno a essa: ovvero sarà vizio»¹⁹.

La proposta di pensare il male come “privazione” è molto vantaggiosa perché con un unico tratto riesce a raccogliere innumerevoli esperienze che non esiteremmo a ricondurre a quel che comunemente additiamo come “male”: un vaso infranto è privazione della sua forma estetica, una malattia è privazione della salute, un furto è privazione di una proprietà, un vizio è privazione di una virtù...

Tommaso trova dunque un alveo teorico molto convincente, al cui interno sviluppa il suo ragionamento sul male. Il primo articolo della *quaestio prima De malo* si apre precisamente con l'interrogativo “an malum sit aliquid”, e – pur con tutte le precisazioni che ogni discussione medievale contempla – sappiamo che la forma della domanda prevede una risposta negativa.

Il male *non è qualcosa*, ovvero,

«in quanto è male, non è qualcosa di reale nelle cose, ma è la privazione di un certo bene particolare, che inerisce in un determinato bene»²⁰.

Il male, nella definizione più contratta e saliente che possiamo darne anche con Tommaso – ma appunto provenendo da ben più lontano – è una *privatio boni*.

Dovremmo aggiungere però ben presto: una *privatio boni debiti*, di un bene “dovuto”.

Questa precisazione si spiega con una annotazione a margine che troviamo nella *Summa Theologiae* e che va incontro ad una obiezione elementare alla definizione mutuata dalle fonti più antiche: non tutte le mancanze possono essere considerate a buon diritto dei mali. E dunque? Specifica il testo:

«Come abbiamo spiegato, il male comporta una carenza di bene. Ma non ogni mancanza di bene è detta male: poiché la carenza di bene può essere presa come privazione o come negazione. Ora, l'assenza del bene presa come *negazione* non riveste l'aspetto di male: altrimenti, se ne dovrebbe dedurre che una cosa che non esiste affatto sarebbe un male; e, ancora, che qualsiasi cosa sarebbe cattiva, dal momento che non ha il bene di un'altra, in modo che l'uomo sarebbe cattivo perché non ha la velocità del capriolo, o la forza del leone. Invece si chiama male la carenza del bene che si presenta come privazione: allo stesso modo in cui chiamiamo cecità la privazione della vista»²¹.

¹⁹ *Ivi*, I, 8, 11; tr. it. p. 102.

²⁰ Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 1, Res.; tr. it. a c. di Fernando Fiorentino, *Il male*, Bompiani, Milano 2012, p. 105.

²¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 3; tr. it. *La Somma Teologica*, vol. 1, ESD, Bologna 2014, p. 566. Di seguito ST e ESD 1.

Il concetto di “negazione” rappresenta un modo per indicare quell’assenza che non può essere considerata mancanza di qualcosa di *debito*, al contrario la “privazione” si riferisce appunto a qualcosa che *avrebbe dovuto* esserci, e che dunque è stato tolto, lesa, sottratto.

Ora, mentre registriamo queste distinzioni, se possiamo riconoscere che pensare il male come “privazione” è una soluzione intrigante e promettente sul piano della interpretazione dell’esperienza, dobbiamo anche ammettere che rimane qualcosa di difficile sul piano del discorso. Mentre infatti del male diciamo e scriviamo che “è” una *privatio*, dovremo iniziare a tenere presenti tutte le avvertenze che Jacques Maritain ha raccolto ritornando proprio sulle pagine del *De malo*, precisamente riguardo al linguaggio:

«Il fatto è che per esprimere qualche cosa di quanto vi è di più reale, ma che appartiene al regno del non-essere, dobbiamo necessariamente ricorrere ad enunciati paradossali che comportano, nella misura in cui hanno l’aria di sostanzializzare il non-essere, la formazione nella nostra mente di un certo *ente di ragione ausiliario*. Non è forse già avvenuto questo ogni volta che diciamo il male (come se il male fosse un essere)?»²².

A queste avvertenze che già in qualche modo evidenziano le pieghe entro cui si rinnova continuamente l’idea comune per cui il male sia *qualcosa*, possiamo aggiungere senz’altro un’ulteriore serie di annotazioni utili:

«*Ens et bonum convertuntur*. Il bene è essere, è pienezza o compimento di essere. Quando noi ragioniamo sulla linea del bene, noi ragioniamo sulla linea dell’essere, di ciò che esercita l’essere o porta l’essere al suo compimento. Il male al contrario, di per sé o in quanto male, è assenza di essere, privazione di essere, ossia di bene. È un nulla che corrode l’essere. Quando ragioniamo sulla linea del male, noi ragioniamo sulla linea del non-essere, perché il male non è in alcun modo essere, è soltanto vuoto o mancanza di essere, nientificazione e privazione. C’è quindi necessariamente dissimmetria tra il nostro modo di considerare e spiegare le cose nella prospettiva del bene e il nostro modo di considerare e spiegare le cose nella prospettiva del male»²³.

Non sfuggirà la prossimità di alcuni passaggi con il linguaggio metaforico che abbiamo annotato a margine poco sopra: il male è “vuoto” scrive Maritain, è quel “buco” più grande lì dove prima ce n’era uno più piccolo, e quel che diciamo “buco” è appunto assenza, risultato di corrosione²⁴, così come “aggiungere

²² J. Maritain, *Dieu et la permission du mal*, Cercle d’études Jacques et Raïssa Maritain, Kolbsheim; tr. it.: *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 2000⁶, p. 19.

²³ *Ivi*, pp. 17-18.

²⁴ Scriverà ancora Maritain: «Se vogliamo esprimere che una negazione viene a prodursi nell’esistenza come un vuoto o un *foro*, in altre parole essa ha un valore esistenziale o esistenzializzante e non soltanto grammaticale o logico, non lo potrò fare che dicendo, per esempio, che essa è una “incrinatura dell’essere” o annichilimento». *Ivi*, p. 20.

oscurità a una notte già nera”, è *togliere* quel poco di luce che forse rimaneva. Il parlare ordinario è dunque meno fuori strada di quanto alle volte non si immagini. Allo stesso tempo però fatica a declinare le *dissimmetrie nel considerare e nello spiegare*, ed è una avvertenza da non dimenticare.

In ogni caso, proporre di pensare che il male in effetti non sia *qualcosa* ma l'*assenza di qualcosa* e inquadrarlo nella figura della “privazione” non significa evidentemente negarne l'esistenza, ma consentire di spingere più in profondità il discorso sulle *forme del male*, avanzando l'ipotesi, perché di questo si tratta, che siano tra loro connesse e non semplicemente simili.

L'indagine sulle *connessioni* è l'operazione che si può notare proprio negli esordi del *De malo*, ed è quella che offre alcune piste per esaminare le relazioni tra quel che anche comunemente chiamiamo “colpa” e quel che chiamiamo “pena”.

Colpa e pena costituiscono in effetti una coppia che può esibirsi in diverse figure, complicando di molto le nostre possibilità di intenderci. Delle due, la componente più versatile è indubbiamente la *pena*, che può espandersi fino a coprire l'intera estensione del “male patito” così come contrarsi fino a indicare la “punizione” comminata e inflitta in relazione ad una colpa. Le considerazioni poi cambieranno anche a seconda di come le sequenziamo: si può riflettere sulla pena/punizione che deriva da una colpa, ma anche sulla colpa che deriva da una precedente *penalizzazione*, come abbiamo considerato attingendo alle testimonianze del *Libro dell'Incontro*. Quali nessi esprime poi questo “derivare”? Anche nell'utilizzo fin qui più colloquiale dei termini si intuisce che altro sono legami di *necessità* ed altro legami di *eventualità*; altro è rinvenire implicazioni inscalfibili e ineluttabili *di fatto* tanto quanto *di diritto*, altro è osservare concomitanze, usi culturali, pratiche abitudinarie, soluzioni diffuse a antiche e tuttavia frutto di decisioni umane, che possono essere maturate per specifiche ragioni, talvolta meditatamente morali, talaltra semplicemente di mera praticità sociale.

Mi sembra dunque importante attraversare questo spazio teorico con la dovuta attenzione: alle spalle delle due nozioni c'è una complessità di significati e di intrecci che non va trascurata, perché non è priva di impatto rispetto a quel che potremmo considerare quanto al “fare il male” e al “fare giustizia”.

Dalla pena alla colpa

Porre in primo piano le *connessioni* tra le forme del male vale come promemoria rispetto alla necessità di rispettare un approccio dinamico alla *quaestio De malo*. Trovo questo modo di approfondire la problematica molto aderente agli interrogativi di fondo della *moralis consideratio*, che appunto vertono meno su una definizione puntuale degli eventi in termini di colpevolezza e più sulla

comprensione di come avvengano l'ingresso e la propagazione del male nell'esperienza umana, esperienza che indubbiamente è caratterizzata tanto da "passività" quanto da "attività", spesso tra loro collegate.

Tommaso esamina i modi di intendere la "privazione" lavorando proprio sui nessi, e anzitutto sulle conseguenze del male che sperimentiamo come "pena" rispetto all'agire.

La *privatio*, a suo dire, può essere un male in due modi:

«precisamente uno nello stesso agente, nella misura in cui è privato o della forma o dell'abito o di qualsiasi altra cosa necessaria ad agire, come è un certo male la cecità o l'incurvamento della tibia. Invece l'altro male si trova nello stesso atto difettoso, come se dicessimo che lo zoppicare è un certo male»²⁵.

La prima cosa che viene proposto di prendere in considerazione è in effetti una *connessione*: il camminare male *deriva* dal difetto tibiale, così come il leggere male *deriva* dal difetto dell'occhio. Manca qualcosa nella struttura e questa mancanza si riflette nell'azione che viene compiuta in forza di quella struttura manchevole.

L'esempio del problema alla tibia è istruttivo perché è probabile che tutti riusciamo a cogliere la problematica che adombra. Traduciamo in termini contemporanei: dopo essere stato investito sulle strisce pedonali e sbalzato a terra riporto una contusione al ginocchio. Non mi pare nulla di ché al momento, ma nei giorni successivi inizio ad accusare un dolore sempre più acuto: per compensarlo comincio ad assumere una andatura sbilanciata. Cammino *male* insomma, e il guaio è che questa postura patologica comincia ad avere ripercussioni a vari livelli: mal di schiena, dolore all'altra gamba sovraccaricata... Ogni movimento si rivela letteralmente "penoso" e fare molte cose diventa indubbiamente più difficile, i gesti ordinari diventano sempre meno efficaci.

Tommaso spende le sue prime riflessioni sulla coppia esaminando questa dinamica, studiando dunque la figura *pena-colpa* e concentrandosi sul primo termine, di cui offre una definizione centrata sulla questione dell'indebolimento, messo a tema tramite l'esempio.

La "pena" va allora anzitutto concepita come

«una privazione della forma o dell'abito o di qualsiasi altra cosa che possa essere necessaria per agire bene, sia che appartenga all'anima o al corpo o alle cose esteriori; e tale male, secondo il pensiero della fede cattolica, è necessario che sia chiamato pena»²⁶.

La pena è una privazione di cui anzitutto si soffre e che limita la persona togliendole qualcosa non dall'accessorio, ma dal *necessario* per agire bene. Da

²⁵ Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 4, Res.; tr. it. cit., p. 153.

²⁶ *Ibidem*.

notare poi l'estensione del raggio d'azione che le viene riconosciuto: toglie sul piano psicologico, su quello delle abitudini, su quello fisico, su quello degli averi. La pena indebolisce, e la debilitazione nei suoi molteplici volti – in qualche modo interconnessi – è una condizione in cui basta davvero poco per *farsi male* e per *fare del male*.

Trovo molto suggestivo il fatto che nel tracciare il nesso tra le due forme del male Tommaso avverta la necessità di diffondersi in primo luogo sull'idea della pena come l'*alveo di male patito* entro cui trova incubazione anche il *male agito*. È come se nel privilegiare questo accesso alla figura di coppia suggerisse in fondo un drammatico interrogativo: una volta debilitati, è davvero possibile pensare di potersi guardare dal compiere il male? Quale spazio di manovra morale c'è nella debilitazione? Siamo cioè stimolati a pensare gli *atti umani* dentro questa condizione limite, dunque non come se disponessimo di un potere assoluto di evitare il male, ma di un potere in ogni caso circoscritto. Quanto circoscritto però? Questo è un punto notevole e andrebbe a sua volta affrontato in una prospettiva dinamica, forse chiedendosi meglio: *quanto circoscrivibile?*

Il punto di fuga su cui si concentra la domanda è facilmente individuabile dal punto di vista morale: considerare questo potere comprimibile fino al punto da poter essere radicalmente revocato significa ammettere che la pena possa anche riassorbire completamente il volontario, fino a rendere meccanicamente ineluttabile lo sfociare in un nuovo *far male* passando all'azione. Se la pena ci debilita “nell'anima, nel corpo e nelle cose esteriori”, può privarci del necessario per agire bene fino al punto da bloccare ogni nostra possibilità di evitare il male? Può trasformarci in meri ingranaggi di una inespugnabile catena di propagazione del male?

Riflettere sull'impatto della pena sull'agire è in realtà già sporgersi sul problema della definizione del concetto di “colpa”: considerato che dall'*essere penalizzati* deriva in qualche modo il “fare il male”, come pensare quella che in termini contemporanei definiremmo come “responsabilità” per il male fatto?

Dare una risposta a questo interrogativo non è così semplice.

A prima vista, posta anche l'estensione davvero impressionante che Tommaso attribuisce al potere limitante della pena – cosa dovremmo pensare quanto alle privazioni dei *beni necessari nell'anima?* –, dovremmo ammettere la possibilità che una condizione di penalizzazione possa al limite trasformare una persona in un automa, sollevandola del tutto dal dover rispondere in qualche modo del male che pure si trova a compiere.

Prima di approfondire il tema conviene acquisire però il concetto di “colpa”. La riflessione di Tommaso è ricca di spunti anche in questo caso, ma occorre rivolgersi al dettato della *Summa Theologiae* per farsene un'idea che consenta di proseguire sul testo del *De malo* e sui nessi con la pena.

Gli atti umani e la colpa

Riflettere sulla “colpa” è riflettere sugli “atti umani”. I due campi sono coestensivi e abbracciano sostanzialmente tutto quello che compiamo, lasciando fuori poco o nulla: certo, ci sono degli atti che non sono tipicamente umani, ma con questo Tommaso si riferisce al “sentire”, immaginando che sia qualcosa di comune a tutti i viventi, e tuttavia quando si occupa delle passioni, toglie l’idea che la “passionalità” possa sortire un accecamento, non troveremo molto altro. Le passioni stesse, in una visione integrata e non a compartimenti stagni dell’agire, «assumono valore morale»²⁷.

L’unico principio di contrazione della *imputabilità* (tanto nel bene quanto nel male) che si direbbe essere ammesso nel contesto della discussione sul volontario e l’involontario è l’*ignoranza non volontaria*. Può darsi cioè che davvero nel fare qualcosa ci manchino degli elementi dirimenti quanto al bene e al male e che questa mancanza non sia riconducibile né a una decisione precisa di non acquisirli, né ad una negligenza nel considerare elementi che pure avremmo a disposizione²⁸.

In questa prospettiva sono davvero pochi i gesti compiuti o che intendiamo compiere di cui potremmo dirci “non responsabili” e riesce francamente persino difficile immaginarli concretamente.

Tommaso ci offre due esempi limite: il primo è quello della persona che «pur avendo prese le debite cautele, ignorando che un uomo sta passando per la strada, lancia una freccia e lo uccide mentre passa. E tale ignoranza causa un fatto puramente e semplicemente involontario»²⁹. Dobbiamo immaginare che l’arciere abbia avvisato chiaramente che avrebbe tirato attraverso la strada il

²⁷ Precisa così Tommaso: «I sentimenti possono essere considerati da due punti di vista: in un primo senso in se stessi, in un secondo nel loro dipendere dalla ragione e dalla volontà. Se dunque li consideriamo in se stessi, e cioè come una (nostra) reazione che ci sorprende, allora non hanno in sé bene o male morale. Se invece vengono considerati nel loro essere orientati da ragione e volontà, allora si troverà in essi il bene e il male morale». ST, I-II, q. 24, a. 1, Co.; riporto ancora la traduzione proposta e motivata in Grandi, *Alter-nativi*, cit., p. 191; per la traduzione ESD 2 si veda p. 258.

²⁸ In questi ultimi casi invece la volontarietà rimane: «Nel primo quando l’atto della volontà ha per oggetto l’ignoranza: è il caso di chi vuole ignorare per avere una scusa del peccato, o per non essere distolto dal peccato, secondo il detto di Gb: Non vogliamo conoscere le tue vie. E questa ignoranza è detta affettata. – Si dice poi che l’ignoranza è volontaria nella seconda maniera quando riguarda cose che uno può ed è tenuto a fare: così infatti il non agire e il non volere diventano atti volontari, come si è spiegato in precedenza. E si parla di ignoranza in questo senso sia nel caso di chi non considera attualmente ciò che può e deve considerare – e questa è l’ignoranza [di inconsiderazione] implicita nella cattiva scelta, e che proviene o dalla passione o dall’abitudine –, sia nel caso di chi non si cura di acquistare le nozioni che è tenuto a possedere – e in questo caso l’ignoranza dei principi più comuni della legge, che ciascuno è tenuto a conoscere, è detta volontaria in quanto nasce dalla negligenza –. Ora, quando l’ignoranza stessa è volontaria in qualcuno dei modi suddetti, non può causare un fatto involontario in senso assoluto». ST, I-II, q. 6, a. 8, Co.; ESD 2, p. 101.

²⁹ ST, I-II, q. 6, a. 8, Co.; ESD 2, p. 102.

tal giorno e alla tal ora, che abbia provveduto a transennare la strada e magari messo qualche collaboratore a presidio del blocco – le «debite cautele» – e che tuttavia un uomo sopraggiunto di corsa abbia ignorato gli avvertimenti e forzato il blocco finendo per trovarsi sfortunatamente proprio nella traiettoria della freccia. Un caso un po' raro, ammettiamolo.

Il secondo esempio è ancora meno convincente ed è costruito sull'adulterio:

«Se uno si inganna credendo che la donna furtivamente introdotta sia sua moglie, e alle richieste di lei volesse trattarla come tale, questa sua volizione sarebbe scusata dal peccato: poiché questo errore proviene dall'ignoranza delle circostanze, che scusa e causa involontarietà»³⁰.

La situazione immaginata depone a favore della totale estraneità di Tommaso alle faccende matrimoniali più intime, ma ai fini del nostro discorso attesta ancora una volta che i margini per pensare la revoca di responsabilità in ciò che compiamo siano davvero ristrettissimi.

L'ampiezza della responsabilità, che finisce di fatto per abbracciare quasi integralmente quel che l'uomo fa, potrebbe in effetti lasciarci perplessi, ma questa perplessità deriva il più delle volte dall'anticipare il problema della "sanzionabilità", cioè dal dare per assunto che *rispondere di qualcosa* significhi *subire una pena/punizione*. Se invece lasciamo la questione quantomeno in sospeso, per comprendere dove questa prospettiva conduca anzitutto in termini morali – senza cioè precipitarci verso il problema del "fare giustizia" –, probabilmente riusciamo a cogliere qualcosa di più interessante in questa portata così ampia che pare assumere la colpa.

Altrove ho già osservato che inserire la riflessione morale già all'interno di un *setting* che richiama l'aula di un tribunale, in cui ciò di cui si tratta è lo stabilire la colpevolezza in vista della punizione, è fuorviante³¹. La riflessione morale abbraccia tanto l'evitare il male quanto il *promuovere il bene: bonum faciendum, malum vitandum* e, oltre a questo, il suo sguardo sull'agire è molto più *preventivo* che non *retrospettivo*. Così almeno in Tommaso. Quel che gli interessa primariamente è dischiudere le possibilità costruttive e se adottiamo questa prospettiva comprendiamo a mio parere molto meglio tanto il discorso nel suo insieme quanto le risorse concettuali che vengono impiegate. Dire che siamo responsabili di tutto quel che facciamo non significa in primo luogo cercare colpe da punire, quanto piuttosto attivare una visione molto ampia del *volontario*, e questo a sua volta significa far osservare che i margini per "fare bene" sono altrettanto estesi. Nonostante, potremmo qui aggiungere, l'interferenza non certo ignorabile della pena, ovvero di molte forme di limitazione con cui potremmo

³⁰ ST, I-II, q. 19, a. 6, Co.; ESD 2, pp. 217-218.

³¹ Cfr. ancora Grandi, *Alter-nativi*, cit., pp. 155-163.

trovarci a dover fare i conti, al limite scoprendoci anche depauperati quanto a qualcosa di “necessario per agire bene”.

Questo approccio mi pare si possa cogliere agevolmente quantomeno nella struttura che la *Summa* dà alla determinazione del significato morale della “colpa”, dal momento che lo sforzo risulta essere quello di pensare contestualmente il *bene* e il *male* in una serie di coppie riferibili all’agire umano: *rettitudine e peccato, lode e colpa, merito e demerito*.

Ci troviamo più precisamente dinanzi allo studio della *bontà o malizia degli atti umani*, considerati nelle loro implicazioni³², non qui nel senso di conseguenze ma appunto di prospettive di analisi.

Nel ripercorrere questa lezione possiamo senz’altro concentrarci allora sugli aspetti che riguardano il lato del male ma senza trascurare quello del bene, perché conviene sempre ricordare che la *Summa* svolge entrambe le linee di considerazione.

Rettitudine e peccato

Specificando la coppia bene/male relativamente a ciò che si compie, Tommaso introduce anzitutto la coppia peccato/rettitudine, ragionando così:

«Il male ha un’estensione maggiore del peccato, come il bene è più esteso della rettitudine. Infatti qualsiasi privazione di bene, in qualunque campo, costituisce un male; invece il peccato consiste propriamente in un atto compiuto per un fine, senza il debito ordine rispetto a quel fine. Ora, l’ordine dovuto in rapporto a un fine viene misurato da una certa regola: regola che negli agenti naturali è la virtù stessa della natura, che inclina verso quel fine. Perciò quando l’atto procede dalla virtù o facoltà naturale secondo la naturale inclinazione verso il fine, allora viene a esserci la rettitudine nell’atto: poiché rimanendo a uguale distanza dagli estremi, conserva il rapporto esatto di un principio attivo al suo fine. Quando invece un atto si scosta da tale rettitudine, allora si determina il carattere di peccato. – Ma nelle azioni che vengono compiute dalla volontà la regola prossima è la ragione umana, mentre la regola suprema è la legge eterna. Perciò quando l’atto umano tende verso il fine secondo l’ordine della ragione e della legge eterna, allora l’azione è retta; quando invece si scosta da questa rettitudine o direzione, allora si ha il peccato. Ora è evidente, da quanto abbiamo detto, che ogni atto volontario è cattivo perché si allontana dall’ordine della ragione e della legge eterna; e ogni atto buono concorda con la ragione e con la legge eterna. Per cui si conclude che le azioni umane, per il fatto che sono buone o cattive, implicano la nozione di rettitudine o di peccato»³³.

Il passo richiede un po’ di attenzione in effetti. Qual è il nucleo della proposta? Lo si intende grazie alla distinzione tra il “naturale” e il “volontario”, che

³² «Deinde considerandum est de his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae». ST, I-II, q. 21, pr., ESD 2, p. 237.

³³ ST, I-II, q. 21, a. 1, Co.; ESD 2, p. 238.

richiama peraltro anche il ragionamento già incontrato nel *De malo*: in ciò che facciamo ci sono gesti che, a meno di non patire particolari patologie, riescono bene senza la necessità di rifletterci sopra, come il camminare. Basta seguire l'*inclinazione* dice Tommaso. Se poi camminiamo male è perché questa inclinazione è in qualche modo compromessa, come appunto potrebbe essere nel caso del difetto alla tibia. Altri gesti invece, e sono quelli che rientrano nel *volontario*, non possono fare conto su una inclinazione analoga per efficacia a quella che si riscontra nel naturale: la volontarietà implica un passaggio riflessivo, non c'è dunque un automatismo. Le nozioni di "rettitudine" e di "peccato" si riferiscono a questo snodo e al modo in cui lo si attraversa apprestandosi ad agire, se operando un buon discernimento o – in alternativa – se evitando di impegnarsi o orientandosi consapevolmente per il male.

La nozione di "peccato" non aggiunge perciò nessun tipo di aggravante al "male", ma fa presente che lì dove sorge è mancato qualcosa che era in nostro potere, e che Tommaso indica in quel fare riferimento all'*ordine della ragione e alla legge eterna* e che noi potremmo comunque associare a tutto ciò che articola concretamente il principio *bonum faciendum, malum vitandum*.

Lode e colpa

La stessa logica la troviamo relativamente alla connotazione successiva, che è appunto quella di "colpa", e che ha come contrappunto la "lode":

«Come il male è più esteso del peccato, così il peccato è più esteso della colpa. Infatti si dice che un atto è colpevole, o lodevole, perché viene imputato a chi lo compie: infatti lodare o incolpare qualcuno equivale a imputargli la bontà o la malizia dei suoi atti. Ma l'atto è imputato a chi lo compie quando è in potere dell'agente, il quale ha il dominio sui propri atti. Ora, ciò avviene in tutte le azioni volontarie, poiché l'uomo ha il dominio sui propri atti mediante la volontà, come si è spiegato in precedenza»³⁴.

La "colpa" è riferita qui chiaramente al "potere" (*potestas*), ma sempre dentro lo schema alternativo bene/male. Il lato per così dire "luminoso" consiste nel riconoscere che ogni volta che l'azione è buona – sempre che appunto non lo sia per errore (quindi involontaria) – buono è stato non solo il discernimento ma anche l'impiego del potere a disposizione. "Colpevole" si direbbe allora contrapporsi a "lodevole" intercettando la traiettoria dell'agire nel passaggio alla concretizzazione, nel procedere all'azione, nella realizzazione di quel che nel discernimento si è messo a fuoco.

Nell'atto umano compiuto, tutti questi livelli – così almeno Tommaso – sono compresenti, quindi:

³⁴ ST, I-II, q. 21, a. 2, Co.; ESD 2, pp. 239-240.

«rimane che il bene e il male comportano la nozione di lode o di colpa nelle sole azioni volontarie, nelle quali il male, il peccato e la colpa sono la stessa cosa»³⁵.

Tommaso non ci lascia spazio qui per pensare che il male compiuto possa a qualche titolo non essere colpevole: se l'atto è umano, se c'è volontarietà, nel caso dell'azione *mala*, cattiva in senso oggettivo, c'è *ipso facto* colpa. La responsabilità non è in alcun modo graduata dalla distinzione delle tre nozioni, e la domanda che dobbiamo farci allora è quale guadagno rappresenti tutto questo dal punto di vista teorico e analitico. Cosa ne possiamo trarre dall'aver isolato sostanzialmente delle "componenti strutturali e ambivalenti" nell'atto umano, che potrebbero essere individuate in quel che ho chiamato "discernimento" e "concretizzazione"?

Credo che tutto questo possa essere un guadagno analitico nella misura in cui ci ricordiamo dell'avvertimento di Maritain circa la necessità di guardarsi dallo sviluppare in piena simmetria il discorso del bene e quello del male.

In effetti solo l'azione buona può essere rappresentata come se avesse alle spalle una traiettoria "lineare" e coerente: l'impegno per il discernimento, l'individuazione del meglio nella tal situazione, la scelta di adoperarsi in questa precisa direzione, la riuscita nel realizzare quanto messo a fuoco. Nella filigrana del *bene fatto* ci sono la determinazione a concretizzare (l'impiego del proprio potere che suscita lode) e il buon discernimento (la rettitudine). Il male invece non costituisce una "linea" speculare, ma va concepito sempre come una forma di rottura e di corrosione della linea del bene, per cui somiglia maggiormente a una rottura della traiettoria buona, che può avvenire in punti diversi: può interrompere un tragitto sul nascere, come mancanza di discernimento e superficialità; può distorcerlo a valle di un buon discernimento, come quando alla persona risultano chiare le opzioni morali e sceglie invece quella lesiva; può parassitare una tragitto in prossimità dell'agire, come quando il discernimento è buono, il desiderio di perseguire il bene è forte ma mancano le forze nel momento della realizzazione: il potere del bene non viene esercitato fino in fondo e l'occasione sfuma.

Le diverse concettualità mi pare possano essere utili dal punto di vista analitico soprattutto per evidenziare la necessità di prestare attenzione alle due componenti di cui sopra: il bene richiede riflessione e determinazione, implica esercizio di virtù intellettuali e morali, e il male parassita la vita erodendo tanto le une quanto le altre.

L'articolazione della *Summa* non si conclude però riportandoci alla "colpa" come al male che era in nostro potere evitare e di cui per questo siamo imputabili. La riflessione sviluppa ancora un passaggio, molto utile per noi, inserendo

³⁵ *Ivi*; ESD 2, pp. 238-9.

l'agito in un tessuto relazionale e sociale: qui l'*imputazione* diventa *responsabilità*, cioè richiesta di rispondere ad altri del male compiuto.

Merito e demerito

Gli ultimi due articoli della *quaestio* 21 della *Summa* in cui troviamo questi sviluppi sono per certi versi simili: introducono una ulteriore biforcazione, quella tra "merito" e "demerito", considerandoli dinanzi agli uomini e dinanzi a Dio. Trascurò qui l'articolo quarto perché il terzo è sufficiente per completare il quadro teorico, almeno limitatamente all'indagine sulle principali nozioni coinvolte nell'esame delle forme della privazione.

Queste sono dunque le considerazioni che troviamo:

«Il merito e il demerito vengono concepiti in ordine alla retribuzione fatta secondo giustizia. Ma a un uomo viene fatta la retribuzione secondo giustizia perché egli ha agito a vantaggio o a danno di qualcuno. D'altra parte bisogna considerare che chiunque vive in società è in qualche modo parte e membro dell'intera società. Se quindi compie un'azione a vantaggio o a danno di un membro della società, ciò ridonda su tutta la società: come chi ferisce una mano, per ciò stesso ferisce un uomo. Quando dunque uno agisce a vantaggio o a danno di una persona, si trova nel suo atto una doppia ragione di merito o di demerito. Primo, in forza della retribuzione da parte della persona beneficiata o danneggiata. Secondo, in forza della retribuzione a lui dovuta da parte della società. – Ora, quando uno ordina direttamente il proprio atto al bene o al male di tutta una collettività, gli è dovuta prima di tutto e principalmente una retribuzione da parte della collettività, e secondariamente da parte di tutti i membri di essa. [...] È perciò evidente che l'atto buono o cattivo implica la nozione di cosa lodevole o colpevole in quanto è in potere della volontà; quella di rettitudine o di peccato in base al suo ordine al fine; quella infine di merito o di demerito in base alla giusta retribuzione che l'atto esige da parte di altri³⁶.

Il terzo articolo ci proietta lì dove inizialmente suggerivo di non affrettarsi ad andare, ovvero sul tema di che cosa comporti il rispondere degli atti di cui si ha la paternità. Tommaso vincola l'attivazione del problema del "fare giustizia" al fatto che il male o il bene siano anche "danno" o "vantaggio". Dobbiamo dare per scontato che questa dimensione relazionale sia sempre coimplicata al pari delle altre, come la chiusa dà ad intendere? Possiamo dire che Tommaso ritenga di sì, a suo parere anche quando qualcuno fa del bene o del male a se stesso, essendo parte della società, ricade nella considerazione di merito o demerito dinanzi ad altri. Ma il ragionamento è fragile. Sviluppandolo se ne traggono

³⁶ ST, I-II, q. 21, a. 3, Co.; ESD 2, p. 242.

risvolti alquanto difficili da contemplare sul versante del bene. Ad esempio, aiutare nello studio una persona in difficoltà è senza dubbio un buon atto umano, ma in che senso dovremmo attenderci che la società ci retribuisca per questo? Oppure, se ritinteggio le pareti del cortile della scuola dal momento che versano in condizioni deprecabili, cosa vuol dire prevedere che la collettività debba riconoscermi qualcosa, ma che debbano farlo poi *anche* tutti i suoi membri? O ancora, se faccio del bene a me stesso accrescendo la mia cultura, in che senso questo andrebbe riconosciuto come “merito” in senso sociale? Che coerenza hanno queste *attese di retribuzione*?

Qui mi pare che Tommaso stesso sia in debito rispetto alla preoccupazione del “fare giustizia” nel caso del male compiuto, e che abbia proseguito nel creare una simmetria molto più difficile da gestire rispetto alle precedenti. Il ragionamento sul positivo, sul “merito” che deriverebbe dall’aver compiuto il bene, ha a ben guardare qualche fragilità concettuale di troppo: se ammettiamo che merito e demerito scattino per così dire automaticamente, e che siano delle dimensioni coimplicate al pari delle altre, si apre in effetti uno scenario difficilmente raffigurabile concretamente.

D’altra parte invece, il ragionamento sviluppato sul versante del negativo sembra dipanarsi in modo del tutto pacifico, anzitutto in quanto riflesso di quel che accade realmente (anche e soprattutto all’epoca di Tommaso): il male fatto riceve una risposta retributiva, la colpa viene ripagata con una pena, e questa porta con sé tanto una quota di replica che proviene dal danneggiato, quanto una quota di replica che proviene dalla società.

In quest’ultimo passaggio Tommaso ha evidentemente messo in funzione un dispositivo particolare, che è la regola del *contrappasso* – a cui dovremo rivolgere l’attenzione –, tutto sommato noncurante delle implicazioni che questo comporta sul versante delle esigenze di bene, se si volessero considerare merito e demerito come due risvolti stabili negli atti umani.

Esistono naturalmente delle opzioni alternative: rinunciare allo sviluppo simmetrico tra bene e male, ammettendo che solo il male “esiga giusta retribuzione” e non così il bene; oppure mantenere la simmetria e trasformare un’*esigenza* in una *possibilità*, senza conferirle carattere necessario. O, ancora, sviluppare il “fare giustizia” in modo alternativo rispetto all’applicazione del contrappasso. Di per sé Tommaso non imbocca nessuna di queste strade, ma per noi è interessante annotare che in questo passo della *Summa* in cui la colpa si affaccia sul tema del “fare giustizia”, quel che si attiva *in primis* è l’idea di guardare anzitutto alla logica “retributiva”. L’aspetto “commutativo”, per cui al danno potrebbe corrispondere una restituzione del malto, non compare, mentre viene esplicitata l’idea che il danneggiato abbia in capo la facoltà di “remunerare” il colpevole, e difficilmente potremmo supporre che questa remunerazione consi-

sta nel fare nei suoi confronti qualcosa di buono. La *responsabilità*, intesa come un *agire in risposta*, appartiene qui alle parti offese, mentre la parte imputata rimane rappresentata in modo puramente passivo.

Pur con questa riserva rispetto alla questione del *merito* e del *demerito*, che andrà ripresa esaminando più da vicino il dispositivo del *contrappasso*, ritengo si possa tornare alla questione del nesso tra pena e colpa e anche al testo del *De malo*, osservando ora con più attenzione l'impiego di un altro dispositivo concettuale già incontrato, la "negazione".

Negazione e privazione

Nell'articolo terzo della *quaestio prima De malo*, Tommaso inizia ad affrontare uno dei temi più spinosi, ovvero l'origine del male. La definizione di *privatio* è suggestiva ma problematica nel momento in cui la si comincia a considerare in modo dinamico, come in parte abbiamo già notato. L'interrogativo potrebbe essere posto in questi termini: *viene prima la colpa o prima la pena?* Qui Tommaso si mostra pienamente consapevole che definire la pena esattamente come uno dei volti del male, e quindi riconoscerla come una *privatio boni debiti*, rischia di portare a un'impasse nel momento in cui si esamina l'agire umano.

Se alla volontà mancasse qualcosa "di dovuto" allora la "colpa" deriverebbe da una "pena", ma in questo caso non si dovrebbe rivedere tutto il discorso sull'imputabilità? Se invece alla volontà non manca nulla, dunque è integra e in questo senso buona, da che cosa si origina il male che qualifica negativamente l'azione? In breve: o dobbiamo ammettere una catena meccanica di replica del male, ma questo dissolve libertà e responsabilità, oppure dobbiamo comprendere come accade che, essendoci quantomeno la possibilità di agire bene, ne esce un'azione cattiva. Il problema è in fondo quello stesso che si poteva raccogliere dalle testimonianze del *Libro dell'Incontro*: ha termine in qualche modo quel regresso verso un "prima di un prima", alla ricerca di precondizioni verso cui riproiettare la questione della responsabilità?

Nella replica ad un'obiezione – è la dodicesima che viene raccolta istruendo la questione – Tommaso scrive così:

«La mancanza (*defectus*) che si presuppone nella volontà prima del peccato non è né una colpa né una pena, bensì una pura negazione; però acquista natura di colpa per il fatto stesso che la volontà passa all'azione [pur] con questa negazione. Infatti per la stessa applicazione all'azione diventa dovuto quel bene, di cui è priva, cioè prestare attenzione in atto alla regola dell'azione e della legge divina»³⁷.

Questo passo merita attenzione non solo perché impiega pressoché tutti i concetti finora raccolti ma anche perché è sembrato a più commentatori uno

³⁷ Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 3, ad 13; tr. it. cit. p. 145.

degli snodi teorici più promettenti (e insieme problematici) per impostare la questione dell'ingresso del male nel mondo.

Sicuramente interessante è ad esempio la lettura che ne dà Ricoeur:

«La limitazione specifica dell'uomo rende il male soltanto possibile; si indica allora come fallibilità l'occasione, il punto di minore resistenza per il quale il male può penetrare nell'uomo. [...] Ma da questa possibilità alla realtà del male vi è uno scarto, un salto: è tutto l'enigma della colpa. Nel linguaggio della scolastica, che è ancora quello di Cartesio, dalla "mancanza" alla "privazione" non vi è un passaggio continuo. [...] Questo scarto tra la possibilità e la realtà corrisponde allo scarto tra la semplice descrizione antropologica della fallibilità e un'etica; la prima è al di qua del male, la seconda trova l'opposizione reale del bene e del male»³⁸.

Diversa, e forse filologicamente più precisa, è la lettura che invece offre Maritain, che interpreta il ricorso alla figura della *negatio* come un dispositivo funzionale alla teodicea:

«Alla primissima origine dell'atto cattivo – e innanzitutto dell'elezione cattiva, che ha luogo in fondo al cuore – c'è non solo la fallibilità della creatura, ma una mancanza attuale di questa, un'iniziativa creata che – non essendo causata da Dio – può essere soltanto un'iniziativa di non-essere, di sottrazione dell'essere, di carenza, ciò che ho chiamato nientificazione»³⁹.

La *negatio*, che abbiamo già incontrato come un dispositivo concettuale utile per ribadire che non ogni mancanza è già un male, offre nel celebre passo del *De malo* una soluzione per pensare l'ingresso del male *nell'agire morale* umano. Ricoeur ne trae una lezione ontologica, Maritain si muove come è noto ritrovando il tema della "permissione del male" da parte di Dio. Vorrei però mantenermi a lato rispetto a queste suggestioni, cercando di esplorare anche in questo caso l'implicazione positiva del discorso.

Nel *De malo* l'idea riproposta nell'*ad 12* viene spiegata nel *respondeo* attraverso un esempio: si fa il caso dell'artigiano che *taglia male* un pezzo di legno per il fatto di non essersi servito della regola che pure ha a disposizione⁴⁰; se non

³⁸ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960; tr. it.: *Finitudine e colpa: la simbolica del male*, il Mulino, Bologna 1970, p. 237.

³⁹ Maritain, *Dio e la permesso del male*, cit., pp. 35-36.

⁴⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 3; tr. it. cit. pp. 139-41. Su questo è utile avere a disposizione anche la spiegazione di Maritain: «L'azione dello zoppicare ha per causa un *defectus* del sistema motorio. Se si tratta ora del male dell'azione del libero arbitrio, il *defectus* di cui parliamo deve essere anch'esso, evidentemente, volontario e libero. E d'altra parte, però, non deve essere già un male dell'azione libera, perché allora cadremmo in un circolo vizioso, e assegneremmo, come causa di un certo effetto (del male morale voglio dire), questo effetto stesso. Eccoci sulla mulinella. [...] Vedete bene che è san Tommaso che ha aperto la finestra sulla prospettiva del non-essere. Questo *defectus*, questa mancanza libera che è causa del male morale senz'essere essa stessa un male, è la *non-considerazione della regola*, – che non è un *atto* di non-considerazione, ma un *non-atto* di considerazione. Osservare la regola non è, di per sé, una cosa *dovuta*. Il fatto che un

usi uno scontro per la lama quando sai di dover tagliare diritto, non c'è da stupirsi che il taglio stesso sarà storto. Il taglio storto nasce insomma dal fatto che il falegname passa all'azione (*se applicat ad opus*) senza la regola. Con questo potremmo voler dire diverse cose però.

Certamente, seguendo Maritain, possiamo concludere che la responsabilità del cattivo taglio è tutta dell'artigiano, perché nulla gli impediva di utilizzare la regola. Questo se ci interessasse stabilire a chi intestare la colpa. Però abbiamo visto che Tommaso nell'ultimo periodo della sua vita non sembra particolarmente preoccupato dal tracciare linee di demarcazione tra colpevolezza e innocenza: salvo pochi casi difficili da riscontrare ogni volta che facciamo qualcosa ne siamo responsabili. Mi incuriosisce allora di più il fatto che sottolinei come *nel procedere all'azione* il prestare attenzione alla regola sia un "bene debito" mentre fino a un istante prima non lo era, per cui l'assenza della regola era una semplice *negatio*.

L'utilizzo della regola (o del *regolo*, nell'esempio) è chiaramente ciò che può assicurare la "rettitudine", sappiamo che è sempre di questo che qui sta parlando perché i riferimenti esplicativi sono sempre gli stessi: «la regola della ragione e la legge divina»⁴¹. Cosa fa spuntare il regolo in mano all'artigiano, con una immediatezza e facilità che somigliano quasi a un gesto di prestigio? È vero che non dobbiamo mai chiedere troppo agli esempi, ma l'impressione è che quel fare riferimento alla regola sia trattato a sua volta come una decisione, rispetto alla quale non c'è nessun tipo di impedimento. Poi noi potremmo anche immaginare alcuni fotogrammi tagliati nel montaggio: l'artigiano ha in mano la sega, per alcuni istanti si guarda un po' attorno e si chiede dove ha appoggiato il regolo, magari ha un po' di fretta e gli viene in mente che in fondo ha la mano ferma e che magari stavolta può farne a meno, ma d'altra parte considera che deve senz'altro essere lì da qualche parte, come le classiche cose sotto gli occhi che però non vediamo... Insomma, lo strumento è indubbiamente *a portata di mano*, usarlo o non usarlo dipende da lui. Ecco la decisione, ecco il volontario.

Non mi pare allora che questa lezione sia sviluppata soprattutto nell'ottica inquisitoria dell'imputabilità, che è sostanzialmente un dato già acquisito nella più ampia prospettiva morale di Tommaso. Mi pare piuttosto interessante leggerla come un tentativo di dire che, alla fine, prendere in mano quel metro e usarlo non è poi questa fatica così immane, che basta davvero poco, *proprio perché è sempre lì a portata*.

falegname non tenga la riga in mano non è, *di per sé*, un male. Ma è la causa in virtù della quale egli segherà storto un pezzo di legno. E questo stesso fatto, il non avere la riga in mano, *diventa* un male ossia la privazione di un bene *dovuto*, nell'*applicazione all'atto*, o nell'*operazione* stessa, nell'atto, cioè, di tagliare il legno». Cfr. Maritain, *Dio e la permissione del male*, cit., p. 37.

⁴¹ «Ordo rationis et legis aeternae», in ST, I-II, q. 21, a. 1; ESD 2, p. 238, e «Regula rationis et legis divinae» in *De malo*, q. 1, a. 1, tr. it. cit., p. 141.

La prima decisione allora è *per il discernimento* o in alternativa per il procedere un po' come capita, ed è vero come scrive Ricoeur che questo può essere considerato «il punto di minore resistenza per il quale il male può penetrare nell'uomo», ma il fatto che l'utilizzo del regolo sia in fondo proposto come qualcosa di così immediato e agevole dovrebbe anche farci meditare se non si tratti, allo stesso tempo, del vero punto di forza a cui guardare, quasi fosse un punto di leva per infrangere quello che altrimenti sembra un concatenamento invincibile tra pena e colpa.

Agire con rettitudine è qualcosa che rimane sempre possibile? Non mi spingo fino a trarne questa conclusione, ma quantomeno il “ritrovare la rettitudine”, intesa come una *decisione per il discernimento*, anche lì dove la vita è segnata dalla pena, mi sembra sia un'ipotesi compatibile con quanto riesaminato fin qui. Su questo snodo sarà naturalmente il caso di ritornare, perché rimane quantomeno da capire se sia possibile trovare qualche garanzia proprio rispetto alla facilità di rinvenimento della regola: il fatto che il suo utilizzo risulti “debito” implica che stendendo la mano la si possa trovare senza eccessiva difficoltà. Ha queste caratteristiche quel che Tommaso mette sotto l'egida della «*regula rationis et divinae legis*»? Bisognerà approfondire la questione⁴².

Questo tuttavia per ora basti per quanto riguarda dunque il nesso tra pena e colpa, avendo accertato che non si tratta di un legame ineluttabile e meccanico, ma che uno spazio di manovra c'è e – più ancora – che sembra essere al riparo da quello stesso effetto di indebolimento che pure la pena provoca.

Dalla colpa alla pena/sanzione

La seconda figura di coppia di cui occuparsi è quella che lega la colpa alla pena che, *a motivo* della colpa stessa, viene inflitta al colpevole. Qui la pena non cambia dal punto di vista del suo essere una forma di male, ma si qualifica come *sanzione*, e risponde propriamente a quella definizione che la inquadra come quel *malum passionis quod infligitur ob malum actionis*, dunque come la *privatio* che colpisce ora quello stesso che ha agito la colpa.

Ha scritto ancora Ricoeur che «nella sua struttura relazionale – dialogica – il male commesso dall'uno trova la sua replica nel male subito da un altro, per cui il biasimo designa il giudizio di condanna in forza del quale l'autore dell'azione è dichiarato colpevole *e merita d'esser punito*»⁴³. Il biasimo, come opposto della lode, corrisponde al riconoscimento di colpevolezza, che già abbiamo visto come per Tommaso implicasse – *in quanto danno* – un qualche tipo di remunerazione.

⁴² Su questo punto rinvio al quarto studio, “Del bene e del male”.

⁴³ P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1996; tr. it.: *Il male*, Morcelliana, Brescia 2005⁴, p. 12.

Su questo snodo è utile trattenersi.

Se il fatto che dalla colpa dell'uno ne derivi una pena per l'altro è nelle cose stesse⁴⁴, altrettanto non si può dire infatti che *stia nelle cose* che la colpa *implichi* una pana/sanzione a carico di chi la commette. Certamente questa consequenzialità la rileviamo nella storia, nelle prassi, nel parlare comune. Che la *sanzione* sorga come una pena inflitta *ex post* a motivo dell'aver commesso la colpa è pacifico, e appunto lo stesso Tommaso vi ricorre come a un dato acquisito. Ma qual è la *ratio* di questo nesso?

Perché dunque una colpa *merita* una pena?

È curioso ad esempio che Tommaso non ritenga di doversi diffondere in spiegazioni ed esemplificazioni su questo nesso, come invece fa nel caso del nesso pena-colpa. Il nesso colpa-pena/sanzione sembra essere trattato anche nel *De malo* come un'ovvietà. E, attenzione, il lessico continua a proporre la parola "pena", e anche su questo dovremmo interrogarci: quella pena, che appunto per comprenderci, ho iniziato a chiamare "sanzione" ha tutte le caratteristiche della pena in quanto tale, in quanto *privatio boni*; per di più non possiamo non osservare che è inequivocabilmente una pena inflitta con tutti i crismi della volontarietà, deriva dunque inequivocabilmente da un *atto umano*, il quale – a rigore – non potrà che essere una colpa, un consapevole fare del male.

Dunque: perché questa seconda colpa non dovrebbe a sua volta esigere una pena? Che cosa precisamente la rende moralmente diversa dalla prima? Che cosa la riscatta dal novero degli atti malvagi, pur essendo un atto umano di inflizione di male?

Dobbiamo cioè ammettere che da un lato la pena/sanzione non sfugge nemmeno lessicalmente alla dichiarazione del proprio essere un male, dall'altro pare invece sfuggire alla percezione del suo essere il frutto di un atto umano, di un atto che strutturalmente rimane chiamato a realizzare il suo potere secondo il principio *bonum faciendum, malum vitandum*. A quali condizioni allora quell'*agire il male* in cui consiste lo *stabilire*, il *comminare* e l'*eseguire* la pena/sanzione cessa di essere una violazione del principio?

L'unica risposta, tanto intuitiva quanto provvisoria, è che la pena/sanzione non è qualificabile moralmente come *malum faciendum* quando rientra nel "fare giustizia". È anzi, ci dice Tommaso, qualcosa che la giustizia "esige".

Questa risposta potrebbe sembrare un'ovvietà, ma in realtà così pacifica non lo è affatto perché presuppone qualcosa di palesemente problematico, e cioè che il "fare giustizia" possa avvenire in deroga a quello stesso principio per la cui violazione la si chiede: *malum vitandum*.

Il superamento di questa contraddizione chiede una spiegazione speciale, che può andare in diverse direzioni.

⁴⁴ *Ivi*, p. 13.

Della colpa sappiamo, ad esempio, che non sorge se manca la volontarietà. Dobbiamo pensare al “fare giustizia” come a un atto involontario, a un atto meccanico, innescato dalla colpa stessa? È il colpevole che punisce se stesso, come quando si calpesta il proverbiale rastrello ricavandone un colpo al volto, per cui tutto ciò che lega il suo *agire* e il suo *patire* il male è un concatenamento impersonale e meccanico? Oppure “fare giustizia” rimane un atto volontario, ma per qualche altra ragione – tutta da provvedere – dobbiamo ritenere che quel *fare del male* sia in realtà un *fare del bene*?

La problematicità della pena, nei suoi significati e nelle sue implicazioni all’interno di una comprensione morale della giustizia, mi pare cioè che emerga piuttosto facilmente solo a fronte dell’aver disposto le prime e più essenziali figure concettuali.

Tommaso rileva questa problematicità? Quantomeno negli esordi del *De malo* non si direbbe, ma seguendo i suoi ragionamenti – che lasciano semplicemente sullo sfondo la questione della giustizia – si incontrano una prima serie di razionalizzazioni del nesso colpa-pena/sanzione che meritano attenzione.

Tracce di una ratio: si punisce perché Dio punisce

Stando al testo dell’articolo quarto della *prima quaestio*, della pena/sanzione la prima cosa che si può dire è:

«che abbia un rapporto con la colpa: infatti si dice in senso proprio che un uomo è punito, quando subisce un male per qualcosa che ha commesso»⁴⁵.

L’affermazione è tanto piana quanto sorprendente. Tutto ciò che si è detto immediatamente prima riguarda il nesso pena-colpa: l’esempio del claudicare riguarda la sequenza dalla pena/condizione alla colpa/azione. Ora siamo portati di colpo dentro la sequenza colpa-pena/sanzione ma senza una vera e propria spiegazione: la *punizione* (pena/sanzione), che assume indubbiamente i connotati della pena, è un *patire il male* per via (*pro aliquo*) di un male commesso. Sulla descrizione non c’è nulla da obiettare, ma qual è la *ratio* di questo rapporto? Le indicazioni che troviamo negli esordi del *De malo* vanno in diverse direzioni, che conviene recensire puntualmente.

Una prima *ratio* – anche se tecnicamente non è la prima a comparire nel testo – è quella che viene presentata sempre nell’articolo quarto. Nella ricapitolazione finale del *respondeo* troviamo questo ragionamento:

«[La pena e la colpa] si differenziano perché la colpa è il male della stessa azione, la pena invece è il male dell’agente. Ma questi due mali sono ordinati [tra loro] in modo diverso nelle realtà naturali e nelle realtà morali (*in naturalibus et voluntariis*).

⁴⁵ Tommaso d’Aquino, *De malo*, q. 1, a. 4; tr. it. cit., p. 153.

Infatti nelle realtà naturali dal male dell'agente consegue il male dell'azione, come dalla tibia incurvata consegue lo zoppicare; *nelle realtà volontarie*, al contrario (*e converso*), dal male nell'azione, qual è la colpa, consegue un male nell'agente, qual è la pena, perché la divina provvidenza fa rientrare nell'ordine la colpa per mezzo della pena (*divina providentia culpam per poenam ordinante*)⁴⁶.

Ancora una volta non possiamo non registrare una qualche sorpresa. Ad uno sguardo fenomenologico naturalistico è chiaro il nesso tra la condizione debilitata e l'azione che ne deriva. Una trasposizione *in voluntariis* dovrebbe rispettare la medesima *ratio*: dovremmo cioè dire che dalla condizione moralmente debilitata (fragilità, indebolimento delle virtù morali...) possono più facilmente derivare azioni moralmente cattive (furti, offese, danneggiamenti, violenze e quant'altro). È quel che abbiamo sopra considerato: la pena quantomeno favorisce la colpa, così come il difetto alla tibia quantomeno favorisce l'assumere un'andatura non fisiologica. Sappiamo anche che la differenza tra il nesso *in naturalibus* e *in voluntariis*, per come lo si incontra nella *Summa*, è che nel primo caso non si passa dalla condizione all'agire attraverso il discernimento mentre nell'altro sì: si apre uno spazio di *libertà* e *volontarietà* appunto, ma la direzionalità non cambia. Perché allora qui Tommaso inverte clamorosamente il movimento con un "*e converso*" introdotto quasi di soppiatto a creare un *sequitur* tra colpa e pena che il meno che si possa dire è che sia esattamente un *non sequitur* rispetto alle osservazioni precedenti?

Una prima risposta a sostegno di questa operazione logicamente spericolata viene dal principio che viene introdotto: tutto questo risponde alla logica della divina provvidenza. Il fatto che alla colpa *debba* seguire una pena non ha dunque una spiegazione naturale di qualche tipo. La spiegazione del nesso risiede per Tommaso nel fatto che Dio stesso punisce la colpa con la pena. In un certo senso è lo sviluppo che non manca neppure nella *Summa*: meriti e demeriti valgono anche (e forse primariamente?) davanti a Dio.

Non possiamo non fermarci e, rievocando ancora Grozio, chiederci se questo nesso colpa-pena, così costruito, possa però rimanere fondato *etsi Deus non daretur*⁴⁷. Siamo certi che uscendo da una visione teologica dell'esistenza, che implica uno sguardo olistico ma anche un discorso soteriologico ed escatologico, questo nesso rimanga inscalfibile? Quanto è elevato il rischio che revocata

⁴⁶ *Ivi*; tr. it. cit., p. 155.

⁴⁷ L'espressione è, come noto, divenuta stereotipata per indicare un ragionamento condotto senza tener conto della cornice teologica, cosa che chiaramente per Grozio era una mera ipotesi accademica, dal momento che nell'undicesimo paragrafo dei *Prolegomeni* al *De jure belli ac pacis*, argomenta osservando che la legge di natura varrebbe «*etiamsi dareumus non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*», un'ipotesi che come aggiunge subito «*sine summo scelere dari nequit*».

l'ampiezza dello sguardo del religioso ci rimanga tra le mani soltanto la misera considerazione per cui, in fondo, la pena/sanzione sia considerata una risposta adeguata alla colpa solo perché "si è sempre fatto così"?

Più radicalmente ancora, siamo così certi della consistenza di questo nesso colpa-pena dentro la stessa visione cristiana del male, della colpa e della redenzione? Certamente è un nesso ben presente nella *christianitas* tardo antica e medievale, ma è il *punire* la risposta del Dio di Gesù Cristo al male agito dall'umanità?

Il primo principio di *razionalità* a sostegno del nesso colpa-pena potrebbe – lasciamolo in ipotesi, chiaramente – non essere così inscalfibile come lo stesso Tommaso dà qui a vedere.

Si punisce per procurare un bene

Una seconda *ratio*, che in ogni caso deriva dalla medesima radice teologica, potrebbe lasciarci meno perplessi, ed è quella che troviamo nell'articolo quinto e che potremmo in senso generale annotare come la prospettiva "farmacologica" della pena/sanzione:

«Quel male che l'artefice sapiente infligge per evitare un altro male, ha natura meno di male di quello per scongiurare il quale è inflitto: così, se un medico sapiente taglia una mano, poiché non muoia il corpo, è evidente che il taglio della mano è un male minore della distruzione del corpo. Ora, è evidente che la sapienza di Dio infligge una pena affinché sia evitata una colpa o da parte di colui che è punito o almeno da parte di altri»⁴⁸.

Si tratta di un testo indubbiamente molto interessante, perché vi vediamo comparire diversi *topoi* del dibattito sulle finalità di ogni amministrazione penale. La sapienza divina comminerebbe la pena per tre fondamentali finalità: per uno scopo redentivo (o in termini contemporanei "rieducativo" o di "reinserimento sociale") dell'autore del male, da cui discende – ma come conseguenza – lo scopo special preventivo (chi è guarito non dovrebbe reiterare) e a cui si aggiunge lo scopo general preventivo (che altri evitino di commettere colpe).

Al di là del fatto che si direbbe che lo Stato moderno abbia ereditato quasi *sic et simpliciter* il ruolo del *sapiens artifex*, l'idea per cui la pena sia a qualche titolo un *remedium* assimilabile al farmaco merita di essere annotata. Tommaso richiama spesso esempi tratti dall'ambiente medico: celeberrima è l'immagine della medicina amara, che porta con sé un male da un punto di vista e un bene

⁴⁸ Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 5; tr. it. cit. pp. 169-171.

da un altro⁴⁹. La correlazione colpa-pena sembrerebbe poter rispondere a questa *ratio* anche se astratta dal suo *humus* teologico.

Tuttavia almeno alcune osservazioni andrebbero fatte.

Anzitutto rimarrebbe da verificare la genuina ispirazione cristiana delle finalità general preventive: nei Vangeli il rapporto tra Gesù e i peccatori è sempre centrato sull'opportunità personale della conversione e lì dove c'è esemplarità per il "pubblico" si è sempre nella prospettiva della buona notizia della salvezza e mai in quella della sanzione.

Il farmaco in ogni caso è per la guarigione della persona malata, non insegna nulla a nessuno quanto ai modi per non contrarre il male che va a contrastare, e in questo la metafora non è in effetti molto soddisfacente.

In secondo luogo non dovremmo dimenticare alcuni corollari sottesi all'analogia con il farmaco: non solo la finalità risanatrice assumerebbe un ruolo primario, ma gli effetti indesiderati dovrebbero essere sottoposti a un processo continuo di minimizzazione. Il male collaterale procurato dal farmaco è uno spiacevole inconveniente, così come il suo gusto amaro: non hanno in sé alcuna funzione, e questo ce lo insegna proprio la ricerca farmaceutica, che in effetti si industria nel neutralizzarli. Rimarrebbe perciò l'onere di mostrare che il male inflitto per curare un altro male sia davvero necessario e che non esista altra via: solo in questo caso il ricorrervi non sarebbe una *decisione* in potere dell'agente. In particolare poi emerge l'aspetto cruciale del male come *dolore*: della sofferenza in quanto tale si dovrebbe dire che a sua volta è collaterale, e che *purtroppo* alcune cure, come ad esempio la cauterizzazione di una ferita attraverso il fuoco, arrecano dolore nel momento in cui sono applicate, e che non ci si può far nulla, non almeno stando allo *state of art* della ricerca.

In effetti, ogni spiegazione del *perché* del dolore, lì dove ecceda la mera constatazione del suo insorgere collaterale, si trasforma in una forma di giustificazione, e il "perché" assume il valore della *causalità finale*: il male inizia allora ad apparire non come *inconveniente* – anche misterioso se si vuole – ma come qualcosa che serve, che *ha un perché*. Ma procedendo lungo questa via non tenderà ad apparire come irrinunciabile?⁵⁰

La *ratio* farmacologica è dunque senza dubbio interessante e introduce alcune coordinate di rilievo: la prima è che la pena/sanzione debba quantomeno rispondere ad un "perché" costruttivo (che si tratti della guarigione o dell'edu-

⁴⁹ «Tra realtà subordinate può avvenire che una sia buona solo perché ordinata all'altra: come la bevanda amara è buona solo perché ordinata alla guarigione. Quindi la bontà della medicina non è distinta da quella della guarigione, ma è identica. Talora invece la realtà subordinata ha in se stessa una ragione di bontà anche a prescindere dal suo riferimento a un altro bene: una medicina gustosa, p. es., si presenta come un bene dilettevole, a prescindere dalle sue virtù terapeutiche». ST, I-II, q. 20, a. 3; ESD 2, p. 231.

⁵⁰ Su questo riprenderò una serie di osservazioni nel terzo studio, "Perché punire?".

cazione) e che debba dunque assumere un ruolo strumentale. La seconda, correlata, è che il male-dolore debba conservare lo statuto di un effetto collaterale, “ineliminabile” solo quanto allo stato dell’arte, *di fatto* dunque e non *di diritto*. In un certo modo queste due coordinate proiettano la pena/sanzione quantomeno verso quell’agire che Ricoeur ha chiamato il “tragico dell’azione”⁵¹.

Si punisce per riequilibrare

Una terza *ratio* la troviamo infine proprio ai primissimi esordi del *De malo*, ed è l’idea che la pena non costituisca un male *in senso assoluto*, ma solo in senso relativo, ora però non più in riferimento alla vicenda del colpevole e della sua guarigione – passare attraverso il male per stare bene – ma in riferimento alla possibilità che al male fatto ad un membro di una comunità possa corrispondere un bene per la comunità stessa. È qui che vediamo comparire il cenno alla “giustizia”:

«Nell’ordine della giustizia è congiunta la privazione d’un particolare bene d’un certo peccatore, in quanto l’ordine della giustizia esige che uno che pecca sia privato del bene che desidera. Così, dunque, la stessa pena è un bene per sé ma è un male per costui»⁵².

Questa tesi deriva a Tommaso da un argomento di Proclo, che gli giunge attraverso Agostino e che, come ricostruisce Fiorentino, suggerisce che «il male sembra tale se considerato da un punto di vista e in rapporto a tutti gli esseri, ma risulta un bene, se considerato in assoluto, “dal punto di vista del tutto” (così Proclo), ossia non sotto un punto di vista e in rapporto a un particolare essere, ma sotto tutti i punti di vista e in rapporto a tutti gli esseri»⁵³.

Il “punto di vista del tutto” entra nel “fare giustizia” come una sorta di funzione olistica di equilibrio, e certamente per i medievali questo *totum* è decisamente più ampio che non per noi contemporanei, che già sembriamo faticare nel farlo corrispondere alla comunità politica, per non parlare di successive

⁵¹ «Il tragico – ha scritto Ricoeur criticando Hegel – non va ricercato solo all’aurora della vita etica, ma, al contrario, ad uno stadio avanzato della moralità, nei conflitti che emergono sul cammino che conduce dalla regola al giudizio morale in situazione. [...] Nei conflitti suscitati dalla moralità, soltanto un ricorso al fondo etico sul quale si staglia la morale può suscitare la saggezza del giudizio in situazione». P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; tr. it.: *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005, p. 354. La pena/sanzione potrebbe cioè essere qualcosa che sorge dalle e nelle situazioni, non un dispositivo a priori, programmaticamente necessario. Ma, su questo, si rifletterà più oltre.

⁵² Tommaso d’Aquino, *De malo*, q. 1, a. 1, ad 1; tr. it. cit., p. 107.

⁵³ F. Fiorentino, *Introduzione*, in Tommaso d’Aquino, *Il Male*, cit., p. 52. Fiorentino rinvia qui al nr. 3 del *De malorum subsistentia* di Proclo.

estensioni al genere umano presente o persino futuro⁵⁴ o – come pure si è cercato di fare in tempi più recenti – alla vita del nostro pianeta.

È in ogni caso rispetto al *tutto* – sulla cui estensione occorrerebbe appunto riflettere – che ciò che è male *localmente* potrebbe, cambiando prospettiva, essere un bene. La pena allora troverebbe una sua razionalità nel fatto che l'essere *privatio* per qualcuno dovrebbe corrispondere all'essere *addictio* per un altro (o per molti altri, financo per tutti, inclusa – da un diverso punto di vista – la persona stessa che subisce la *privatio*). Qui intravediamo che si fa avanti il discorso sulla giustizia come principio di redistribuzione delle risorse.

Occorre in ogni caso notare ancora una volta che lo sguardo che va “al peccatore” contempla che gli sia tolto qualcosa, e tuttavia ancora nella prospettiva della sanzione più che in quella del trasferimento del “maltolto” ad altri, ingiustamente penalizzati dal suo gesto colpevole: gli aspetti restitutivi, se ci sono nelle intenzioni, quantomeno dal passo non emergono. Ma occorrerebbe essere più precisi e il testo non offre, non qui almeno, questa possibilità di approfondimento. L'ottica qui sembra rimanere quella della remunerazione del *male per male* già incontrata nel testo della *Summa*.

L'argomento lascia ad ogni modo quantomeno aperta una prospettiva utile, e cioè che sia ammissibile una sorta di spostamento di risorse all'interno di un sistema chiuso, e che giocoforza in un contesto di questo tipo – che è un contesto relazionale, con come minimo due parti – quel che è *addizione per l'uno/gli uni* possa essere *sottrazione per l'altro/gli altri*. Lì dove è in questione il “fare giustizia” questo genere di sottrazione presenterebbe caratteristiche interessanti per mettere in luce un *privāre*, che sia un atto umano senza essere in violazione del principio *malum vitandum*.

Dalla colpa alla pena: razionalizzazioni convincenti?

Naturalmente gli esordi del *De malo* non esauriscono la riflessione di Tommaso, ma il mio intento qui è teorico-concettuale e in quest'ottica credo sia decisivo osservare il modo in cui i primi e più essenziali concetti vengono introdotti proprio in sede di istruzione della *quaestio*.

⁵⁴ Emblematica, come noto, la riflessione in proposito di H. Jonas, che ha fatto notare come «nel segno della tecnologia, l'etica ha a che vedere con azioni (sia pure non più del soggetto singolo) che hanno una portata causale senza eguali, accompagnate da una conoscenza del futuro che, per quanto incompleta, va egualmente al di là di ogni sapere precedente. A ciò si aggiunge la scala delle conseguenze a lungo termine e spesso anche la loro irreversibilità. Tutto ciò pone la responsabilità al centro dell'etica, con orizzonti temporali e spaziali corrispondenti appunto a quelli delle azioni». H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979; tr. it.: *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009, p. XXVIII.

Quel che si nota è che c'è una evidente consapevolezza della diversità del nesso *pena-colpa* rispetto al nesso *colpa-pena/sanzione*: sono figure di coppia diverse e ricevono infatti spiegazioni diverse.

Queste spiegazioni devono assumersi sul piano teorico oneri molto diversi, come già suggeriva Ricoeur.

Nel primo caso si tratta più di evidenziare un legame che è nelle cose, e che risulta da una considerazione di tipo antropologico: nella debilitazione accade di compiere *più facilmente* il male (la pena conduce alla colpa). Un anello se ne aggiunge ad un altro, in un concatenamento non certo invincibile, come abbiamo potuto già considerare, ma dal carattere discendente piuttosto chiaro: dal patire si genera un agire manchevole e questo agire produce in altri nuovo patire penalizzandoli nel loro agire. L'effetto "domino" qui è intuibile. È come se stessimo dicendo che essendo acciaccato al ginocchio cammino male, e che camminando male e intercettando un altro che fa il mio stesso percorso trovo un modo per caricargli sulla schiena un po' del mio peso (senza il suo consenso); questi oppresso dal sovrappeso incespica a si fa male al ginocchio e inizia a sua volta a zoppicare, e così avanti. Nulla di necessario in tutto questo, ma comunque la connessione è consistente.

Nel secondo caso la spiegazione attesa non è l'ostensione di un nesso che è nelle cose. Che la colpa necessiti una pena/sanzione non si riscontra *in naturalibus*. Per farcela stare Tommaso ha dovuto ricorrere a una sorta di petizione di principio, ponendo che in campo morale le cose stanno *e converso*, al contrario; tuttavia il fatto che dall'aver compiuto il male ne derivi il ricevere in cambio del male non ha una fondazione appunto "nelle cose", ma in una certa idea esemplare dell'agire divino.

C'è una *ratio* diversa su cui poter fondare questo movimento di ritorno, letteralmente di ritorzione del male per cui ad un male di colpa corrisponde un male di pena di rimbalzo, come se la pena si biforcasse e mentre per una via si scarica sulla vittima, per altra via – via di giustizia – è atteso che si riverberi ugualmente anche su chi il male lo ha compiuto?

Che questa fondazione sia molto impegnativa lo dovremmo comprendere anche leggendo quel che lo stesso Tommaso ci dice tra le righe. Se infatti il concatenamento pena-colpa-pena-colpa sta nelle cose, e lo si capisce proprio perché è desunto da quel che si nota "in naturalibus", il fatto che "in voluntariis" le cose vadano *a rovescio* potrebbe essere inteso anche come il riconoscimento che il legame colpa-pena/sanzione in effetti non si dà in natura, ma è *integralmente* un nesso morale, posto da una decisione umana (per quanto in analogia ad un "fare giustizia" divino, sempre ammesso e non concesso che questo rendere male per male sia la giustizia divina).

Questo aspetto è decisamente interessante: in definitiva, se nel passaggio dalla pena alla colpa è stato necessario individuare una specifica riserva di vo-

lontarietà e di potere – la decisione *per il discernimento* – per revocare il senso dell’ineluttabilità un po’ tipico dei concatenamenti “in naturalibus”, viceversa nel passaggio dalla colpa alla pena/sanzione tutto il peso rimane posizionato sulla decisione umana. Non c’è nulla di naturale che spinga in direzione del punire, qui tutto il movimento è volontario, è decisione umana, è integralmente un atto umano. Forse ci si potrebbe persino spingere a dire che non esiste atto umano più puro del punire, proprio perché non ve n’è alcuna necessità naturale. Insomma, non possiamo in alcun modo cavarcela dicendo che “così va il mondo”, come concludono molte favole dei fratelli Grimm, perché che il mondo vada così, cioè che alla colpa *debba* corrispondere una sanzione lo abbiamo deciso noi (a meno, appunto, che così non abbia deciso un Dio, ma è un’ipotesi debole e che comunque qui non possiamo considerare).

Siamo allora in grado di sostenere la razionalità di questa decisione “in voluntariis”, e di dire perché un *malum faciendum* sarebbe un modo moralmente ammissibile di “fare giustizia”?

Come si intuisce il problema è ben più complesso di quanto la semplicità delle due macro-categorie di “pena” e “colpa” lascino intendere a prima vista. Anche il tentativo di essere più chiari circoscrivendo i riferimenti, come ho provato a fare evidenziando sempre il lemma composto “pena/sanzione”, non è ancora soddisfacente: c’è ancora troppo, in termini di eterogeneità, in questo stesso paniere ridotto. Troppe forme di privazione ancora si confondono, *in primis* quella forma che potrebbe non creare particolari problemi di ordine morale, che è la *restituzione del bene* tolto o compromesso e quella che invece ne pone più di qualcuno e che è la *restituzione del male al male*, in termini di danno, di sofferenza, di inflizione di dolore. Troppe cose ancora si confondono nell’“infliggere una pena”.

Per guadagnare maggiore visuale occorre entrare ora più attentamente nel discorso sul “fare giustizia”, e conviene farlo risalendo ad alcune matrici concettuali ancora una volta classiche, a cui è dedicato il secondo studio.

SECONDO STUDIO *RISPONDERE AL MALE*

La giustizia come risposta

Il discorso sulla giustizia è evidentemente intrecciato con quello sul male (e, non dimentichiamolo, con quello sul bene) ed emerge non appena si considerino i nessi tra le forme classiche della *privatio boni*, tra cui spiccano la “pena”, la “colpa” ma, come abbiamo visto, anche la “negazione”, il “peccato” e il “demerito”.

Gli approcci al tema della giustizia possono essere naturalmente molteplici, tuttavia dal punto di vista morale è innegabile che una via di accesso preferenziale sia data dall’esigenza di provvedere una *risposta* al male compiuto, al male che si configura come esito di “atti umani”. I rilievi avanzati incontrando il passaggio dalla coppia *lode/colpa* a quella *merito/demerito* nel caso dello studio di Tommaso relativo alla *bontà/malizia* degli atti umani hanno già consentito di evidenziare come il pensiero del negativo, la riflessione sulla risposta *al male compiuto*, sia chiaramente più strutturata e attinga non solo a figure teoriche ma anche a pratiche ed esperienze già piuttosto consolidate, che tendono a valere come forme implicite di “fondazione”.

Il pensiero morale, a differenza di quello politico, pensa la giustizia primariamente come a un ordine implicito nelle relazioni, un ordine e un equilibrio che nell’ingiustizia si infrangono e che risultano perciò *da ripristinare* per poter riprendere una vita buona. Non manca, naturalmente, una attenzione per l’ordine sociale *da costruire*, ma il fatto relazionale interpersonale risulta essere in ogni caso primario. Possono esistere infatti diverse forme di governo, come hanno discusso già Platone e Aristotele, diverse forme di “giustizia legale”, ovvero sia diversi modi di organizzare il rapporto tra le “parti” – i cittadini – e il “tutto”; anticamente questo “tutto” era costituito dalla *polis*, modernamente prenderà forma nella “società” o meglio nel “corpo politico” e, in senso poi ulteriore, nello Stato che ne esprime la forma istituzionale⁵⁵, ma in tutte queste

⁵⁵ Trovo a questo proposito sempre lucida la pagina di Maritain: «Il corpo politico e lo Stato appartengono entrambi all’ordine della società, anzi della società nella sua forma più elevata o “perfetta”. Nell’epoca moderna i due termini sono utilizzati come sinonimi, e il secondo tende a soppiantare il primo. Tuttavia se vogliamo evitare dei seri malintesi dobbiamo distinguere

configurazioni rimane la consapevolezza che alla base di ogni cosa ci sono i rapporti tra parti, che sono appunto rapporti *morali*, dal momento che riguardano ciò che le persone *decidono* di realizzare le une con le altre. Si tratta di rapporti che ovviamente, e in modo molto più sentito per gli antichi che non per i contemporanei, si strutturano dentro la *polis* e non sono concepibili al di fuori di essa, ma rimangono qualcosa di primario, sono rapporti da cui forse si potrebbe dire anche nasca la *polis* stessa.

In questo studio intendo perciò proseguire l'indagine concentrandomi sugli aspetti di ripristino a cui *risponde* non tanto la giustizia in senso generale e astratto ma appunto il "fare giustizia" tra le parti coinvolte in una lacerazione dell'ordine e dell'equilibrio. In particolare mi propongo di mantenere in piena luce il fatto che ci troviamo sempre alle prese con un "fare", che ha – come ho già annotato nel primo studio – i connotati di un "atto umano" e che quindi a buon diritto si presta a sua volta ad una *moralis consideratio*. Dunque quel che mi interessa continuare ad esaminare dal punto di vista teorico è quali siano le condizioni perché quell'atto globale (anche se poi proceduralmente più o meno frazionato) che è il "fare giustizia" rimanga fedele all'intuizione che lo richiede: *bonum faciendum, malum vitandum*.

Continuerò anche a fare riferimento primariamente agli strumenti concettuali così come sono reperibili nell'opera di Tommaso d'Aquino, ma in questo caso è necessario procedere quantomeno ricapitolando le figure teoriche (e le connesse problematiche) che incontriamo in Aristotele, dal momento che la sua lezione, e in particolare quella delle pagine dell'*Etica Nicomachea* rappresenta una fonte primaria riguardo al tema.

Il giusto distributivo, il giusto correttivo e il contraccambio

Aristotele dedica espressamente alla giustizia il libro V dell'*Etica Nicomachea*: qui, come ricapitola con efficacia Ventura, «con il termine *dikaiosune* è da intendersi la giustizia come virtù etica, ovvero come disposizione dell'*ethos* (carattere) conforme a medietà afferente la parte appetitiva dell'anima; disposizione tale per cui gli uomini compiono e si auspicano *ta dikaia*, ovvero – al singolare – *to dikaion*, ciò che è giusto, il giusto»⁵⁶. L'indagine del libro V articola

nettamente tra lo Stato e il corpo politico. Essi non appartengono a due categorie diverse, ma differiscono l'uno dall'altro come la parte differisce dal tutto. Il corpo politico o società politica è il tutto. Lo Stato è una parte, la parte dominante di questo tutto. La società politica, voluta dalla natura e realizzata dalla ragione, è la più perfetta delle società temporali. È una realtà concretamente e interamente umana, che tende verso un bene concretamente e interamente umano, il bene comune». J. Maritain, *Man and the state*, The University of Chicago Press, Chicago 1951; tr. it.: *L'uomo e lo stato*, Marietti, Genova-Milano 2003³, p. 13.

⁵⁶ D. Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, Franco Angeli, Milano 2009, p. 47.

due declinazioni del “giusto”: la prima considera *to dikaion* nel senso dell’*eguale* (*to ison*), la seconda come *legale* (*nominon*), guardando da un lato al particolare, alle relazioni puntuali tra parti, dall’altro all’intero della *polis*, quindi al rapporto dei singoli con il “tutto” che questa costituisce e che deve la sua buona compaginazione al rispetto delle leggi (*nomoi*). Come segnalavo sopra, mi interessa qui il “giusto” nel primo senso, perché è quello che riguarda propriamente la risposta all’ingiustizia.

Il “giusto particolare” può essere suddiviso a sua volta in due forme diverse: «*to dianemetikon dikaion* (il “giusto distributivo”) e *to diorthotikon dikaion* (il “giusto correttivo”). Tale distinzione – qui ancora con Ventura – è dovuta al fatto che due sono gli ambiti di applicazione del giusto particolare: il primo è “la distribuzione di onori, denaro o quant’altro si può ripartire tra i membri della cittadinanza” ed inerisce quindi la sfera dei rapporti tra il *polites* (cittadino) da una parte, la *polis* (comunità politica) cui appartiene dall’altra; il secondo è “la correzione nei *sunallagmata* (rapporti scambievoli)” ed inerisce quindi la sfera dei rapporti dei cittadini tra loro»⁵⁷.

Il *giusto distributivo* e il *giusto correttivo* si realizzano secondo Aristotele facendo riferimento a due diverse logiche del riequilibrare, che rispondono a proporzioni l’una di tipo “geometrico” (*gheometrike analoghia*), l’altra di tipo “aritmetico” (*arithmetike analoghia*), che rimarranno prototipiche anche per le discussioni del XIII Secolo.

La logica geometrica è quella che tiene conto delle *diversità tra i cittadini*, ponderandole in base a una regola proporzionale nella distribuzione:

«La giustizia distributiva si manifesta sempre in conformità alla proporzione delle cose comuni, e infatti quando vi è la ripartizione delle ricchezze comuni, essa avverrà secondo lo stesso rapporto che vi è reciprocamente tra i singoli contribuiti, e l’ingiustizia che si oppone a questo giusto consisterà nel non rispettare la proporzione»⁵⁸.

Aristotele sta qui ragionando delle “cose comuni” e sta dicendo che quando si tratta di ripartire le ricchezze di quel “tutto” che è la comunità (la *polis*) non possiamo presentarci esigendo una suddivisione in parti eguali, ma ciascuno potrà ricevere *proporzionalmente a quanto ha versato* e non rispettare questa misura sarebbe ingiustizia. Poco prima il testo accenna ad un tener conto del “merito” (*axia*)⁵⁹ nella redistribuzione, ma credo che questo riferimento non possa

⁵⁷ *Ivi*, p. 50.

⁵⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, V (E), 4, 1131 b 28-34: tr. it. di A. Plebe, in *Opere*, Vol. VII, Laterza Roma-Bari, 1983, p. 115. Di seguito sempre semplicemente con la sigla EN.

⁵⁹ Così Aristotele: «...sorgeranno battaglie e contestazioni, qualora persone eque abbiano e ottengano rapporti non equi oppure persone non eque abbiano e ottengano rapporti equi. Ciò è ancora evidente dal punto di vista del merito: tutti infatti concordano che nelle ripartizioni vi debba essere il giusto secondo il merito, ma non tutti riconoscono lo stesso merito, bensì i democratici

essere inteso al modo contemporaneo, come quando stimiamo una persona più meritevole di un'altra rispetto al ricevere un incarico pubblico o un premio a motivo della sua preparazione o del suo profilo personale. Qui il *merito* – in qualunque direzione vogliamo declinarlo – mi pare si riferisca più precisamente a quel che ciascuno ha *precedentemente* messo a disposizione della *polis*, solo così può concretamente funzionare il ragionamento che viene proposto⁶⁰. Inoltre, dal punto di vista del ragionamento politico, specie quanto alla questione della distribuzione delle cariche pubbliche, la prospettiva di Aristotele gravita attorno al primato della *communitas*, per cui se si è investiti di un certo compito non solo è perché si è *già dato* prova – ovviamente in misura e contesti diversi dobbiamo pensare, altrimenti rischieremmo il cortocircuito – ma è perché ci si attende che occupando quella posizione ci si metta ulteriormente al servizio della *polis*, accrescendone il patrimonio di bene.

Non si può cioè leggere la pagina aristotelica con l'approccio individualista contemporaneo, per cui il *premio* che deriva dal *merito* risulta essere una sorta di “tesoretto” che poi ciascuno spende a proprio estro e beneficio, come ha ben evidenziato Sandel:

«Le teorie moderne della giustizia cercano di tenere separate le questioni riguardanti la giustizia e i diritti relativi all'onore, alla virtù, al merito morale; cercano di perseguire principi di giustizia neutrali rispetto agli obiettivi, che permettano alle persone di scegliere e perseguire i loro fini per se stessi. Aristotele non crede che la giustizia possa avere questa caratteristica di neutralità, ritiene anzi che le dispute in materia di giustizia riguardino inevitabilmente l'onore, la virtù e la natura della vita buona»⁶¹.

Se dunque si ragiona sulla distribuzione in base ai meriti è sempre tenendo presente che si rimane dentro ad un circuito di servizio del singolo rispetto alla vita buona nella e della *polis*, e non viceversa.

Tenendo presente questo presupposto, dal punto di vista ora della “regola”, quello a cui la pagina indirizza mi pare somigli molto – se volessimo trovare

lo vedono nella libertà, gli oligarchici nella ricchezza o nella nobiltà di nascita, gli aristocratici nella virtù. Quindi il giusto è, in un certo senso, una proporzione». EN, V (E), 3, 1131 a 24-29; tr. it. cit., p. 114. Qui mi pare che il nucleo del passaggio non sia tanto la diversità delle visioni su cosa costituisca il merito, ma il fatto che lì dove si avverte una sproporzione sorgono “battaglie e contestazioni”, dunque proteste di ingiustizia.

⁶⁰ In prospettiva politica la cosa può valere anche per quanto riguarda le cariche di governo, nel senso che è l'aver dato progressivamente prova di capacità nel servire la *polis* che vale come “merito” a fronte del quale affidare ulteriori responsabilità. Sul modo di intendere il concetto di *axia* si può utilmente vedere M. Schofield, *Sharing in the Constitution*, in “The Review of Metaphysics”, Vol. 49, n. 4 (Jun 1996), pp. 849 e ss. Mi pare in particolare che nel ragionamento di Aristotele non vadano opposti ma integrati i significati di “merito” e “ricompensa” segnalati da Waldron rispettivamente come “forward-looking” e “backward-looking” (Cfr. *Ivi*, p. 849).

⁶¹ M. Sandel, *Justice. What's the right thing to do*, Farrar, Straus and Grioux, New York 2009; tr. it.: *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 210.

un'analogia contemporanea – al sistema pensionistico “contributivo”: chiunque versi ricchezza nelle casse pubbliche avrà diritto a ricevere risorse a tempo debito. Individualmente potrei anche essere molto ricco, ma se non avrò versato contributi in una cassa comune, questa mia ricchezza maggiore rispetto a quella di altri non potrà in alcun modo valere come titolo di “merito” per esigere restituzione. La funzione del *versamento* nel paniere delle risorse comuni è implicita ma essenziale. Dunque: *più hai versato*, più riceverai, questo credo sia il concetto corretto. Ma tutti saranno trattati egualmente perché l'equazione che regola il calcolo del “dovuto” sarà la stessa per tutti.

Questa “regola di giusta redistribuzione” vale nell'esempio contemporaneo così come nella proposta etico-politica aristotelica: se ti impegni per il bene comune meriterai di ricoprire cariche importanti (sottinteso: *attraverso cui potrai ulteriormente contribuire al bene comune*), ma se non avrai messo le tue risorse morali al servizio della *polis*, anche se tu fossi eccellente dal punto di vista delle virtù personali, non ti verranno affidati ruoli significativi, perché non è *in assoluto* sul valore individuale che si viene misurati, ma sul valore individuale *speso per la polis*.

Non sto naturalmente sostenendo che Aristotele abbia concepito questa alternativa: l'uomo moralmente formato è per lui il cittadino e viceversa. Quel che intendo qui evidenziare è che la *proporzione geometrica* ha bisogno chiaramente di quattro termini (A sta a B come C sta a D) ma appunto anche di un *paniere comune di ricchezza*, che al tempo della riscossione (o attribuzione di ruoli) potrà essere più abbondante, perché magari la ricchezza è cresciuta, ma anche più ridotto⁶². Rimane che ciascuno allora riceverà secondo giustizia se riceverà secondo la proporzione, pur dovendo ammettere che questo non significa che potrà automaticamente ricevere quella stessa misura che ha versato, o così almeno possiamo precisare noi contemporanei.

Mi sembra che qui Aristotele abbia cercato soprattutto di mettere a fuoco una sorta di “algoritmo di ripartizione”, in cui il “tutto” funziona sostanzialmente come una cassa di deposito, il che implica tuttavia che i beni che conserva siano misurabili e convertibili tra loro, e certo questo rimane un limite della forma “distributiva a carattere geometrico” della giustizia di cui occorre senz'altro tener conto.

⁶² Questa variabile, che per noi contemporanei è molto chiara dal momento che in economia siamo abituati all'idea della “crescita” e di un paniere in espansione, ma anche – come si è visto con le crisi del III Millennio – in contrazione, è difficile che Aristotele potesse prenderla in considerazione. Tuttavia, proprio in un contesto a bassa crescita, non poteva mancare la percezione che il paniere delle ricchezze comuni non fosse infinito, ma appunto finito: quali che siano dunque i meriti dei singoli, e comunque li si voglia declinare, la redistribuzione non può tener conto semplicemente di quel che ciascuno ha versato ma, appunto, anche di quel che effettivamente rimane nel patrimonio comune. Questo vale anche se si pensa alla amministrazione di una *polis* o di qualunque forma di *communitas*: se questa va in declino è possibile che anche le cariche pubbliche da coprire si riducano.

Quello che invece ha decisamente più a che vedere con il tema dei nessi tra colpa e pena è il secondo significato di giustizia studiato nell'*Etica Nicomachea*, e che si condensa nella nozione di *giusto correttivo* o, come traducono più liberamente altri, di “giustizia regolatrice”, ovvero in quella forma del *restituere* che viceversa non guarda alle differenze, né ha un paniere di ricchezza comune di riferimento, ma che viene invocata esattamente lì dove si ha a che fare con quella *privatio* che si configura come atto umano a danno di qualcuno. È la correzione (*diortosis*) in risposta all'ingiustizia.

Seguiamo da vicino il ragionamento di Aristotele:

«Ciò che è giusto nelle relazioni sociali è una certa equità e l'ingiusto una iniquità, non però secondo quella proporzione geometrica bensì secondo quella aritmetica. Infatti non vi è alcuna differenza se un uomo per bene ha rubato a un uomo dappoco o un uomo dappoco a uno per bene [...]; bensì la legge bada soltanto alle differenze del danno (e tratta le persone come eguali), cioè se uno ha commesso ingiustizia e l'altro l'ha subita se uno ha recato danno e l'altro l'ha ricevuto»⁶³.

Si vede anzitutto che ora entrano in campo le relazioni sociali intese come *relazioni tra le parti*. L'algoritmo di redistribuzione visto in precedenza di per sé non ha bisogno di pensare le parti in relazione tra loro, se non in modo indiretto, ed è in questo senso una forma *mediata* di rapporto tra i cittadini. La redistribuzione ha bisogno di una cassa comune e di sapere quanto ciascuno vi abbia versato, ma a rigore non opera un prelievo dalle risorse di uno e un versamento contestuale e correlato nelle casse dell'altro: in mezzo c'è il patrimonio comune.

Nelle relazioni tra parti invece non si tratta di calcolare proporzioni per la restituzione del maltolto: quello è e quello resta, e “fare giustizia” equivale a “restituere”. La postilla di Aristotele in merito al fatto che non ci siano differenze tra un “uomo per bene” e un “uomo dappoco” che cosa aggiunge al discorso? A ben guardare nulla di essenziale, e per noi oggi è ancora più evidente: perché mai dovremmo precisare che le persone non possono essere trattate diversamente per via del loro *status*? *Excusatio non petita, accusatio manifesta*, si potrebbe dire. Sappiamo che nella *polis* greca non era affatto così (e, a onor del vero, neppure nella *polis* contemporanea...). Eppure la questione non è affatto accessoria nel discorso dell'*Etica*, né indolore rispetto al ragionamento, perché quantomeno ci ricorda che delle differenze sociali pure in qualche modo si dovrà tener conto, e neppure Aristotele può permettersi culturalmente di cancellarle come se nulla fosse. E, infatti, le ritroveremo più oltre in altra forma.

Procedendo linearmente però incontriamo anche altri problemi. Come farebbe probabilmente chiunque di noi, Aristotele è partito esemplificando con il furto. È il “caso studio” più semplice per pensare la restituzione, in quanto si

⁶³ EN, V (E), 4, 1131 b 34 - 1132 a 7; tr. it. cit. p. 115.

tratta di una sottrazione che non “consuma” il bene, ma che lo preserva intatto – e in questo senso facilmente restituibile – o agevolmente convertibile in valore monetario.

Il “modello base” nel pensare la giustizia come “restituzione” è però troppo povero per coprire la varietà delle privazioni (*indebite*, ovviamente) che possono darsi nelle relazioni tra parti, e infatti Aristotele introduce subito una serie di considerazioni aggiuntive:

«Cosicché il giudice si sforza di correggere questa ingiustizia, in quanto iniqua; e quando l'uno abbia ricevuto percosse e l'altro le abbia inferte, oppure anche uno abbia ucciso e l'altro sia morto, il subire e l'agire sono stati in rapporti di iniquità si cerca di correggerli con una perdita, sottraendo così da ciò che era in vantaggio. Si parla di vantaggio in tali cose solo in senso generale, anche se per taluni, come per chi ha percosso, la parola “vantaggio” non sia propria e così la parola “perdita” per chi ha subito. Ma quando si vuole misurare ciò che si subisce, allora si può parlare di perdita e di vantaggio. Cosicché l'equo è il medio tra il più e il meno; il vantaggio e la perdita sono poi in senso opposto il più e il meno, il vantaggio è un più rispetto al bene e un meno rispetto al male, la perdita è il contrario [un più rispetto al male e un meno rispetto al bene, *ndr*]: tra di essi l'equo è, come si è detto, la via di mezzo ed è ciò che diciamo giusto: cosicché la giustizia correttiva sarebbe il medio tra il danno e il vantaggio»⁶⁴.

“Fare giustizia” lì dove si è verificato un evento *acquisto/perdita* è ristabilire la medietà, che significa qui, secondo la *proporzione aritmetica*, togliere a chi ha (indebitamente) acquisito un bene a spese dell'altro che ha subito la perdita e restituirlo a questi, per cui «il giudice eguaglia, come se si trattasse di una linea tagliata in parti diseguali, toglie ciò per cui la parte maggiore supera la metà e l'aggiunge alla parte minore»⁶⁵. Notiamo, di passaggio, che questo modo di gestire la coppia *vantaggio/danno* è scomparso del tutto nella trasposizione che Tommaso fa dal livello *lode/colpa* al livello *merito/demerito*⁶⁶: qui la restituzione *alla vittima* non compare, mentre compare qualcosa di ben diverso, che è la prospettiva della restituzione di qualcosa *all'offensore* da parte della vittima.

Tornando però all'*Etica Nicomachea*, come si ribilancia lo scompenso quando l'evento acquisto/perdita sono le lesioni personali? Come lo si bilancia quando lo è addirittura la morte? Qui Aristotele segnala il problema ma non offre una soluzione: in questi casi si parla di “vantaggio” e di “perdita” in senso generale e “improprio”, ma si continua a farlo per esigenze di misurazione. Come questa *misurazione* poi possa avvenire potremmo discuterlo, ma non prima di aver stabilito quale sia la *forma* possibile di una restituzione: risorse economiche?

⁶⁴ V (E), 4, 1131 b 34 - 1132 a 10-20; tr. it. cit. pp. 115-116.

⁶⁵ V (E), 4, 1132 a 26-27; tr. it. cit. p. 116.

⁶⁶ Si riveda a questo proposito il primo studio, p. 32.

Lavoro servile? Sofferenze da sopportare? Le strade potrebbero essere molteplici, ma non vengono articolate per il momento.

Pur con questo sospeso, l'aspetto qui interessante consiste anzitutto nello stabilire due cose: la prima è che riconosciamo esserci una *privatio*, che non è danno né tantomeno *colpa*, ma è appunto la sottrazione di un bene a chi lo ha indebitamente incamerato. Guardando a quel che ciò comporta per l'offensore, questa operazione rimane in sé una *privatio*, ma lo è *sui generis*: non è una *privatio boni* "debiti", ma rimane un atto umano di sottrazione, che sia in capo al giudice o direttamente alla parte lesa che va a riprendersi le proprie cose. Di più, trattandosi di un riequilibrare, noteremo che nuovamente l'evento *acquisto/perdita* è uno solo, per cui la *privatio* è simultaneamente una *additio*: come prima questo stesso evento *double face* era "commettere ingiustizia", poiché tanto la perdita quanto il vantaggio erano *indebiti*, così ora nella restituzione lo stesso evento *double face* è "fare giustizia", perché tanto il ri-acquisto, quanto la perdita sono debiti, dovuti. Notiamo cioè che si profila la figura della "privatio debita", di una privazione dovuta, ma non può essere concepita in modo scollegato dalla "additio debita" che ne costituisce il risvolto. A rigore anzi, ricordandoci dell'assimetria tra il discorso sul bene e sul male, dovremmo dire che solo l'*additio* è debita, e che la *privatio* ne è il semplice risvolto.

Notiamo così anche che il "fare giustizia" nelle relazioni interpersonali ha bisogno di una *unità di evento* (il doppio togliere/aggiungere) così come di una *unità di tempo* a cui riferirsi (aperta dal primo e evento e chiusa dal secondo) e dentro queste coordinate ammette senza contraddizione morale un *privāre*, un "fare il male" che coincide con il "fare il bene". Insomma, con la proposta del *giusto correttivo* Aristotele offre già spunti interessanti per gli intenti della ricerca, perché si direbbe aver individuato quantomeno un fare male/fare bene *simultaneo*, in cui il principio *bonum faciendum malum vitandum* rimane rispettato.

La seconda annotazione che potremmo fare però è che se "fare giustizia" secondo questa prima modalità è *niente di meno* che una forma di "restituzione", non è peraltro neppure *niente di più*. E questo potrebbe lasciarci insoddisfatti.

Ammettiamo – senza ancora concederlo – di ritenere la "restituzione" una risposta soddisfacente nel caso di danni accidentali o di appropriazioni per cui chi ha compiuto la prima sottrazione non si è reso conto di agire a detrimento di un altro o non voleva farlo. Cosa dovremmo dire quando si tratta di furto, di percosse, di omicidio? Possiamo pensare che il "fare giustizia" si risolva esattamente allo stesso modo?

Come possiamo gestire questo scarto?

Il problema – già posto dallo stesso Aristotele considerando i limiti del "caso studio" del furto – dovrebbe apparirci ora ancora più significativo: da un lato possono esserci "beni" non ripristinabili o quantomeno difficilmente "misura-

bili”, cioè difficilmente convertibili in altri valori (come appunto la morte di una persona cara, le lesioni e le percosse, la calunnia che sottrae credibilità pubblica...) dall’altro la privazione potrebbe essere carica anche di una *precisa volontà* di fare del male all’altro (nell’*Etica* non a caso richiama anche nel libro V il problema della distinzione tra il volontario e l’involontario⁶⁷).

Per quanto allora dobbiamo accontentarci di avvertire la cosa in modo vago, sentiamo che la “restituzione” nel senso del *giusto correttivo* non può essere ancora tutto, ci vuole ancora qualcosa. Sentiamo che la “restituzione”, persino nel caso in cui riuscisse ad essere perfettamente corrispondente alla privazione, come nel caso più elementare della refurtiva riconsegnata, e risolvesse *in questo modo* quella unità ideale di evento e di tempo, rimarrebbe ancora al di sotto di un pieno “fare giustizia”. Persino nel caso più “da manuale” avvertiamo cioè che qualcosa ancora manca, come minimo perché il tempo trascorso dalla vittima *nella* privazione indebita ha un suo valore e perché – non meno rilevante – nel caso della *precisa volontà* di nuocere rimane privo di risposta il comportamento stesso in violazione del *bonum faciendum, malum vitandum*, di quel *modus vivendi*, che ci si attende in ciò che nelle relazioni sociali è appunto decidibile, volontario.

Possiamo cioè scorgere la problematicità dello scarto che la “restituzione” non riesce a gestire: è una questione di misure e di difficili conversioni di metriche, certo. Ma è anche una questione di eterogeneità di livelli: nel male fatto a danno di qualcuno si infrangono “cose” che “cose” non sono, e la cui privazione difficilmente risulta gestibile come se si trattasse appunto di merci di qualche tipo⁶⁸.

È verosimile che Aristotele abbia avuto presenti questi nodi, e abbia avvertito la necessità di offrire una prospettiva su questo scarto, sull’eccedenza di cui la semplice idea della “restituzione” non riesce a tener conto pur essendo una componente primaria del “fare giustizia”.

È in fondo proprio per affrontare questo problema che il suo ragionamento introduce *in aggiunta*⁶⁹ alle considerazioni sul *giusto correttivo* una complessa

⁶⁷ Precisa Aristotele: «Delle relazioni alcune sono volontarie, altre involontarie; volontarie sono quelle come la vendita, la compera, il prestito, la cauzione, la locazione, il deposito, il salario (esse sono dette volontarie, perché il principio di tali contratti è volontario); di quelle involontarie alcune sono clandestine, come il furto, l’adulterio, l’avvelenamento, il lenocinio, la corruzione di servi, l’assassinio doloso, la falsa testimonianza, altre sono atti di violenza, come i maltrattamenti, l’imprigionamento, l’omicidio, la rapina, la mutilazione, la diffamazione, l’oltraggio».

⁶⁸ N, V (E), 2, 1131 a 1-10; tr. it. cit. p. 113.

⁶⁹ Su questo punto ritornerò distesamente nel quinto studio e nella sezione dedicata alla *Restorative Justice*.

⁶⁹ Precisa ancora in questo senso Ventura: «Accanto a questi ultimi due [il *giusto distributivo* e il *giusto correttivo ndr*] lo Stagirita pone *to antipeponthos* (la reciprocità), quantunque quest’ultimo non sia e non possa essere – a rigore – inteso come la terza specie del giusto particolare». Ventu-

serie di considerazioni sulla “legge del taglione”⁷⁰, che è a sua volta una forma di restituzione basata sulla reciprocità (*to antipeponthos*), che per quanto non si trovi “in natura” si trova quantomeno “in società”. Qui Aristotele, per sua stessa ammissione, non inventa infatti nulla⁷¹ ma prova a offrire una razionalizzazione di questa “legge di giustizia”, e lo fa anzitutto proprio riconoscendo che non ha molto a che vedere con la direzionalità del giusto correttivo (dall’offensore alla vittima) quanto con il movimento inverso, quello cioè di ritorzione verso chi ha inizialmente sottratto:

«Alcuni ritengono che la legge del taglione sia assolutamente il giusto; e così affermarono i Pitagorici: essi infatti definirono in senso assoluto il giusto come il rendere agli altri il contraccambio. Ma la legge del taglione non s’accorda con la giustizia distributiva né con quella regolatrice»⁷².

La *legge del taglione* risponde ad una logica diversa, che non faticheremo a dislocare dentro quel nesso di cui sopra ci siamo occupati già in modo interrogativo, ovvero il nesso colpa-pena/sanzione nel suo direzionarsi verso chi ha compiuto la *privatio* a danno di un altro.

Quando diciamo che il malfattore *debba pagare* per quel che ha compiuto, ci installiamo di fatto dentro questa seconda logica, e occorre lucidamente avvertire – come fa appunto Aristotele – che questo “pagamento”, quale che sia, “non s’accorda” con la giustizia regolatrice (*giusto correttivo*).

ra, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 50.

⁷⁰ Lascio qui una spiegazione efficace in merito a Umberto Curi: «Originariamente, l’espressione non alludeva al “taglio” di un membro o un arto, ma piuttosto al *talīs*, dove il riferimento è a una pena che sia “altrettale”, rispetto alla colpa. [...] Il “progresso” – ovviamente, relativo – rispetto alle consuetudini punitive precedentemente in uso, consiste essenzialmente nell’applicazione di due regole fondamentali. La prima è data dall’assunzione di un criterio di corrispondenza, mediante il qualche si evita che colpe lievi o veniali siano sanzionate in maniera sproporzionatamente grave. In secondo luogo, il taglione esclude che la punizione possa essere esercitata in forma obliqua, colpendo soggetti diversi da quelli che hanno compiuto il misfatto, legati a essi da relazioni di parentela o comunque di vicinanza» U. Curi, *Il colore dell’inferno*, Bollati Boringhieri, Milano 2019, pp. 130-131. Curi annota la assunzione della norma nel contesto romano secondo la testimonianza di Tito Livio, che la riferisce alle Leggi delle XII Tavole; la VIII al comma 2 riporta: *Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto*, “valga la legge del taglione”. Già le Tavole tuttavia prevedevano la compensazione monetaria e in ogni caso – lo richiama sempre Curi – in seguito questa «divenne obbligatoria e verso il II secolo a.C., pur non essendo mai stato formalmente abrogato, il taglione non esisteva più a Roma». *Ivi*, p. 130.

⁷¹ Come nota Lambros Couloubaritsis, «contrariamente a ciò che fa in altri testi e riguardo ad altre discipline egli non sottopone qui a una critica il punto di partenza; al contrario lo prende come una sorta di abbozzo generale che dovrà essere precisato, approfondito e fondato». L. Couloubaritsis, *La Fondation aristotélicienne de la notion de justice*, in *Mélanges offerts à Robert Legros*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1985, p. 82; cit. in Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 48.

⁷² EN, V (E), 5, 1132 b, 21-25; tr. it. cit. p. 118.

Vorrei insistere brevemente sul punto che non possiamo mancare di acquisire in prospettiva teorica. Da un lato è possibile – dobbiamo accertarcene – che il *taglione* venga offerto come una soluzione all'eccedenza non gestita dalla restituzione⁷³. Dall'altro però è chiaro fin da subito che questa “legge” non è un prolungamento del “fare giustizia” rimanendo sulla traiettoria precedente, dentro cioè quel movimento di risposta al *malum faciendum* che – per dirla ora in termini ancora non acquisiti in senso tecnico – manifestava un'indole riparativa: lo “scarto” segnalava cioè che c'è *dell'altro* da ripristinare, che il vuoto della privazione non è colmato, che occorre dislocare altro bene e – in questo – rimane da capire meglio da chi o da dove possa venire, sempre però rimanendo entro la logica della simultaneità del sottrarre/aggiungere e dell'unità di evento e di tempo. Perché questa è la logica “aritmetica” nel suo significato primario per quanto attiene i rapporti di riequilibrio tra parti.

Questa logica ora salta del tutto, Aristotele ne è consapevole, e infatti nel seguito della riflessione il significato della “restituzione” cambia completamente:

«Il taglione – scrive – spesso anzi discorda dalla giustizia: ad esempio se un magistrato ch'è al potere colpisce, non deve per questo venir colpito in contraccambio; se invece uno colpisce un magistrato, non solo deve venir colpito, ma anche punito. Inoltre v'è molta differenza tra ciò che è volontario e ciò che è involontario. Bensì nelle relazioni e negli scambi il relativo diritto mantiene il taglione basandosi sulla proporzione e non sull'eguaglianza. *E la città si basa appunto sul contraccambiare in ragione della proporzione*. O infatti si cerca di ricambiare il male, o, in caso contrario, sembra di essere in schiavitù; altrettanto per il bene; se no, non v'è il contraccambio di benefici, sul quale si basa l'unione civile»⁷⁴.

Il *taglione* dunque non è il giusto correttivo, e questo è chiaro, ma non è neppure il *giusto distributivo*, dal momento che questo per Aristotele è l'equazione che rende “giusta” la misura delle restituzioni nel quadro delle relazioni tra le parti e il tutto costituito da un patrimonio comune, a cui ciascuno proporzionalmente ha contribuito.

⁷³ In questo senso proseguono le considerazioni di Ventura, che seguendo anche Gauthier interpreta lo sviluppo argomentativo di Aristotele proprio come un modo per rendere conto dello scarto a cui la restituzione non riesce a rispondere: «Proprio nel momento in cui se ne consideri la concreta applicazione, la proporzione aritmetica mostra, proprio a causa della sua generalità, la sua astrattezza e la sua insufficienza. [...]. Pertanto la valutazione della “differenza relativa al danno”, ovvero della differenza sussistente tra la parte di colui che nel rapporto scambievole ha realizzato un guadagno e quella di colui che ha patito una perdita, insomma della natura esatta di tale danno (e, conseguentemente, la determinazione dell'ammontare della pena e del risarcimento), sono operazioni in realtà più complesse, a causa della ricchezza di vita che si nasconde sotto la schematicità della proporzione aritmetica». Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., pp. 65-66.

⁷⁴ EN, V (E), 5, 1132 b, 28 – 1133 a 2; tr. it. cit. p. 118.

Il *taglione* che forma di giustizia è, e da dove arriva?

Arriva e basta. È semplicemente già lì, socialmente praticato come modalità del “fare giustizia”. Aristotele non ne offre alcuna fondazione né di fatto discute di quel nuovo significato di “restituzione” che è il “contraccambiare”, ma passa direttamente alle considerazioni sulla *misura* di questo contraccambiare, che propone di stabilire ricorrendo nuovamente alla logica proporzionale della giustizia distributiva.

Ventura considera a buon diritto che qui il ragionamento stia proprio cercando di farsi carico dell'insufficienza ravvisata nel *giusto correttivo*, seguendo Gauthier e Jolif: «Dire infatti che “ciò che è solo in causa è il danno, cioè la ‘cosa’, ma una ‘cosa’ che si valuta in funzione dei dati sociali” (così Gauthier e Jolif) e dell'esser stato tale danno compiuto volentieri o meno, equivale a dire che il danno non va accertato e valutato semplicemente sulla base del rapporto intercorrente tra le persone coinvolte nel suo puro e semplice sussistere: la declinazione di tale rapporto diventa fondamentale»⁷⁵. Tutto questo è pienamente accoglibile se prendiamo queste precisazioni come lo sforzo di individuare il “che cosa” dello scarto non gestito, pur rimanendo aperto il problema del “volentieri o meno” – la questione del volontario/involontario – e quella del modo di tradurre in misura i “dati sociali”. Il punto però che mi pare debba interessarci maggiormente è il *perché* dovremmo accogliere il fatto che l'insufficienza della correzione, ridotta alla restituzione di “cose”, debba essere gestita con una logica del tutto diversa, che è appunto quella della *retribuzione simmetrica*.

Il discorso successivo di Aristotele offre ben pochi guadagni in merito, perché di fatto prova ad applicare l'equazione basata sulla proporzione geometrica per misurare i “dati sociali” e poterli così tradurre in quella che ora chiaramente diventa la pena/sanzione.

Un aspetto interessante nel ragionamento, al di là della formula di misurazione, è il fatto che il modello di restituzione è pensato, come costruito teorico, sullo scambio di benefici che si realizza nel commercio, attraverso cui i cittadini fanno il bene gli uni degli altri e, in questo, anche il bene della *polis*. Ma al mercato ci si va appunto per scambiare “beni”. Non è contemplato uno scambio di “mali”: un mercato non risponde in alcun modo all'esigenza del danneggiarsi a vicenda. In questo senso dobbiamo rilevare che non è affatto chiaro in che modo sia un interesse della *polis*, considerata come un “tutto”, il fatto di *ricambiare il male* a una delle parti che la compongono. Se da una parte è chiaro che i reciproci benefici costruiscono il ben vivere della città, non si vede in che modo i reciproci sfregi possano a loro volta costruire il ben vivere della città o ripristinarlo qualora nel suo insieme venga lesa da comportamenti che oggi definiremmo anti-giuridici.

⁷⁵ Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 66.

Mi sembra cioè che Aristotele ci sia decisamente di aiuto nel farci cogliere la diversità delle due logiche della “restituzione” e del “contraccambio”, ma che sia piuttosto in difficoltà nel momento in cui debba provare a spiegarci quale sia la *ratio* che consentirebbe alla seconda di rientrare a qualche titolo nel campo di gravitazione del bene. Questa posizione aporetica si nota in più luoghi. Perché chi colpisce un magistrato «non solo deve venire colpito *ma anche punito*»? Non riceviamo alcuna motivazione stringente riguardo al fatto che lo scarto debba essere gestito con una punizione anziché con una qualche forma diversa di correzione⁷⁶, riceviamo solo ragioni quanto alla misura della punizione.

O ancora, che argomento è l’affermazione per cui «se non si restituisce il male sembra di vivere in schiavitù»? Anche riconoscendovi un rinvio al tema dell’onore o della dignità lesi, non si capisce perché mai porre in essere un elemento di sfregio a detrimento di chi è stato ingiusto restituirebbe all’offeso la sua dignità di uomo libero. In che modo una umiliazione del responsabile colmerebbe *positivamente* lo scarto che la restituzione non riesce a gestire?

Insomma: il *contraccambio* sembra inserirsi nel discorso sulla giustizia per gestire il “non pensato” della restituzione, ma l’“ovvietà” di questo dispositivo sembra derivare molto più dalla sua anzianità di servizio che non da motivi antropologicamente fondati, non almeno per quanto ne possiamo trarre dalle pagine che l’*Etica Nicomachea* dedica alla giustizia.

Aristotele avrà ancora qualcosa da dirci, ma per il momento ci bastino alcuni guadagni che credo siano fondamentali e che vengono da questa incursione nelle sue riflessioni. Vorrei in questo caso riepilgarli in breve.

Anzitutto, quel che in fin dei conti dovremmo provare a comprendere meglio in prospettiva morale non è il *male di pena* che si genera nel “fare giustizia” a fronte della colpa *sic et simpliciter*. Una “porzione”, se volessimo esprimerci così, della pena che deriva dal rispondere di una colpa rientra immediatamente nel campo morale e la sua *ratio* si trova nel concetto di giusto correttivo o “giustizia regolatrice”. Qui il *malum passionis* è inflitto *ob malum actionis*, ma nel senso che coincide (dentro un’articolazione di unità di evento e unità di tempo) con un nuovo *bonum actionis* a beneficio della vittima. È esattamente nel privare l’uno che si aggiunge, rifondendo, all’altro.

In secondo luogo, notiamo che la “restituzione”, se conchiusa nella figura del “ripristino del maltolto”, nemmeno quando è costruita sull’esempio elementare del furto, esaurisce i pesi in movimento nel “fare giustizia”: c’è *dell’altro* che va messo a fuoco, c’è *uno scarto* che non può essere ignorato.

⁷⁶ C’è da dire che tuttavia questo è un modo piuttosto tipico di procedere di Aristotele, che spesso semplicemente accoglie nella riflessione morale pratiche e modi di pensare diffusi, utilizzandoli tanto come spunti di discussione quanto, come in questo caso, come elementi assodati, semplicemente da includere nello sviluppo riflessivo.

Infine, registriamo che finora, quanto alla “porzione di pena” che risponde alla logica del contraccambio giocata sullo scambio di mali (quale che ne sia poi la misura) non abbiamo rinvenuto una fondazione *moralmente* convincente. Aristotele non solleva il problema, questo è chiaro, e non gli si possono chiedere ulteriori indicazioni in questo senso. Tuttavia la questione mi sembra di primo rilievo: nel momento in cui il “fare giustizia” esce dalla configurazione che garantisce che la *privatio*, pur essendo un atto umano, non sia un male, occorre tornare a interrogarsi sulla moralità di questo diverso “fare” in cui consiste il contraccambiare con del male, con la pena/sanzione. Occorre rinvenire nuove e diverse ragioni per cui un “fare del male” non sia una palese deroga al principio *bonum faciendum, malum vitandum*.

Tommaso ci aiuta nel fare qualche passo avanti?

Tommaso d’Aquino, la giustizia e il contrappasso

Per quanto Tommaso sia debitore di Aristotele, sappiamo che riguardo alla giustizia – almeno quanto alla definizione – fa riferimento alle sentenze dei giuristi romani e, in senso più remoto e ideale, alla massima di Simonide da cui prende avvio anche la discussione di Platone (*Politeia*) sullo stesso tema. Diverse tradizioni, in breve, convergono nel definirla così come la riporta la *Quaestio* 58 *De iustitia* che troviamo nella *Summa Theologiae*:

«La giustizia è l’abito mediante il quale si dà a ciascuno il suo con un volere costante e perenne»⁷⁷.

L’articolato della *Summa* esplicita alcuni riferimenti, tra cui Isidoro di Siviglia e la stessa *Etica Nicomachea*, da cui però non desume il corpo qualificante della definizione – il *suum unicuique tribuere* – ma l’aspetto psicologico della *fermezza*, della *stabilità del tempo*, dunque della disposizione non certo occasionale. In ogni caso, per Tommaso,

«si dice *proprio* di ciascun individuo ciò che a lui è dovuto secondo una certa uguaglianza di rapporti. Perciò l’atto specifico della giustizia non consiste se non nel rendere (*reddere*) a ciascuno il suo»⁷⁸.

Questa restituzione (*reddere*) va declinata fondamentalmente in due direzioni, come troviamo poco dopo nell’articolo 5:

«La giustizia, come si è detto, ordina l’uomo in rapporto agli altri. Ma ciò può avvenire in due modi. Primo, in rapporto agli altri considerati come singoli. Secondo, in

⁷⁷ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1, Co.; tr. it.: *La Somma Teologica*, vol. 3, ESD, Bologna 2014, p. 571 (di seguito ESD 3).

⁷⁸ ST, II-II, q. 58, a. 11, Co.; ESD 3, p. 587.

rapporto agli altri presi collettivamente: in quanto cioè chi giova a una collettività giova a tutti gli uomini che la compongono. Perciò la giustizia, in forza della sua nozione, può riferirsi all'una e all'altra cosa. Ora, è evidente che quanti compongono una collettività stanno a questa collettività come le parti al tutto. Ma la parte è essenzialmente del tutto, per cui qualsiasi bene della parte è ordinabile al bene del tutto. Quindi il bene di qualsiasi virtù, sia che ordini un individuo in se stesso, sia che lo ordini rispetto ad altri individui, è riferibile al bene comune, al quale è interessata la giustizia»⁷⁹.

L'idea deriva qui evidentemente da Aristotele, con cui Tommaso ripropone le celebri definizioni di giustizia *commutativa*, *distributiva*⁸⁰ e *legale*⁸¹, che in effetti riescono a coprire le principali forme di reciprocità e dunque di restituzione che si possono configurare socialmente, per quanto i "criteri" di distribuzione che adatteremmo noi contemporanei sono decisamente diversi rispetto a quelli su cui convengono antichi e medievali, per i quali «nella giustizia distributiva viene dato a una persona tanto più del bene comune quanto maggiore è la sua importanza nella collettività»⁸².

Gli aspetti tuttavia che maggiormente ci avvicinano al discorso *De malo* sono quelli che attengono l'*ingiustizia*, che se da una parte riguarda senz'altro il rapporto tra le singole parti e il tutto, dall'altra, come leggiamo nella *Quaestio* 59, «nasce da una certa disuguaglianza rispetto ad altri: in quanto cioè uno vuole una quantità maggiore di beni, p. es. di ricchezze e di onori, o una quantità minore di mali, p. es. di travagli e di danni»⁸³.

⁷⁹ ST, II-II, q. 58, a. 5, Co.; ESD 3, p. 577.

⁸⁰ Conviene avere a disposizione il testo della *Summa*: «La giustizia particolare è ordinata alle persone private, che stanno alla collettività come le parti al tutto. Ora, verso le parti si possono considerare due tipi di rapporti. Il primo è quello di una parte con l'altra, a cui corrisponde quello di una persona con un'altra. E questi rapporti sono guidati dalla giustizia commutativa, che abbraccia i doveri reciproci esistenti tra due persone. Il secondo tipo di rapporti considera invece il tutto in ordine alle parti, e a questi rapporti corrispondono quelli esistenti tra la collettività e le singole persone. Ora, tali rapporti sono guidati dalla giustizia distributiva, che ha il compito di distribuire le cose comuni in maniera proporzionale. Perciò esistono due specie di giustizia: la commutativa e la distributiva». ST, II-II, q. 61, a. 1, Co.; ESD 3, p. 607.

⁸¹ In questo caso si può vedere una sintesi della *Prima Secundae*: «Poiché la giustizia nel suo concetto implica la rettitudine di un ordine, essa può essere presa in due sensi diversi. -Primo, in quanto implica un ordine retto nell'atto medesimo dell'uomo. E in questo senso, come insegna Aristotele, la giustizia è una virtù speciale: sia che si tratti della giustizia particolare, che ordina rettamente l'atto di un uomo in rapporto a un'altra persona singola, sia che si tratti della giustizia legale, che ordina rettamente gli atti di un uomo in rapporto al bene comune della collettività». ST, I-II, q. 113, a. 1, Co.; ESD 2, p. 1195.

⁸² E prosegue espandendo: «La quale importanza in uno stato aristocratico è valutata in base alla virtù, in un'oligarchia in base alle ricchezze e in una democrazia in base alla libertà; e così via. Perciò nella giustizia distributiva il giusto mezzo non viene determinato secondo l'equivalenza di una cosa con un'altra, ma secondo una proporzionalità delle cose alle persone: cosicché, come una persona è superiore all'altra, così anche le cose che vengono date a una persona sono superiori a quelle date a un'altra». ST, II-II, q. 61, a. 2, Co.; ESD 3, p. 609.

⁸³ ST, II-II, q. 59, a. 1, Co.; ESD 3, p. 590.

Il tema dell'*acquisto/perdita* nei rapporti interpersonali entra in gioco e, naturalmente, per noi sono interessanti in particolare le soluzioni che vengono proposte rispetto al *rimediare* all'ingiustizia.

Tommaso segue qui molto da vicino Aristotele, per cui riconosce a sua volta che nel "fare giustizia" si attiva appunto il piano della *commutazione* – il *giusto correttivo* o *giustizia regolatrice* dell'*Etica Nicomachea* – per cui sorge un obbligo di restituzione, che è l'atto specifico appunto della *giustizia commutativa*:

«Restituire non è altro che stabilire uno nuovamente nel possesso o dominio di una cosa sua. Così nella restituzione si mira a una giusta equivalenza tra cosa e cosa, la quale appartiene alla giustizia commutativa. Perciò la restituzione è un atto della giustizia commutativa: sia nel caso che uno abbia la roba altrui per volere del proprietario, come nel prestito o nel deposito, sia che la abbia contro il suo volere, come nella rapina o nel furto»⁸⁴.

Come si vede, la "restituzione" è un obbligo di giustizia che vale lì dove i rapporti tra le parti sono pacifici, così come lì dove appunto è stata compiuta una sottrazione a danno di una di esse. Qui anche per noi possono bastare le considerazioni già fatte rispetto alla *ratio* che presiede a tutto questo, che non produce problemi morali proprio per la sovrapposizione tra il *privare/aggiungere* che nella restituzione ristabilisce l'equilibrio. L'aspetto più interessante è vedere se Tommaso introduca qualche ulteriore argomento di razionalizzazione rispetto al *taglione*.

Questa seconda via nella *Summa* riceve un termine ormai specifico, che è quello di *contrappasso* e la domanda istruttoria della *quaestio* è: *Utrum iustum sit simpliciter idem quod contrapassum*, se il giusto si identifichi semplicemente con il *contrappasso*⁸⁵.

Già presagiamo che la risposta sarà in qualche modo negativa perché l'eco delle pagine dell'*Etica Nicomachea* è evidente, come infatti attesta lo sviluppo argomentativo: il *contrappasso* non basta a "fare giustizia", perché restituire altrettanto è *troppo poco* in alcuni casi. Nella posizione espressa nella *Summa* ciò

⁸⁴ ST, II-II, q. 62, a. 1, Co.; ESD 3, p. 616.

⁸⁵ Di questo tipo di *ratio* si serve Innocenzo III nel *De Contemptu Mundi* (fine XII Secolo), ad esempio riferendosi al celebre episodio della distruzione di Sodoma al cap. XXV: «Sulphur super foetorem luxuriae, ignem super ardorem libidinis, quatenus poena similis esset culpae». Lotario dei conti di Segni, *De Contemptu Mundi sive De Miseria humanae conditionis*, I.H. Achterfeldt, Bonn, 1855, p. 92. O, ancora nel cap. VIII del libro III: «Dimitte me, domine (dicit Iob) ut plangam paululum dolorem meum, antequam vadam ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine, terram miseriae et tenebrarum, ubi umbra mortis et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. Ordo quidem erit in quantitate poenarum, quoniam in qua mensura mensi fuerint, remetietur eis, ut qui gravius peccaverunt, gravius puniantur. Potentes enim potenter tormenta patientur. Sed ordo non est in qualitate rerum, quia de aquis nivium transibunt ad calorem nimium, ut subita contrariorum mutatio graviorem inferat cruciatum». *Ivi*, p. 138.

che comanda è ancora la prospettiva di Aristotele e la sua affermazione per cui chi colpisce il magistrato non solo deve essere semplicemente colpito, *ma anche punito*. Possiamo cogliere alcuni particolari attingendo anche al *Commento all'Etica* di Tommaso, dove chiosa il ragionamento di fondo della fonte antica, che gli risulta essere questo:

«Per ciò che concerne la giustizia commutativa si deve sempre attuare l'uguaglianza della cosa alla cosa; non, però, l'uguaglianza dell'azione che si fa con quello che si subisce; è il contrappasso che implica un'uguaglianza di questo genere, ma in esso occorre realizzare la proporzionalità al fine di ottenere l'uguaglianza delle cose»⁸⁶.

Qui il costrutto teorico è reso con una soluzione da esaminare con attenzione. Si vede come il paradigma commerciale torni in primo piano nell'idea di un'uguaglianza "di cose", come se appunto stessimo ragionando nella prospettiva dello scambio. Qui la *giustizia commutativa* sembra rimanere ancora più nettamente che non in Aristotele limitata all'ambito dei beni cosiddetti esteriori: *cosa per cosa*, oggetto per oggetto. E se appunto non si trattasse di *cose* ma appunto di privazioni di altro tipo? Ad esempio, il rispetto che viene meno per una parola offensiva, come si restituirebbe? La soluzione teorica di Tommaso, che traduce e sistematizza qualcosa che Aristotele non aveva rifinito in questo modo, è chiara: quando ci interroghiamo sullo "scarto" non gestito dalla restituzione ci stiamo spostando sul piano dell'*agire* stesso, e qui il "fare giustizia" è demandato al *contrappasso*, che è detto uguagliare l'*agire* e il *subire*. In un certo senso è come osservare che in quella *privatio boni debiti* che chiamiamo furto c'è il "bene" trafugato ma c'è anche il "rubare". È una distinzione di tipo concettuale, ma potrebbe essere già interessante per esplorare la zona d'ombra dello scarto. La traccia però muore subito, il che potrebbe anche essere dovuto al fatto che qui Tommaso sta semplicemente prendendo appunti sul dettato dell'*Etica Nicomachea*.

Il testo procede infatti subito sviluppando il tema della *misura* di questa forma di restituzione che, ci viene detto sempre attingendo ad Aristotele, risponde alla logica geometrica e non a quella aritmetica. Perciò, in concreto, non è concepibile di sanzionare l'uomo comune che colpisce un magistrato con *identica* percossa, e questo per il fatto che l'uomo comune e il magistrato non sono uguali da un punto di vista proporzionale. In un passaggio precedente Tommaso ha provato a spiegare questa differenza in altri termini:

«Quando ci troviamo di fronte a un danno recato alla persona, allora è obbligatorio che la quantità di danno vari a seconda della condizione della persona. Difatti tutti sanno che il danno è maggiore quando uno percuote il sovrano perché con una si-

⁸⁶ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 5, cap. 8, d. 2; tr. it.: a cura di L. Perotto, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Vol. 1, ESD, Bologna 1998, p. 569.

mile azione egli non lede soltanto la persona del capo, ma tutto lo Stato; non è così se uno provoca delle lesioni a un privato. La conclusione che ne deriva è che in casi del genere il semplice contrappasso non coincide con la giustizia»⁸⁷.

Dunque ricapitoliamo: senza dubbio la direzione verso cui si sta guardando è quella per cui il *contrappasso*, il *malum passionis quod infligitur ob malum actionis* non può essere assunto nella sua misura secondo la regola aritmetica. Il male da infliggere va invece misurato tenendo conto dello *status* della persona offesa. Il fatto che nel suo *Commento* all'*Etica Nicomachea* Tommaso introduca l'idea che l'offesa al Sovrano è un'offesa allo Stato non sembra poter essere letto *prima facie* come se la *ratio* stia in una lesione del Bene Comune. Qui interviene l'idea – più che comprensibile per l'epoca – che il “valore” di un popolano non sia lo stesso di quello di un nobile (figuriamoci del sovrano) e che la pena da infliggere al popolano, per essere giusta, si misurerà sul valore leso del nobile.

Il punto però notevole del costruito teorico è proprio la centralità che assumono ora l'*agire* e il *patire*, come si vede ancora meglio nel dettato della *Summa Theologiae*⁸⁸, dove il ragionamento si fa più disteso:

«Il contrappasso implica parità di compenso tra ciò che è subito [passione] e un'azione precedente, e di esso si parla in senso proprio soprattutto negli atti ingiuriosi con cui uno colpisce la persona del prossimo: p. es., se uno percuote, [il contrappasso vuole] che sia percosso a sua volta. E questo tipo di giusto, o di diritto, è determinato dalla legge in Es 21 [23]: *Renderà vita per vita, occhio per occhio...* E poiché anche l'impossessarsi della roba altrui è un agire, si parla di contrappasso secondariamente anche in questi casi: cioè per il fatto che chi ha danneggiato viene a subire lui stesso un danno negli averi. E anche di questo si parla nell'antica legge, in Es 22 [1]: *Se uno ruba un bue o una pecora, e li scanna o li vende, darà come indennizzo cinque buoi per il bue e quattro pecore per la pecora.* [...] Ora, in tutti questi casi, in base alla giustizia commutativa, il compenso deve essere fondato sull'equivalenza, in maniera cioè che la passione che si subisce equivalga all'azione compiuta. Ma non sempre essa sarebbe equivalente se uno si limitasse a subire ciò che lui stesso ha fatto. Se uno, p. es., avesse danneggiato con ingiurie una persona

⁸⁷ *Ivi*, lib. 5, cap. 8, d. 2; tr. it. cit., pp. 567-568.

⁸⁸ Il “Commento” all'*Etica Nicomachea*, come è noto, può essere considerato una sorta di studio preparatorio della *Summa Theologiae*, seguendo le avvertenze del Torrell: «Se vogliamo avere un'idea delle caratteristiche di questa nuova opera, dobbiamo precisare che si tratta di una *sententia*, e non di una *expositio*, cioè di un commento approfondito con discussione dei testi. [...] Capiremo certamente meglio ciò che Tommaso ha voluto compiere, se ricorderemo che questi commenti non erano dei corsi che egli presentava ai suoi studenti. Piuttosto si trattava dell'equivalente di una lettura personale, fatta con la penna in “mano” per costringere se stesso a comprendere a fondo il testo di Aristotele al fine di preparare la redazione della parte morale della *Somma Teologica*». J.P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, Éditions du Cerf, Paris 2002; tr. it.: *Amico della verità*, ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, pp. 307; 309.

superiore, la sua azione rimarrebbe più grave della passione da lui subita. E così chi percuote il principe non viene semplicemente ripercosso, ma viene punito molto più gravemente»⁸⁹.

Il dispositivo che va qui in funzione è ormai chiaro: il *contrappasso* sta gestendo proprio quello scarto che la restituzione non riusciva a intercettare in modo chiaro.

Il problema di come “fare giustizia” a livello di quel male che consiste nel “colpire la persona”, a livello di quelle privazioni di beni dovuti (l’integrità fisica, la dignità, il rispetto, il riconoscimento...) che eccedono la sottrazione *contestuale* di beni materiali e oggettuali, emerge in piena chiarezza.

Ma come viene affrontato?

La trappola concettuale (inavvertitamente?) innescata da Aristotele scatta qui inesorabilmente: il paradigma commerciale ha suggerito di leggere il “fare giustizia” della restituzione come uno *scambio di equivalenze* – esattamente così la presenta ora Tommaso –, contraendola definitivamente sui soli aspetti materiali, per cui figura come una sorta di discorso chiuso. Non dovremmo trascurare il fatto che se il *giusto correttivo* rimane più correttamente centrato sul tema dell’equivalenza, la “giustizia *commutativa*” sembra ora avere al centro più marcatamente il tema dello scambio in reciprocità: *commūto* significa *permutare, scambiare, sostituire reciprocamente*, non significa affatto *restituire*, ridare a qualcuno ciò che indebitamente gli abbiamo sottratto. Forse anche per questo Tommaso trova conseguente rivolgersi al *contrappasso*, che giocato ora sulla coppia agire/patire porta ad una logica conclusione: “fare giustizia” è ritorcere il male su chi per primo lo ha agito. Non rimane perciò che ragionare delle misure, e non si può non notare come in questo caso la fusione di un dato scritturistico con le riflessioni aperte di Aristotele generi un autentico *monstrum*: il linguaggio dissuasivo tipico della scrittura ebraica antica, che utilizza l’iperbole della punizione per indicare la gravità di un male (e non per stabilire immediatamente una misura di sanzione⁹⁰) si fonde con l’idea del diverso valore delle

⁸⁹ ST, II-II, q. 61, a. 4, Co.; tr. it. cit., pp. 613-614.

⁹⁰ Non è questo il luogo per approfondire il tema della concezione della giustizia nel mondo biblico, tuttavia giova accennare almeno a due snodi. Il primo è di contesto, e riguarda il primato della logica dell’alleanza su quella della legge, come ricorda Heschel: «[Nel mondo biblico] non ci sono la legge e l’ordine in se stessi, ma quel Dio Vivente che creò l’universo e ne stabilì la legge e l’ordine, a occupare il posto più alto nel pensiero biblico. Si tratta di una differenza radicale dal concetto di legge come qualcosa di supremo, concetto che si ritrova, per esempio nel *dharma* del Buddismo Mahayana. Prima della legge c’era l’alleanza. In contrasto con la nostra civiltà, gli ebrei vissero nel mondo dell’alleanza più che in quello dei contratti. L’idea del contratto era loro sconosciuta. Il dio di Israele “non si interessa né di contratti e rapporti venali né della semplice obbedienza ossequiosa e sterile. La sfera da lui scelta è quella dell’alleanza”. Il suo rapporto con il partner è di benevolenza e di affetto». A.J. Heschel, *The Prophets*, Harper and Row, New York; tr. it.: *Il messaggio dei profeti*, Borla, Torino-Leumann 1993, p. 17. In questo quadro si inseriscono molti passi celebri, come ad esempio il dialogo tra il profeta Natan e il re Davide (nel racconto di 2 Sam,1-24), dopo che questi con uno stratagemma ha mandato a morire al fronte il marito della

persone, per cui è come se stessimo leggendo che il popolano debba restituire cinque buoi a fronte di uno, per il fatto di averlo sottratto al nobile. Se lo avesse sottratto al vicino di pari *status* ne sarebbe bastato uno⁹¹.

Al di là delle conseguenze di queste sovrapposizioni improprie di significati, di cui Tommaso del resto non poteva essere avvertito come lo siamo noi oggi⁹², rimane il punto: il *contrappasso* si installa in posizione centrale, portando sotto la sua giurisdizione proprio quegli aspetti che in Aristotele erano presentiti come una insufficienza della restituzione e su cui forse si sarebbe potuto sostare maggiormente, prima di risolvere per uno spostamento verso una logica completamente altra.

Mi sembra allora che neppure negli sviluppi della *Summa* troviamo un vero motivo per cui la regola del *contrappasso* debba essere considerata come una

donna che desiderava per sé: il profeta gli presenta il “caso” in modo anonimo e traslato e il Re sentenza per la condanna capitale – «Per la vita del Signore, chi ha fatto questo merita la morte» (2 Sam, 5) –. Compreso che in realtà si parlava di lui stesso, Davide non va meccanicamente incontro alla pena, ma perdonato dal Signore inaugura un faticoso cammino di conversione in cui accoglie, in modo stupefacente per la sua stessa corte (2 Sam 18-23) le conseguenze del suo gesto, ponendo sempre al centro la relazione con il Signore. Questo movimento è peraltro essenzializzato successivamente nel racconto di Caino e Abele, come ricorda Francesco Occhetta: «Caino, l’assassino, non viene abbandonato a se stesso, non è escluso dalla premura di JHWH; il suo giudizio si manifesta nella duplice valenza della *tsedāqāh*: giustizia e salvezza insieme. La *tsedāqāh* di JHWH – che assume sempre per primo l’iniziativa, pronto all’ascolto e all’offerta di salvezza – non annienta il colpevole e non si vendica. JHWH ha una sua pedagogia, condanna il male ma protegge il colpevole: per questo Caino chiede di ricominciare un cammino che inizia da oriente, luogo dove nasce il sole». F. Occhetta, *La giustizia capovolta*, Edizioni Paoline, Milano 2016, pp. 62-63. Anche Bovati insiste su questo punto: «La via sapienziale – ed è questo il modo di parlare della cultura – secondo la Bibbia è totalmente orientata a favorire il rapporto dell’uno con l’altro, del singolo con il fratello-uomo, perché ognuno dei soggetti raggiunga la sua perfezione nella valorizzazione reciproca del proprio essere. Questo dinamismo è chiamato “giustizia” nella tradizione biblica. Bisognerebbe dire, più esattamente, *š’dāqā*, nella lingua ebraica, e che questo termine, dal significato ampio ed eccelso, è stato tradotto in greco con *δικαιοσύνη*, reso poi con *justitia*, versioni queste che hanno ispirato le lingue volgari, con una riduzione del significato nel versante della legalità e del puro sistema retributivo». P. Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, EDB, Bologna 2014, pp. 20-21. Su questi snodi si potranno vedere molto utilmente ancora di Bovati, *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell’Antico Testamento*, in “La Civiltà Cattolica”, IV (1997), 229, e *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Istituto Biblico, Roma 1986.

⁹¹ Questo modo di ragionare del resto è pacifico per l’antichità; si potrebbe ricordare, ad esempio, che ad Atene ai tempi di Aristotele «l’omicidio di un cittadino era considerato più grave dell’omicidio di un meteco o di uno schiavo. La pena per l’omicidio volontario era la morte se la vittima era un cittadino ateniese, l’esilio perpetuo se la vittima era un meteco, e solo un’ammenda se la vittima era uno schiavo». Cfr. M.H. Hasen, *La Democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, LED, Milano 2003, pp. 150-151, in Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit. p. 68.

⁹² Propenderei tuttavia per una consapevolezza da parte di Tommaso: la scelta dei passi della Scrittura è scontata, ma chiaramente incompleta, perché qui il testo della *Summa* tace sulla pagina evangelica che esplicitamente scardina la logica stessa del taglione: «Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l’altra» (Mt 5,38).

necessità nel “fare giustizia”, se non il semplice fatto che appunto la si trova praticata, e che la via della restituzione quanto al livello del “colpire la persona” non viene sviluppata. Un mancato sviluppo di pensiero e il rimanere a disposizione di un’unica prassi, assunta *sic et simpliciter*, non fanno tuttavia ancora una fondazione. O, meglio, potrebbero anche farla, ammettendo che ciò che si dà *di fatto* valga solo per questo anche *di diritto*, ma rimarrebbe intatto il problema morale che qui interessa: in che modo questo *fare ritorsivo*, posto che si configura come un *far male* in piena consapevolezza e volontà, sarebbe sollevato dal configurarsi come “colpa”? Tolta l’unità di evento e di tempo del privare/aggiungere, il male agito rimane un fare a sé stante, legato alla colpa per cui è pensato come risposta solo da un principio di specularità. Ma la funzione di specularità basta a far rientrare un male agito nell’alveo del *bonum faciendum, malum vitandum*?

La questione va evidentemente ripresa ancora. Un guadagno mi pare in ogni caso possa già esserci: la focalizzazione dello “scarto” che la restituzione non intercettava chiaramente nella pagina aristotelica è ora forse più accurata. Sappiamo che nell’ingiustizia si realizza un “colpire la persona” che può essere come non essere contestuale a una traslazione di “beni”. Riconosciamo cioè che la *privatio boni debiti* può dislocarsi a più livelli, e se così è, occorre capire se la restituzione possa intercettarli e declinarli o se appunto non debba arrendersi sistematicamente al subentro del *contrappasso*.

Un avvertimento da Platone

Prima di procedere oltre vorrei trattenermi brevemente su alcune suggestive riflessioni di Platone, proposte in avvio del dialogo *Politéia*, «abusivamente» tradotto con *Repubblica*, come fa notare Umberto Curi⁹³. Conviene farlo ora perché mi pare mostrino una consapevolezza antica della problematicità morale del *contrappasso*, che emerge proprio ponendo in primo piano la questione del “colpire la persona” nel “fare giustizia”, cioè la questione del fare del male al malvagio in risposta alla sua cattiva condotta.

Il colloquio con cui si apre *Politéia*, ambientato al porto del Pireo, è innescato come noto dalle preoccupazioni di Cefalo, che entrato nella stagione dei bilanci esistenziali, per sua ammissione, si scopre turbato per «cose cui prima non pensava»:

⁹³ «È questo [*Politéia*], come noto, il titolo originale del dialogo che Platone dedica all’analisi dello Stato. Per ragioni evidenti, ritengo che sia abusiva e fuorviante – dal punto di vista filologico e concettuale – la traduzione corrente nelle lingue moderne con *Repubblica* o equivalenti. Nel dialogo platonico non si discute infatti di una forma specifica di governo [...] ma di ciò che riguarda la *polis*, e cioè lo Stato». Cfr. Curi, *Il colore dell’inferno*, cit., p. 67. Rimane, in ogni caso, l’avvertenza già richiamata sopra con Maritain: lo Stato, nel senso moderno, non è sovrapponibile alla *polis*, ma ne costituisce una “parte”, ovvero quella parte deputata istituzionalmente alle funzioni di governo.

«Le favole che si raccontano sull'aldilà, di cui fino a ora si rideva e cioè che l'ingiustizia commessa qui debba poi scontarsi laggiù, ecco ora ti sconvolgono l'animo col dubbio che siano vere. E il vecchio, per la debolezza che comporta l'età e anche perché ormai è più vicino all'aldilà, queste cose le vede meglio ed è perciò pieno di sospetti e di paure e si arrovella e pensa e considera se mai abbia fatto del male a qualcuno»⁹⁴.

Una delle preoccupazioni maggiori di Cefalo è quella di non lasciare dietro a sé debiti, poiché la giustizia, a suo dire, consiste anzitutto nel «restituire agli altri ciò che da loro si è ricevuto», secondo il detto del poeta Simonide. Vediamo così comparire da subito i principali termini della questione: la *restituzione* giocata sul *giusto correttivo* (o giustizia commutativa) di cui parlerà Aristotele e il *contrappasso* giocato sull'*agire* e sul *patire* il male (*commetterlo* "qui", *scontarlo* "laggiù").

Il punto che viene subito esplorato attraverso un "caso studio" è proprio la regola della restituzione:

«Supponi che un tale abbia ricevuto delle armi da un amico in possesso delle sue facoltà e che poi, questi, impazzito, gliele richiedesse; chiunque a mio avviso direbbe che non sarebbe giusto restituirgliele [...] in simili condizioni»⁹⁵.

In se stesso il gesto del "restituire" si direbbe non avere una propria indefettibile connotazione morale: ci sono delle condizioni in cui la restituzione, che pure sembrerebbe a prima vista essere l'agire in cui consiste la giustizia, potrebbe rivelarsi problematica. Qui Platone fa entrare quasi di traverso la questione dello stabilire in che cosa consista il *bene dell'altro*, che non a caso è qualificato come "un amico". Il *principio di restituzione* è subordinato a quello di *beneficienza*, cosa che il vincolo di amicizia fa qui risaltare qui in modo appariscente.

È Polemarco, erede di Cefalo, che prosegue nella conversazione, sbilanciandosi proprio in questa direzione: la sua ipotesi è che Simonide possa aver concepito la giustizia come "restituzione del dovuto" a partire dal fatto che «pensa che gli amici devono fare del bene e non del male agli amici»⁹⁶.

Socrate incalza e prova a guadagnare il punto:

«Capisco che non restituisce il dovuto chi restituisce, per esempio, l'oro che gli è stato affidato, se la restituzione e il recupero sono dannosi e se chi recupera e chi restituisce quell'oro sono amici. Non credi che questo voglia dire Simonide?»⁹⁷.

⁹⁴ Platone, *Repubblica*, I, 330 d-e; tr. it. di N. Marziano e G. Verdi, Laterza, Bari 1990, p. 7. Successivamente semplicemente *Repubblica* con l'indicazione tra parentesi della traduzione italiana.

⁹⁵ *Ivi*, I, 331 c; tr. it. cit., p. 8.

⁹⁶ *Ivi*, I, 331 a; tr. it. cit., p. 7.

⁹⁷ *Ivi*, I, 332 a-b; tr. it. cit., p. 9.

Possiamo notare la maestria con cui Platone rende via via più visibili gli ingredienti della questione: in senso generale e astratto la restituzione è una forma della giustizia, ma la forma non è di per sé garanzia del bene e la sua applicazione meccanica può persino diventare nociva. Mi pare che effettivamente tutti avvertiamo questo rischio proprio quando nei nostri gesti ne va degli amici: è come se l'amico attivasse immancabilmente l'esigenza di discernimento concreto del bene, forzandoci a scendere più in profondità.

L'amicizia dunque esalta la nostra capacità di *discernimento del bene* nel "fare giustizia"?

Potrebbe darsi e sarebbe una pista interessante da percorrere, ad esempio anche nell'ipotesi che la *philia* possa essere a qualche titolo la prospettiva da adottare anche nelle relazioni tra i membri di una *polis*⁹⁸.

Socrate è però pronto nel condurre i suoi interlocutori a riflettere sull'altro lato della medaglia, che mi pare forse quello più intrigante: come dovremmo regolarci nelle relazioni che invece non sono di amicizia ma anzi di inimicizia?

Polemarco concede subito qualcosa di più all'amore di simmetria e alla domanda "se anche ai nemici si debba dare il dovuto" risponde deciso:

«Ma certo, e io credo che il nemico deve al nemico ciò che gli spetta, cioè qualche male»⁹⁹

Platone inizia qui a costruire una riflessione che punta a farci meditare su questo nodo: certamente ci sono relazioni di amicizia e relazioni di inimicizia. Nelle relazioni di amicizia, persino nei casi più paradossali come in quello proposto in apertura, l'inclinazione al realizzare ciò che è bene per l'altro emerge con una certa spontaneità. In che cosa si radica però questa inclinazione: nel nostro "essere buoni" o solo nella tessitura di reciproca benevolenza, che nel corso della nostra storia di frequentazione ha avuto modo di distendersi? In altri termini: facciamo il bene dell'amico perché gli stiamo restituendo quel che a sua volta ci ha dato o lo facciamo non per una questione di specularità, ma per la nostra più radicata inclinazione a fare il bene dell'altro? Qui Platone provoca vivacemente, perché ci fa in qualche modo notare che il *bene di reciprocità* non necessariamente sorge da virtù, ma potrebbe sorgere anche dalla semplice

⁹⁸ Maritain, ad esempio, ha proposto questo nesso: «La giustizia è la condizione primaria dell'esistenza del corpo politico, ma l'amicizia è la sua stessa forma animatrice. Essa tende verso una comunione realmente umana e liberamente realizzata. Vive della dedizione delle persone umane e del dono di sé; queste sono pronte a consacrargli la loro esistenza, le loro sostanze, il loro onore. Il senso civico è fatto di un tal senso di dedizione e di vicendevole amore così come del senso della giustizia e della legge». Maritain, *L'uomo e lo stato*, cit., p. 14. La posizione deriva anche in questo caso dalle considerazioni di Aristotele, secondo cui «In ciascuna delle forme di governo sembra esservi amicizia nella misura in cui v'è anche giustizia». Cfr. EN, VIII (Θ), 11, 1161 a 10 e ss.

⁹⁹ Platone, *Repubblica*, I, 332 b; tr. it. cit., p. 9.

specularità degli atteggiamenti. Lo *scambio di benevolenze* non rivela ancora la presenza della virtù della giustizia, e a pensare le cose in questo modo si corre inavvertitamente il rischio di ridurre il “fare giustizia” alla “funzione di specularità”, finendo per ritenere che corrisponda semplicemente al rendere pan per focaccia.

La trama di Platone è in questo senso suggestiva: per saggiare la qualità della nostra giustizia, la consistenza effettiva del nostro *esser buoni*, dovremmo esaminare la nostra attitudine verso i nemici, non verso gli amici, dunque verso quegli stessi che potrebbero averci fatto del male. In questo modo saremmo certi di non rimanere inavvertitamente prigionieri del principio di reciprocità.

Nel dialogo Socrate insiste per un po' nel portare Polemarco all'estremo, calcando la mano proprio sull'assurdo che deriva dal ridurre la giustizia alla funzione di specularità:

- «- A quanto pare, secondo questo discorso, amico sarà il buono e nemico il cattivo.
- Sì
- Vuoi, dunque, aggiungere questo sulla giustizia, quando dicevamo che la giustizia consisteva nel fare del bene all'amico e del male al nemico; ora tu vuoi che si aggiunga che è giusto fare del bene all'amico che è buono e danneggiare il nemico che è cattivo?
- Certamente – rispose – mi sembra che così si dica bene.
- Quindi – ripresi io – è da uomo giusto fare danno a qualcuno, chiunque esso sia?
- Certo – rispose – ai nemici e ai malvagi si deve far danno»¹⁰⁰.

Con questo passaggio Socrate imprime la curvatura decisiva al proprio ragionamento sulla giustizia, che in poche battute lo porterà a spezzare la corrispondenza tra *amico/nemico* e *fare il bene/fare il male*. Il punto critico delle conclusioni di Polemarco è intuibile: davvero la persona giusta agirà *secondo se stessa* nel momento in cui danneggerà qualcuno, fosse anche un nemico? Se una persona è – come dirà poi Aristotele – «buona in senso assoluto»¹⁰¹, cioè buona non a seconda di chi si trova di fronte e a seconda delle circostanze, questo suo modo profondo di essere non tenderà comunque ad emergere? E viceversa, non sarà proprio segno di minor radicamento nel bene il fatto che, venendo meno il velo degli scambi di benevolenza con l'altro, la persona sia pronta ad agire restituendo simmetricamente male per male?

Non dovremmo forse comprendere che il giusto agisce *sempre* secondo il

¹⁰⁰ *Ivi*, I, 335 a-b; tr. it. cit., p. 13.

¹⁰¹ Alla bontà in senso assoluto Aristotele si riferisce esattamente parlando dell'amicizia: «L'amicizia perfetta è quella dei buoni e dei simili nella virtù. Costoro infatti si vogliono bene reciprocamente in quanto sono buoni, e sono buoni di per sé; e coloro che vogliono bene agli amici proprio per gli amici stessi sono gli autentici amici (infatti essi sono tali di per se stessi e non accidentalmente); quindi la loro amicizia dura finché essi sono buoni, e la virtù è qualcosa di stabile; e ciascuno è buono sia in senso assoluto, sia per l'amico». EN, VIII (Θ), 1156 b 7-14; tr. it. cit., p. 198.

principio *bonum faciendum, malum vitandum*, e che proprio questo modo stabile di fare sia espressione della virtù della giustizia?

Ecco come Platone immagina di guadagnare il punto:

«Gli uomini – incalza Socrate – se vengono danneggiati, diventano peggiori nelle loro virtù umane?

- Necessariamente.

- E la giustizia non è una virtù umana?

- Sicuro che lo è.

- E allora, amico mio, quegli uomini a cui si fa del male, necessariamente, diventano più ingiusti.

- Sembra di sì.

- E forse un musicista può con la musica rendere altri ignoranti nella musica?

- Impossibile

- Ma, con la giustizia, i giusti rendono gli altri ingiusti? O, in generale, con le loro virtù, i buoni rendono gli altri cattivi?

- Ma è impossibile.

- Quindi, Polemarco, *non è del giusto far del male, né ad amico né ad alcun altro*, ma del suo contrario, cioè dell'ingiusto»¹⁰².

La pagina è molto potente e Platone segnala qui più cose, tutte notevoli: anzitutto il fatto che il male peggiora la condizione di chi lo subisce, e questo a qualunque titolo lo si subisca. È la “pena” nel senso di privazione di quei beni necessari per agire bene. Dunque dovremmo avvertire il problema – ci incalza Socrate –: davvero possiamo ritenere sensato riportare qualcuno alla virtù facendogli del male, cioè compromettendo ulteriormente la sua condizione, evidentemente già di debilitazione rispetto alla capacità di agire bene? Che cosa ci aspettiamo *di buono* dall'applicazione del principio del contraccambio nel caso del male?

Ma poi, secondo aspetto per noi ancora più radicale: può un giusto “colpire una persona” ritenendo con questo di agire “da giusto”? Concretamente può, certo, ma non senza contraddizione, non senza comportarsi a sua volta “da ingiusto”, non senza contravvenire al principio più originario a cui risponde la giustizia stessa: *bonum faciendum, malum vitandum*.

Socrate dunque invita a considerare due gravi punti deboli del *contrappasso*: *controproducente* rispetto alla guarigione di chi ha agito male e *contraddittorio*, in quanto moralmente colpevole, come agire “del giusto”.

L'abbaglio del bene allo specchio

Le pagine di avvio di *Politeia* ritengo siano molto interessanti: introducendo esplicitamente due variabili importanti, il *fare il bene* e il *fare il male* da un lato e

¹⁰² Platone, *Repubblica*, I, 335 c-d; tr. it. cit., p. 14.

la coppia *amico/nemico* dall'altro, mettono in luce che la matrice da cui derivano le contraddizioni è l'aver posto come *elemento apriori*, sottratto alla discussione, il principio per cui "fare giustizia" sia essenzialmente una questione di *specularità*.

Come segnalavo sopra, lo stesso *giusto correttivo* di Aristotele, nel momento in cui diventa "commutativo", sembra a sua volta entrare più decisamente nell'orbita del rispecchiamento: una giustizia *commutativa*, a rigor di termini, sarebbe quella che parifica un *reciproco dare*, uno scambio di equivalenze, non quella che realizza un *togliere/aggiungere*. Le due mosse sono infatti solo apparentemente simili: nello scambio io arrivo con un sacco di farina e tu con uno di semi, stimiamo che si equivalgano (e in questo senza dubbio possiamo essere giusti seguendo le quotazioni di mercato o viceversa cercare di fare i furbi) ed entrambi ritorniamo a casa con un sacco, solo che contiene cose diverse, di cui ciascuno aveva bisogno, e di questo siamo senz'altro soddisfatti. Ci siamo beneficiati a vicenda, e questo potremmo anche considerarlo un plusvalore, tanto per le vite individuali quanto per la *polis*.

Nella "restituzione" invece io arrivo al mercato con due sacchi di farina, uno dei quali due giorni prima l'ho preso dal tuo granaio (indebitamente o accordandoci debitamente), e tu a mani vuote: *fatta giustizia*, ce ne ritorniamo a casa (come nel caso precedente) ciascuno con un sacco (di farina o di quel che avremo successivamente scambiato con altri). Tra noi però non abbiamo scambiato (*commutato*) proprio nulla, abbiamo *tolto e aggiunto* il medesimo bene.

Dobbiamo allora ben guardarci dal sovrapporre l'idea del "fare giustizia" come "restituzione" a quella del "fare giustizia" come "scambio speculare di corrispondenze", costruita sulla scorta dei mutui benefici commerciali¹⁰³.

Platone, invitandoci a mantenere fermo l'*agire buono del giusto* indipendentemente da quello che è l'*agire della controparte*, svela proprio l'inganno

¹⁰³ Umberto Curi, sulla scorta di alcune annotazioni di Nietzsche, ha fatto notare che «la nozione stessa di pena affonda le sue radici nel diritto delle obbligazioni, anziché nell'empireo di concetti morali, quali colpa, coscienza e dovere. Per coglierne l'essenza non si deve cercare tra le categorie dell'etica, ma nel più prosaico mondo dell'economia politica. Non si "deduce" da una presunta sfera trascendente, ma se ne sta ben piantata nella terra delle relazioni disciplinate dall'equivalenza fra dare e avere, fra credito e debito». Curi, *Il colore dell'inferno*, cit., p. 179. La mia ipotesi non è molto dissimile nella misura in cui si pone come una critica dell'apoditticità dello specchio, tuttavia differisce su un punto che mi pare comunque rilevante, e cioè nel rilevare che il *giusto correttivo* di Aristotele non occulta alcunché di scabroso o prosaico rivestendolo di dignità morale, ma subisce una torsione solo parzialmente rilevata nel momento in cui prova a rispondere allo scarto non gestito dalla "restituzione" con il ricorso alla diversa logica del contrappasso. Si potrebbe anche aggiungere a questo proposito che per già l'antico Israele era piuttosto pacifico che nel "fare giustizia" il tema dei beni compromessi era solo una componente accanto a quella relazionale, essendo quest'ultima sentita in modo molto forte come il livello più profondamente toccato da un torto. Su questo si veda in particolare G. Bertagna e G. Gola, "Credevi che io fossi come te?" *Rib e mišpat nella Bibbia*, in Bertagna, Ceretti, Mazzucato, *Il libro dell'incontro*, cit., pp. 305-334.

concettuale – la cattiva *ratio*, potremmo dire – su cui si fonda il *contrappasso*, ovvero appunto l'idea che la *specularità* sia un ingrediente costitutivo del “fare giustizia”.

Naturalmente non dobbiamo sottostimare il fascino ancestrale di questa reciprocità che si instaura nello specchio, perché è qualcosa di davvero profondo. Paul Ricoeur vede in questo un automatismo della coscienza primitiva: l'ineluttabilità della retribuzione simmetrica «l'uomo l'ha confessata molto prima di professare la regolarità dell'ordine naturale; quando ha voluto esprimere per la prima volta l'ordine del mondo, egli lo ha fatto anzitutto nel linguaggio della retribuzione. Così si esprimeva il famoso frammento di Anassimandro: “L'origine da cui procedono gli esseri è anche il termine verso il quale procede la loro distruzione secondo necessità; esse si offrono difatti reciprocamente castigo ed espiazione per la loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo”¹⁰⁴. La legge della specularità, che Ricoeur ci fa chiamare “retribuzione”, ci precede senza dubbio come “pratica sociale”, ma basta una massima perentoria di Anassimandro per ritenere “castigo e espiazione” una norma *necessaria* di giustizia entro cui non si può fare altro che installarsi?

Mi sembra che, tra le altre cose, Platone provi a dirci che infrangere questo specchio non è tabù, perché forse proprio la funzione di specularità potrebbe essere l'elemento distorsivo del nostro pensare. Come dire: nello specchio indubbiamente noi vediamo il bene quando altri ci restituiscono bene per bene, ma attenzione a non confondere il *bonum* con lo specchio stesso. Lo specchio non ha qualità. Solo nel momento in cui attribuiamo un primato qualitativo allo specchio allora questo inizia ad apparirci irrinunciabile, come se fosse esso stesso la matrice del bene. È dentro questa illusione allora che può farsi strada l'idea che anche il *male in cambio di male* possa *di per sé fare bene* e possa restituire e ristabilire qualcosa, dal momento che lo specchio stesso sarebbe garanzia del bene. Ma rimane una petizione di principio: è molto probabile che se ci mettessimo alla ricerca del “bene” sortito dal nostro aver fatto del male a qualcuno (per il semplice fatto che questi prima ne ha fatto a noi) non troveremmo molto, salvo – forse – un effimero scaricamento della nostra rabbia.

La funzione speculare che caratterizza il *contrappasso*, sembra allora avvertirci Platone, non è priva di ambiguità e non può essere inclusa *sic et simpliciter* tra i dispositivi strutturali del “fare giustizia”. Al contrario, dovremmo proprio guardarci da questa inclusione acritica.

Di questo avvertimento dovremmo provare a tenere conto con particolare attenzione, e non si tratta certo di una operazione agevole dal punto di vista teorico. Potremmo riconoscere che qui impatta nuovamente quella *illusione di sim-*

¹⁰⁴ Ricoeur, *Finitudine e colpa: la simbolica del male*, cit., p. 277.

metria tra bene e male che deriva dall'ipostatizzazione del secondo, suggerita dal parlare comune. Come ammoniva Maritain, «c'è [invece] necessariamente dissimmetria tra il nostro modo di considerare e spiegare le cose nella prospettiva del bene e il nostro modo di considerare e spiegare le cose nella prospettiva del male»¹⁰⁵.

Se allora nella prospettiva del bene della stessa *polis*, del Bene Comune potremmo dire, lo *scambio di benevolenze* può essere senza dubbio un volto della giustizia, non dovremmo essere così precipitosi nel dare per scontato che lo sia allo stesso modo lo *scambio di malevolenze*, perché esattamente questo sarebbe *considerare e spiegare le cose simmetricamente nella prospettiva del bene e del male*.

Non possiamo cioè assumere a cuor leggero quel che abbiamo già trovato come un'ovvietà in Aristotele, lì dove diceva che «la città si basa appunto sul contraccambiare in ragione della proporzione. O infatti si cerca di ricambiare il male, o, in caso contrario, sembra di essere in schiavitù; altrettanto per il bene; se no, non v'è il contraccambio di benefici, sul quale si basa l'unione civile»¹⁰⁶. Che l'unione civile possa basarsi sul contraccambio di benefici non fa problema, ma neppure postula che si basi *allo stesso modo* sul contraccambio di mali: questa è un'inferenza dovuta all'amore di simmetria e all'inganno del ritenere che lo specchio sia l'elemento di garanzia del bene della stessa *polis*.

Mi chiedo se un avvertimento molto simile non possa esserci anche alla base della già citata pagina evangelica che invita al superamento della legge del taglione. Quando Gesù chiede provocatoriamente «Se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani?» (Mt, 5,46-47) e invita a raddoppiare il bene, aggiungendo alla sottrazione a proprio carico una analoga donazione, mi pare stia precisamente infrangendo lo specchio, per mostrare che la reciprocità, quando è nel bene, non mostra proprio nulla quanto alla giustizia come virtù. Potrebbe esserci questa disposizione, ma potrebbe anche non esserci e noi, incantati dallo scambio di beni, rischiamo sempre di confondere la correttezza commerciale – che è rispetto delle equivalenze – con la giustizia, che rimane invece, *proprio lì dove si ha a che fare con il male*, la capacità di non deflettere dal *bonum faciendum malum vitandum*. La “perfezione” divina non a caso viene esplicitata come il far sorgere il sole «sui cattivi e sui buoni» e il far scendere la benedizione della pioggia «sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5,45), a indicare che l'essenza della giustizia consiste appunto nel non mutare atteggiamento in base a quello che ci mostrerà lo specchio, mantenendo piuttosto lo sguardo fisso sulla qualità morale di quel che si

¹⁰⁵ Maritain, *Dio e la permissione del male*, cit., pp. 17-18.

¹⁰⁶ EN, V (E), 5, 1132 b 28 – 1133 a 2; tr. it. cit. p. 118.

decide di compiere.

Non mi interessa qui naturalmente sviluppare una disamina esegetica del passo, ma appunto mi chiedo se il baricentro, più che sull'invito a fare *di più di un certo dovuto*, non stia piuttosto proprio nel disambiguare le illusioni di giustizia. Più che additare un'altra etica rispetto a quella dei "pagani", la lezione mi sembra offra una prospettiva per verificare l'effettiva consistenza dell'umanissima etica che si basa sul *bonum faciendum malum vitandum*, quasi avendo individuato l'*experimentum crucis* a cui sottoporsi per vederci chiaro. Su questo credo che gli studi sul concetto di "supererogatorio" potrebbero avere cose interessanti da dire¹⁰⁷.

Al di là dell'incursione nella pagina evangelica, ritengo che l'intermezzo in compagnia di Platone ci abbia fornito quel tanto di avvertenze critiche che possono servirci per mettere a distanza l'idea che il *contrappasso*, inteso come *rendere male per male*, possa accampare qualche *ratio* tale da poter essere annoverato senza contraddizione come regola moralmente ineccepibile per gli atti umani riferibili alla giustizia.

Che a un male di azione *debba* corrispondere un male di passione non si direbbe discendere da qualche intrinseca esigenza del bene, ma dall'aver posto lo specchio come principio apoditticamente inespugnabile. Lo specchio, se non ci sono ragioni altre che si possano evidenziare, non può di per sé decretare una sospensione del *malum vitandum* sostituendola con un imperativo *malum faciendum*.

Tuttavia la revoca dello statuto di necessità alla funzione di specularità introdotta dal *contrappasso* non risolve ancora molti dei problemi aperti: il *malum vitandum* è cogente lì dove il *malum* è *vitabilis*. La pena/sanzione, essendo di per sé, come si diceva, l'atto umano più di ogni altro dipendente dalla volontà e dal potere dell'uomo – che agisca individualmente o insieme ad altri attraverso le istituzioni – ricade sotto la prescrizione del *malum vitandum*. Ma è un *malum vitabilis*? Per dirlo dovremmo accertarci di almeno altre due cose, ovvero che non ci siano *altre ragioni* moralmente valide per cui si possa accogliere il "fare del male" nel "fare giustizia", e che possa concretamente essere data una risposta alla domanda di giustizia rimanendo nel paradigma del *giusto correttivo* riuscendo ad affrontare quei livelli di riparazione ormai evidenziati nello "scarto" e richiesti dal fatto che si sia colpita la persona.

¹⁰⁷ Molto utili a questo proposito i lavori di S. Grigoletto, *Only Through Complexity. Morality and the Case of Supererogation*, Padova University Press, 2020 e *The Fragility of Forgiveness. Supererogatory Goals for a Restorative Approach to Conflict Management*, in "Verifiche", XLVIII (2), 2019, pp. 71-90.

TERZO STUDIO PERCHÈ PUNIRE?

Punizione e sofferenza

La “punizione” rivela nel suo etimo il riferimento alla pena: *pūnīo*, *pūnīre* presenta alternativamente anche la radice *poen-*, anche nella forma deponente (*pūnīor/poenīor*), e attesta il fatto che la pena (*poena*) risulti essere anche un *malum passionis* inflitto come sanzione: *id quod infligitur*, secondo l’espressione già ricordata di Grozio¹⁰⁸.

La parentela del termine con il greco *poiné* è chiara, e porta con sé le ambivalenze segnalate da Umberto Curi in una sintesi molto utile da tener presente:

«In origine, non solo in Omero, ma anche nei tragici esso vuol dire in senso proprio “riparare”, “compensare” (nel bene o nel male), e perciò esprime allo stesso modo la ricompensa e la punizione. [...] In tempi successivi, l’ambivalenza di significato del termine *poiné* (o della sua variante greca *pónos*) si consoliderà ulteriormente nel momento in cui, soprattutto nelle lingue neolatine, la parola assumerà anche il senso di “dolore”, già peraltro presente nel termine greco affine – fino all’equivalenza alla parola *poiné*, vale a dire *pónos*»¹⁰⁹.

Curi ricorda che *pónos* rinvia alla ricompensa per il lavoro, assumendo anche questo stesso significato e attestando che il lavoro stesso è dolore, o quantomeno – come suggerirà il latino *labor -oris* –, *fatica*. Nel discorso sulla pena/sanzione emerge cioè la centralità dell’esperienza della sofferenza, che sembra essere il volto primario del *patire il male* e dell’*essere puniti*:

«Ciò che viene dato non è un generico contraccambio, ma è qualcosa che implica sofferenza, inflitta per compensare una precedente e fondamentalmente analoga sofferenza. [...] L’originaria duplicità di significato della *poiné* viene in tal modo a specificarsi come compresenza di due “famiglie” di termini, le quali indicano rispettivamente la pena come punizione o castigo e la pena come sofferenza o dolore. Il legame che unisce questi due significati è l’idea che attraverso il dolore (pena) subito sia possibile eliminare o riscattare la punizione (pena) che è stata inflitta»¹¹⁰.

¹⁰⁸ Grozio, *De iure belli ac pacis*, lib. II, cap. XX, § 1,1.

¹⁰⁹ Curi, *Il colore dell’inferno*, cit., pp. 103-104.

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 104-105.

Riflettere sugli “scopi” del punire costringe a interrogarsi da un lato su quel che la pena/sanzione vuole sortire ma dall’altro sulla funzione del suo principale portato, sulla sofferenza appunto, un “sentire” indubbiamente associato al male – qualcosa *fa male* e dunque si soffre – ma che tuttavia appartiene a una pluralità di esperienze, non tutte riconducibili alla *ratio* del punire come contraccambio. Conosciamo infatti la sofferenza che viene dal dolore fisico, la sofferenza psicologica, quella per la limitazione della libertà, la fatica del lavoro prestato, l’impegno in attività soggettivamente sgradevoli... Innumerevoli esperienze palesano l’associazione male/dolore/fatica, potendo sorgere anche da condizioni esistenziali non riconducibili ad altri come loro causa o matrice. Eppure l’*infliggere una pena* è come se attingesse a tutti questi registri, mettendoli in lavoro “a corpo” e quindi anche confondendoli. Interrogarsi sulle “finalità” consente anzitutto di chiarire ancora qualcosa a proposito della funzione dello specchio e del contraccambiare.

Di per sé il *contrappasso* gioca come abbiamo visto sul rispecchiamento tra agire e patire: *malum passionis ob malum actionis*. Se però ci avviciniamo maggiormente al *malum* di cui si parla, e cioè alla pena/sanzione, dobbiamo chiederci in che modo risponda a questo dettato.

Finché infatti ci fermiamo al *taglione* secondo la formulazione celebre della Sacra Scrittura tutto appare semplice: occhio per occhio e dente per dente. Ci sembra che stiamo commutando due oggetti. Tuttavia occhio e dente non sono due oggetti qualunque ed esserne privati non è semplicemente il non disporre più di *un bene necessario per agire bene* (per vedere bene, per mangiare bene, nell’analogia): è anzitutto *provare un forte dolore*. Come faceva notare Curi, al di là delle “specie” con cui si dà l’esperienza, quel che viene in primo piano è il dolore subito “a motivo del dolore agito”. Dinanzi a questo snodo la riflessione sulle finalità del punire rischia di diventare un discorso terribilmente breve: forse si punisce semplicemente per far soffrire chi ha fatto soffrire? È possibile. È possibile che non ci sia alcun “dopo” rispetto all’inflizione del dolore, che non ci sia alcuno scopo diverso, ulteriore. È possibile, ma è antropologicamente improbabile: se infliggere una pena è un atto umano dobbiamo ammettere che via sia una certa progettualità, un certo obiettivo nell’agire punitivo. Deve esserci un qualche “bene” all’orizzonte per il desiderio di chi chiede punizione e/o di chi la esegue, a prescindere dal fatto che si tratti o meno di una illusione, altrimenti non potremmo spiegarci questa pratica.

Certamente il contraccambio del dolore non lo elimina in chi ha inizialmente sofferto. È del tutto ovvio osservare che “far male” a qualcuno dopo che ci ha “fatto male” non genera nessun guadagno da questo particolare punto di vista: «Perché – si chiede tra i tanti Martha Nussbaum – una persona intelligente dovrebbe pensare che infliggere dolore al colpevole mitighi o cancelli il proprio dolore? Sembra di essere di fronte a qualche tipo di pensiero magico. In realtà una

punizione anche dura del colpevole raramente ripara un danno. Aggiungendo il dolore di B a quello di A non si fa nulla per migliorare la situazione di A, per quanto si possa vedere»¹¹¹.

Che il danno inflitto all'altro non ripari il danno da cui si proviene è del tutto evidente anche dal celebre detto di cui sopra: non sto dando all'altro uno dei miei denti né uno dei miei occhi. È allora indubbio che le “cose infrante” e i “beni (non più) a disposizione” fanno da “vettore” per la sofferenza che si prova nel vederle infrante, nel non averle più a disposizione. Quando allora il *contrappasso* lavora sulla specularità tra agire e patire, dovremmo riconoscere che guarda molto meno alle “cose implicate” e molto più, se non esclusivamente, a ciò che le persone “provano” e “sentono” relativamente a quelle cose.

Tutto questo diventa più evidente anche quando introduciamo delle variazioni in ciò che lo specchio rimanda, vuoi per la misura (come intendono Aristotele e Tommaso), vuoi per la natura, come nel caso dei castighi domestici, per cui al male della tirata di capelli alla sorella viene fatto corrispondere il sequestro del giocattolo preferito: ciò che intendiamo venga riflesso si direbbe proprio essere quel *far male* a cui corrisponde il provare sofferenza.

Forse è proprio per questo che la “restituzione”, finché si trattiene sul versante molto materiale delle cose sottratte, non soddisfa: non dice nulla rispetto alla sofferenza patita e alle sue possibili rifrazioni. Perciò è possibile che il *contrappasso* si sia in fondo inserito nel discorso sul “fare giustizia” proprio a partire dal silenzio del *giusto correttivo* rispetto al vissuto di sofferenza che si genera nell'ingiustizia. Questo rimane probabilmente il punto più delicato di tutta la questione: come si possa riparare non tanto il danno cagionato, quanto il dolore contestualmente procurato alla persona.

La logica del *contrappasso* gioca qui al ribasso, ma vince facilmente: non ha in fondo la pretesa di dirci che il dolore dell'altro allevierà il nostro. Forse ce lo fa supporre in qualche modo, forse stuzzica una soddisfazione sadica di qualche tipo, ma più probabilmente fa una cosa molto meno sofisticata: dà una risposta lì dove la “restituzione” sembra non avere affatto parola. Il *contrappasso* non teme di pronunciare le parole “dolore” e “sofferenza” – continuo qui a impiegarle in modo equivalente – perché nella sua purezza speculare non deve produrle, deve semplicemente rinviarcele: se abbiamo accettato che la specularità sia garanzia del bene, non esiteremo a dire che è *giusto così*.

Quando allora diciamo “male” e pensiamo alla “pena” nella sua veste di *male patito da chi ha compiuto il male* dovremmo essere più precisi: indicando la “pena” intendiamo le forme che la privazione potrà assumere? O intendiamo la sofferenza che porteranno con sé? Che cosa è primario nel punire? Credo che il *contrap-*

¹¹¹ M.C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, Oxford University Press, New York-Oxford 2016; tr. it.: *Rabbia e perdono*, il Mulino, Bologna 2017, p. 46.

passo, proprio perché subentra lì dove la “restituzione” sembra tacere, esprima la *volontà* che la pena generi afflizione, che procuri uno *star male* a chi ha compiuto una colpa, e non come effetto collaterale o come risolto inevitabile, ma proprio come *prima intentio*. Se gli antichi hanno introdotto il taglione e lo hanno fatto per limitare con una qualche misura la vendetta, è proprio perché hanno colto che un grido di dolore quando cerca risposta, se non trova una interlocuzione che lo riconosca, non conoscerà argini nel momento in cui riuscirà a tradursi in un *far patire* al responsabile la sofferenza di cui è – appunto – grido.

Se allora proviamo a rivolgere lo sguardo alle finalità della pena nel “fare giustizia” dovremo fare molta attenzione: c’è un tipo di finalità, che è il *dare risposta al dolore generato dal male agito*, che richiede un discorso dedicato e probabilmente articolato – se non ci si volesse accontentare della risposta del *contrappasso*, naturalmente. Poi possono esserci *altre* finalità, e rispetto a queste – nella misura in cui siano diverse dalla precedente e non la implicino – occorre chiedersi nuovamente che cosa *nella pena* sia “strumento”, se la forma che questa assume o se il carico di dolore che la accompagna fisiologicamente. Credo cioè che sia necessario fare attenzione a che la *volontà di far soffrire*, che è la risposta al dolore subito interpretata dal *contrappasso*, non riemerge tra le pieghe di ragionamenti che pure accolgono l’idea di fondo per cui la pena non possa essere *fine a se stessa*.

Con questo genere di avvertenze, che in fondo derivano dagli studi precedenti, vorrei tentare una minimale ricostruzione delle finalità ascrivibili al punire diverse dal “restituire” e diverse dal “far soffrire”: in questo senso, quel che mi interessa osservare è se ci siano altri modi, diversi dal principio dell’unità di evento e di tempo, per ammettere che un *fare male* – che può implicare anche in qualche modo il *far soffrire*, ma come riflesso, non come *prima intentio* – possa essere un *fare bene*.

Riabilitare il colpevole, riparare per la vittima, retribuire per l’infrazione della legge.

Per impostare la questione trovo un buon aiuto ancora una volta in Ricoeur, che come è noto è significativamente intervenuto per due volte a distanza di tempo sul “diritto di punire”. Nel saggio secondo, del 2002, ha sviluppato la sua critica riflettendo proprio sulle finalità per cui nel campo della giustizia, e in particolare della giustizia istituzionale e pubblica, ci si rivolge alla pena come ad uno strumento adeguato.

Nella sua ricostruzione dei principali filoni di indagine sulla razionalità della pena sintetizza così:

«Alla diversità di orientamenti corrispondono diverse finalità: la riabilitazione per il colpevole, la riparazione per la vittima, la retribuzione per l’infrazione della legge»¹¹².

¹¹² P. Ricoeur, *Le droit de punir*, in “Bulletin périodique d’information de l’Aumôneire des Prisons”, n. 41, 2002; tr. it.: *Il diritto di punire*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 60.

La formulazione di Ricoeur è interessante: il soggetto al centro è in tutti i casi il colpevole a cui viene fatto del male e questo lascia intendere che stiamo ragionando su una sorta di articolazione della pena in “quote”. Possiamo immaginare che ci sia una “quota di male” (a carico di chi ha commesso la colpa) che intende rispondere alla riparazione del danno, una che dovrebbe servire a qualche titolo a riabilitare il responsabile ed una terza che dovrebbe servire ad un ulteriore *scopo*, che non può essere appunto letteralmente “l’infrazione della legge”. Non si infligge un male *affinché* si infranga la legge, il terzo “per” della schematizzazione non indica una causalità finale come negli altri due casi. È chiaro che bisogna esplicitare quale sia l’ulteriore obiettivo che ci si prefigge, e in senso generale si potrebbe dire che l’osservanza della norma è *per* il bene della comunità. Alle spalle della legge, in qualunque modo la si guardi – purché non in modo leguleio, disinteressandosi appunto delle finalità morali – si staglia appunto la più ampia *civitas* con la sua trama di relazioni, che certo viene *in qualche modo* lesa dal male che gli uni agiscono a danno degli altri, quantomeno a quel livello di percezione di sicurezza ambientale a cui oggi siamo particolarmente sensibili.

Queste “quote di male” a carico di chi ha agito il male non vanno naturalmente concepite come se stessimo aggiungendo misure, ma appunto “funzioni”, tanto cumulabili quanto disgiungibili. È un po’ come dire che *anche se* non ci fosse nulla da riparare in favore di una vittima (potrebbe ad esempio non essercene una, pur essendo stata “infranta una legge”), nondimeno una qualche pena rimarrebbe lo strumento a cui ricorrere per altri due scopi, per rispondere ad altri livelli della domanda di giustizia. E se volessimo richiamare le osservazioni di Tommaso, dovremmo anche aggiungere che *anche se* non ci fosse nulla da fare quanto al recupero del responsabile (vuoi perché “inguaribile”, vuoi – il caso potrebbe anche darsi – perché già pienamente “recuperato” quanto alla consapevolezza del male fatto e all’assunzione di responsabilità), comunque una pena rimarrebbe lo strumento da adottare per riaffermare qualcosa a proposito della legge, delle trasgressioni e delle attese (tradite) di buona convivenza sociale.

C’è insomma molto da ripristinare a fronte del male realizzato intenzionalmente.

Ho premesso che non intendo qui occuparmi del problema della riparazione, né per quanto riguarda il danno materiale, né per quanto riguarda l’aver “colpito la persona”, cioè per quanto riguarda la questione del dolore connesso all’aver agito ingiustizia. In questo senso allora lascio da parte la seconda delle finalità individuate da Ricoeur, concentrandomi sui temi della *riabilitazione per il colpevole*, e della *retribuzione per l’infrazione della legge*, chiedendomi in che modo la pena/sanzione possa essere funzionale a questi scopi.

Vorrei sviluppare questa perlustrazione ancora una volta con Aristotele: la naturalezza con cui ha accolto la prospettiva del “colpire e punire” porta a esclu-

dere – ed è per quel che mi risulta effettivamente così – che abbia sviluppato una riflessione dedicata sulla questione, ma questo rende le sue pagine ancora più suggestive da ripercorrere. Il “punire” mi aspetto che possa emergere in modo più elementare, come dato di costume, privo di razionalizzazioni morali e dunque più disponibile nel suo darsi grezzo.

Servirsi del male

Mettendosi alla ricerca di cenni a finalità del punire diverse da quella del “fare giustizia” tra parti si trovano in effetti alcuni luoghi interessanti. Un primo passo che mi pare degno di nota lo si trova nella *Politica*, e propone una *ratio* che potremmo definire di “efficacia”:

«Consideriamo ad esempio le azioni giuste: le *giuste vendette* e le *giuste punizioni* procedono da virtù, ma sono necessarie e hanno nobiltà in maniera necessaria (certo, *sarebbe preferibile* che né uomini, né stati avessero bisogno di questi mezzi) mentre le azioni che tendono agli onori e al benessere sono bellissime assolutamente: in effetti le azioni della prima specie sono rimozione di un male, le azioni di questa seconda specie il contrario, sono cioè preparazione e produzione di beni»¹¹³.

Le “giuste vendette” e le “giuste punizioni” sono cose *necessarie*, il che qui per Aristotele significa che non se ne può fare a meno *dato le condizioni*, come lui stesso spiega associando il “condizionatamente” alle “cose necessarie”¹¹⁴: non hanno cioè valore in sé (*bellissime assolutamente*) ma sono strumentali rispetto ad altro. Cosa dobbiamo ritenere che sia questo “altro”? Il testo lo esplicita ma non ci è molto utile: la *rimozione del male*. Tuttavia subito registriamo la lamentela sul fatto che uomini e istituzioni utilizzino questi mezzi – vendetta e punizione – precisamente allo scopo detto. Il discorso finisce qui, ma quel che gli è per così dire scappato di bocca è notevole: farne a meno sarebbe decisamente *preferibile*.

In certe condizioni dunque “fare del male” è quel che rimane per togliere il male, ma non sappiamo altro, per cui accontentiamoci di registrare una *ratio* di “efficacia”, a fronte – supponiamo – di metodi migliori e tuttavia falliti o impraticabili.

Minacciare per dissuadere, punire per istruire

Un altro passo notevole si trova nel libro VII, nel contesto del discorso sull’educazione. Su questo snodo occorre trattarsi, ritornando a breve anche sulle

¹¹³ Aristotele, *Politica*, VII (H), 13, 1332 a 13-19; tr. it. a c. di R. Laurenti, in *Opere*, Vol. IX, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 248.

¹¹⁴ «Quando dico “condizionatamente” mi riferisco alle cose necessarie, quando dico “assolutamente” intendo nobilmente». *Ivi*, 12-13.

pagine dell'*Etica Nicomachea*, perché di nuovo entra in campo la stessa logica: per quanto si possa giudicare la cosa spiacevole, Aristotele sembra confidare nelle punizioni per la loro efficacia come *sprone per correggere* in vista della maturazione delle virtù.

Parlando del turpiloquio, legato tra l'altro anche alle commedie, il nostro sostiene che vada contrastato risolutamente per i danni che può arrecare ai giovani fintantoché non «raggiungano l'età in cui hanno il diritto di sedere ai sissizi e di bere con gli altri, ché allora l'educazione li renderà del tutto immuni dal danno prodotto da questi spettacoli»¹¹⁵. Ebbene, i sorveglianti che si prendono cura dei giovani devono badare a che questi «non dicano né ascoltino niente di tal sorta» e se qualcuno lo facesse, il legislatore (per mano del sorvegliante)

«deve colpirlo con punizioni disonorevoli e con pene corporali, se poi ha passato quest'età, con punizioni non degne di un libero, per il suo atteggiamento da schiavo»¹¹⁶.

Ancora una volta emerge l'idea di una *strumentalità* del punire, che pur non avendo qui a che vedere con istanze di giustizia, si scinde in due filoni: il primo è la funzione *dissuasiva* rispetto alla trasgressione della norma, la cui finalità primaria è in questo caso niente meno che costruttiva di virtù. Il secondo non è meno interessante, perché evidenzia una sorta di funzione *istruttiva* del punire legata precisamente al far provare dolore, associando a questo una "lezione".

Tutto il discorso ruota intorno al fatto del badare a che i giovani in formazione durante le ricreazioni se ne stiano alla larga dagli schiavi, ai quali Aristotele attribuisce – non ci deve interessare qui se a ragione o a torto – appunto volgarità e turpiloquio. Come far capire allora a un ragazzino che quell'atteggiamento che sta mutuando dalla servitù che circola per casa non è degno di un uomo libero, ma di uno schiavo? Punendolo *come si farebbe con uno schiavo*.

Qui vediamo profilarsi l'idea per cui *far provare* un particolare tipo di male – la punizione riservata allo schiavo – *fa comprendere* la condizione di colui a cui quel male è solitamente riservato – lo schiavo –. Il "punire" è giocato come una sorta di *insegnamento esperienziale* sul male, funzionale al *rendersi conto*, al riconoscere come "male" qualcosa che non appariva così chiaramente come tale. Certo: lo scopo rimane pur sempre quello di educare. Ma questa funzione di istruzione veicolata dal *provare il male sulla propria pelle* va senz'altro annotata.

Queste considerazioni possono forse bastarci per riconoscere che guardando all'educazione o alla ri-educazione del singolo è antico costume il ritenere che le punizioni siano uno *strumento efficace*, tanto nell'eseguirle, per imprimere appunto una "lezione" attraverso una "memoria di dolore", tanto nel minacciar-

¹¹⁵ *Ivi*, VII (H), 17, 1336 b, 20-23; tr. it. cit. p. 261.

¹¹⁶ *Ivi*, VII (H), 17, 1336 b, 7-12; tr. it. cit. p. 260.

le. Un analogo discorso si può però osservare anche sul fronte dell'educazione politica o dell'educazione civica, come forse ci esprimeremmo noi oggi, capitolo a cui Aristotele ha notoriamente rivolto molta della sua attenzione.

Prevenzione generale o educazione politica

La funzione preventiva della pena/sanzione come minaccia appare ancora più palese se ci si rivolge proprio al contesto pubblico e ci si chiede cosa si possa fare per promuovere il buon ordine della *polis*.

Anche in questo caso le pagine di Aristotele sono di aiuto per distendere quel tanto che occorre una riflessione su quello scopo che Ricoeur ha individuato nella "retribuzione per l'infrazione della legge". Come osservavo sopra, se vogliamo tradurre l'espressione nel lessico delle "finalità" possiamo senz'altro dire che quella della legge è di proteggere la *communitas* e di promuovere il bene, ma per dire che punire abbia la stessa finalità occorre inserire qualche tassello in più, che subito si intuisce.

Il "punire" correlato al "trasgredire" concorre non certo al sostegno della legge nella sua razionalità morale (che è sempre e comunque iscritta nell'alveo del *bonum faciendum malum vitandum*) né al creare qualche bene, ma al *motivare* i cittadini al rispetto per la legge, attraverso quella particolare leva affettiva che è il timore della sanzione stessa. Solo in questo senso il "punire" può rispondere anche a una finalità "general preventiva". Se non sviluppassimo questa conversione nel lessico di scopo e ci ritraessimo nella più asciutta sentenza kantiana – ricordata ancora da Ricoeur – del "venir puniti *perché* si è commesso un crimine" saremmo ricatturati nella logica dello specchio: *malum passionis ob malum infrationis*.

Della funzione preventiva o educativa politica Aristotele si occupa nelle pagine di chiusura dell'*Etica Nicomachea* che, come è noto, preludono alla *Politica*. Il ragionamento è grosso modo questo: ammettiamo che la discussione sulle virtù, sull'amicizia e sul piacere sia stata soddisfacente; dovremmo con questo ritenerci soddisfatti, dato che il nostro scopo era quello di studiare la virtù *per diventare buoni*? Magari!, dice Aristotele: «Se i nostri ragionamenti fossero sufficienti a renderci uomini per bene, giustamente essi riporterebbero molte e grandi ricompense, come dice Teognide, e bisognerebbe farsene provvista»¹¹⁷. Ma ahinoi, i ragionamenti non bastano. Che cosa ci vuole allora? Nelle riflessioni finali troviamo uno svolgimento che intercetta le questioni che ci interessano nel modo che segue.

¹¹⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, X (K), 9, 1179 b, 5-7; tr. it. cit., p. 269.

Anzitutto occorre riconoscere che

«i molti non sono per natura portati a obbedire per rispetto, bensì *per paura*, né ad astenersi dalle cose cattive per la loro turpitudine, bensì *per le punizioni*; [...] Uomini simili, quindi, qual discorso potrebbe trasformarli? Infatti non è possibile o non è facile mutare col ragionamento ciò che da molto tempo si è impresso nel carattere»¹¹⁸.

Questa impossibilità o difficoltà si riscontra per Aristotele in ogni caso nella maggior parte delle persone, anche in quelle che hanno ricevuto una «retta educazione alla virtù», motivo per cui in generale ci sarà sempre bisogno di leggi che indichino il bene e, insieme, di metodi per far sì che le persone le rispettino.

«Perciò – prosegue – alcuni ritengono che i legislatori debbano invitare e incitare alla virtù in vista del decoro, come se coloro che ascolteranno siano persone già progredite convenientemente nelle buone abitudini; se poi costoro disobbediscono o sono troppo riottosi per natura, debbono porre punizioni e castighi per esse, e bandire addirittura gli incorreggibili; infatti l'uomo per bene e che vive conformemente al decoro obbedirà alla ragione, mentre l'uomo cattivo, che è in preda all'appetito del piacere, sarà punito col dolore come una bestia da giogo. Perciò dicono anche che questi dolori inflitti debbano essere quelli che soprattutto si oppongono ai piaceri bramati»¹¹⁹.

Non dobbiamo mancare di osservare che questo passo notevole si colloca dentro un'inclusione letteraria segnalata con precisione: quelle riportate sono le opinioni di "alcuni". Aristotele le condivide o semplicemente le riferisce? Sono più propenso a ritenere che le condivide con riserva, a motivo dell'argomentazione che segue e che propone così: alle leggi si obbedisce perché costringono, tuttavia è preferibile la costrizione che viene dalla legge che non quella che viene dalla potenza (o prepotenza) di un altro uomo, anche perché «si odiano gli uomini che si oppongono ai nostri impulsi, anche se lo fanno rettamente, la legge invece che prescrive ciò che è moralmente conveniente non è odiata»¹²⁰.

Quel che ci vuole allora a suo avviso è poter essere educati da qualcuno che, da un lato, conosca a fondo la legge (morale) ma, dall'altro, non si comporti verso di noi da despota autoritario, ma – per usare un'espressione colloquiale – «sappia come prenderci». Questo educatore infatti somiglierebbe al medico o all'allenatore che certamente sanno che cosa *fa bene* in generale ma, allo stesso tempo, sanno aver cura individualmente della persona:

«Differiscono le educazioni individuali da quelle comuni, come accade per la medicina: infatti in generale a chi ha la febbre giovano il riposo e il digiuno, ma a qualcuno forse non giovano; altrettanto il maestro di pugilato non prescrive probabilmente a tutti il medesimo metodo di combattimento. Sembrerebbe dunque che la

¹¹⁸ *Ivi*, X (K), 9, 1179 b, 11-13; 16-18; tr. it. cit., p. 269-270.

¹¹⁹ *Ivi*, X (K), 9, 1180 a 5-14; tr. it. cit., p. 272.

¹²⁰ *Ivi*, X (K), 9, 1180 a 22-25; tr. it. cit., p. 272.

sorveglianza, se è individuale, veda più precisamente gli aspetti particolari: e ciascuno ne trae un maggior profitto. Perciò chi saprà curare meglio il caso particolare sarà un medico, un maestro di ginnastica e ogni altra persona che abbia conoscenza dell'universale, in quanto sa ciò che conviene a tutti e a ciascuno; infatti si dice, e a ragione, che le scienze sono dell'universale. Tuttavia nessuno certo impedisce che si prenda cura di qualcuno anche una persona che sia priva di scienza, se ha osservato con esattezza attraverso l'esperienza ciò che conviene a ciascuno»¹²¹.

L'opportunità di proseguire la trattazione con la *Politica*, cioè con le leggi e le forme di costituzione, nasce idealmente qui, nell'esigenza di offrire strumenti a questo educatore. Abbiamo infatti appena sentito che la capacità di curarsi del particolare viene dall'esperienza clinica, ma il clinico può completare la propria preparazione acquisendo la scienza, che è conoscenza dell'universale, e a questo obiettivo possono concorrere senz'altro i buoni ragionamenti. Viceversa, alle carenze cliniche non possiamo porre rimedio aggiungendo ulteriori ragionamenti, e dove mancherà la saggezza clinica – dove cioè mancherà l'educatore capace di capire come prenderci – *quel che rimane* è in certo modo l'autoritarismo ovvero la legge nella sua astrattezza e generalità, che non ha altro strumento a disposizione per muovere e smuoverci se non le minacce – e l'infrazione – di punizioni e castighi. Dunque attenzione: la riflessione politica è utilissima, ma ricordiamo che non sostituirà mai la "clinica", che il vero legislatore dovrà comunque possedere avendola maturata "sul campo".

Da notare che il legislatore incita alla virtù *come se* le persone fossero già progredite, con una sorta di credito nella loro capacità di accogliere di buon grado le indicazioni. A prova contraria scatterà però la sanzione, non senza brutalità: il trasgressore «sarà punito *col dolore* come una bestia da giogo». La punizione farà cioè leva sul dolore, e in particolare su quel *dolore amplificato* che è la privazione correlata a ciò che si cerca come piacere, ma qui non certo nella prospettiva kantiana del sanzionare per il fatto di aver trasgredito la legge, ma – come addita la metafora della *bestia da giogo* – per costringere ad andare in una certa direzione colui che non intende più altro linguaggio che quello animalesco della ricerca del piacere e della fuga dal dolore.

Ritorna allora quel che Aristotele riaffermerà nella *Politica*: il punire è essenzialmente strumentale rispetto all'educare, ma se sapremo educare bene curvandoci sulle esistenze individuali, non dovremmo aver bisogno di farvi ricorso, perché riusciremo a motivare le persone alla fatica del bene. Quanto più invece ci allontaneremo dalla cura personalizzata, tanto più i margini di persuasione dedicata si assottiglieranno e quello che ci rimarrà a disposizione, per mantenere l'ordine nella *polis*, sarà la leva del timore della sanzione, la cui essenza

¹²¹ *Ivi*, X (K), 9, 1180 b 7-19; tr. it. cit., p. 272.

primitiva qui si svela ancora come *dolore*. La pena assume però quasi il carattere di una *extrema ratio*, come quel che ci rimane avendo fallito nell'impegno educativo, fallimento tanto più probabile quanto più saremo estranei alla "clinica".

Tornando dunque a noi: perché allora infliggere una pena che reca sofferenza (o minacciare di farlo)? Nella misura in cui il "punire" esula dalla finalità più diretta del "fare giustizia" a beneficio della parte lesa, finisce sempre per installarsi entro un discorso sull'educazione, facendolo in forza di un certo pragmatismo.

Ciò che ci si propone è in effetti, in un caso, di sortire un *cambiamento personale* in chi ha compiuto volontariamente il male, perché il suo agire futuro rientri nell'alveo del *bonum faciendum, malum vitandum*; ma lo stesso intento è ravvisabile anche in tutto ciò che punta in direzione della prevenzione, e non deve ingannare il fatto che si interpongano una serie di "quinte" concettuali come appunto il valore della legge o una prevenzione di carattere "generale": destinatari del messaggio sono sempre le persone singole, a cui è rinnovato l'invito ad agire nel rispetto di tutto ciò che a sua volta è – o dovrebbe essere – costruttivo di buona convivenza, per cui in radice ritroviamo sempre il medesimo scopo.

In entrambi i casi la pena assume una funzione *motivazionale*, diversificandosi per il fatto di essere giocata in un caso sul passato e nell'altro sul futuro, da una parte sul *ricordo di dolore* (confidando nel suo potere di mantenere in futuro a distanza da quei gesti che lo hanno procurato), dall'altra sulla *promessa del dolore*, traendo forza dall'esemplarità dell'esecuzione per i trasgressori, che conferisce certezza al sopraggiungere del male paventato.

Se però risulta chiaro che la pena/sanzione è messa in campo per ragioni pragmatiche di efficacia educativa – ma questo non significa concedere che le "buone intenzioni", cioè le buone finalità siano bastevoli a risolvere ogni ulteriore considerazione morale – un'obiezione centrale andrebbe sollevata proprio a questo proposito. Anche nel considerare il ricorso alla leva primaria della *fuga dal dolore* potrebbe esserci una semplificazione di troppo: davvero fuggire un male significa abbracciare il bene opposto?

Aristotele stesso si direbbe accarezzare questa prospettiva:

«Che il dolore sia un male e cosa da fuggirsi, è ammesso concordemente; ed esso è o un male in senso assoluto, o in quanto ci ostacola in qualche modo. Ciò che poi si contrappone a quel che è da fuggirsi (in quanto ciò è da fuggirsi ed è un male) è un bene»¹²².

Non dobbiamo però dimenticare che qui riflette sempre in senso formale, ma dal punto di vista psicologico dovremmo piuttosto ricordare quello che

¹²² *Ivi*, VII (H), 13, 1153 b 1-5; tr. it. cit., p. 188.

Tommaso non mancherà di specificare rispetto alla differenza tra il movimento di attrazione e quello di repulsione quanto all'intensità di adesione al bene che li accompagnano:

«La volontà aderisce a qualcosa o per amore, o per timore: però in maniera diversa. Poiché alla cosa cui aderisce per timore, aderisce per qualche cos'altro, cioè per evitare il male che minaccia in caso di non adesione. Invece alla cosa cui aderisce per amore, aderisce per se stessa. Ora, ciò che è per se stesso è sempre superiore a ciò che è per altre cose»¹²³.

Lì dove l'attivazione motivazionale *pro futuro* avviene ricorrendo al principio primitivo di fuga dal male di sofferenza *per se stessi*, non significa affatto che sia riuscita una qualche sensibilizzazione morale verso il bene altrui o verso il bene comune. Anche su questo fronte dovremmo guardarci bene dalle illusioni che il gioco di specchi tra il positivo e il negativo alle volte ingenera.

Le considerazioni tratte dell'*Etica Nicomachea* e dalla *Politica* credo siano dunque sufficienti a far annotare che, almeno stando ad Aristotele, il ricorso alla pena/sanzione in una *polis* dovrebbe conservare un carattere *eventuale* e certamente *non programmatico*: è indubbiamente più nobile fare alcune cose faticose perché spinti dall'averle riconosciute come buone, ma se non si sarà in grado di far leva sull'*attrazione del bene* (come il buon medico e il buon allenatore), non resterà che fare leva sulla *repulsione del male/dolore*, cercando in questo modo obliquo, e limitatamente efficace, di orientare le persone a realizzare quelle stesse cose senza peraltro l'attesa che vi aderiscano. Che poi si tratti di fare qualcosa che va remotamente a beneficio della persona stessa o a beneficio dell'intero corpo sociale non fa qui molta differenza, perché il "punire" mette appunto tra parentesi il bene da raggiungere e richiede che lo sguardo sia orientato verso il male da evitare. Poi si può sempre sperare che qualcuno, camminando all'indietro come chi si allontana da una minaccia tenendola sotto controllo, finisca per portarsi in zone migliori. Ma della consistenza di questa speranza si potrebbe decisamente discutere.

In ogni caso lo stesso Aristotele sopra ci ha avvertiti: dovremmo considerare di ricorrere al "punire" (nell'educare) solo avendo fallito (quali che ne siano i motivi) nella cura educativa personalizzata e/o essendo palese che lo sguardo della persona non ne vuol sapere del bene che le è stato proposto, essendo in qualche modo accertato che la persona non intende ormai altro linguaggio che quello comprensibile alle "bestie da giogo".

Il punire e l'espiazione

Prima di procedere oltre credo sia quantomeno doveroso accennare ad una

¹²³ Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentes*, l. III, c. 116 – 1; tr. it.: *La Somma contro i Gentili*, Vol. 2, a c. di T. Sante Centi, ESD, Bologna 2001, p. 441.

ulteriore possibile finalità del “punire”, che è quella espiativa. Nell’universo religioso la “purificazione” è spesso centrale, come lo è ad esempio per l’antico Israele, i cui riti volevano tuttavia servire non per venire a capo di questioni morali ma di “contatto” tra l’umano e il divino. Per altri versi, come ha mostrato René Girard, l’espiazione faceva parte dei dispositivi attraverso cui le comunità arcaiche gestivano il sovraccarico di violenza che si accumulava al loro interno, ma anche qui risulta essere più rilevante lo sfogo delle tensioni e della rabbia che non l’infliczione di dolore, tant’è che il più delle volte proprio l’epilogo cruento (e dunque realmente doloroso) veniva sublimato nel simbolico. Girard ha ampiamente argomentato rilevando che in realtà «non c’è nulla da “espiare”», essendo quello della «creatura “innocente” che paga per un certo “colpevole”» un costrutto alle cui spalle si cela il problema ancestrale del contenimento e dello sviamento della violenza «che rischia di colpire gli stessi membri della comunità, coloro che intende proteggere a tutti i costi»¹²⁴. In questo senso rimane difficile sostenere che il fatto di provare o infliggere dolore – se considerato nel quadro delle relazioni storiche intracomunitarie – abbia *in sé* una qualche forza purificatrice o redentiva, tanto per il singolo quanto per la comunità stessa. A meno che non si faccia appunto valere anche nella dimensione politica una visione del mondo trascendente rispetto alle relazioni sociali.

In effetti, come ricorda ancora Curi, «le parole con cui si dice la pena rimandano a una visione cosmologica generale, secondo la quale sussiste un ordine primigenio – un *kósmos* – integro, perfetto, successivamente vulnerato dalla colpa, e dunque bisognoso di un reintegro generato dalla pena-castigo-supplizio»¹²⁵.

Entro questa visione troviamo allora l’idea che il colpevole debba *pagare* per qualcosa che non è riducibile né al danno alla vittima (per quanto ampio lo si voglia considerare), né al danno sociale più o meno riconducibile all’aver messo in discussione un ordinamento e a reperimento la sicurezza della comunità. In

¹²⁴ R. Girard, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1972; tr. it.: *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2017¹⁶, p. 17.

¹²⁵ Curi, *Il colore dell’inferno*, cit., p. 106. Vanno annotate anche le ulteriori considerazioni di Curi a proposito del prevalere dell’aspetto afflittivo legato al dolore: «Se è di fatto il dolore il contrassegno peculiare della pena, allora il reintegro che essa può realizzare si misurerà sulla base dell’intensità del dolore indotto: l’efficacia stessa del rimedio connesso con la pena verrà così a coincidere con l’intensità dell’afflizione. Si potrà insomma considerare una pena non sulla base della sua funzione farmacologica effettiva, ma piuttosto in base al quantum di dolore che essa è in grado di provocare. La sua “adeguatezza” verrà dunque misurata sulla scala della sofferenza che essa è capace di suscitare. In altre parole, proprio perché è costitutivamente anche sofferenza, la pena-punizione può agire anche come purificazione: il dolore è veicolo e tramite per il riscatto individuale di colui che abbia meritato la pena, ed è inoltre mezzo efficace per ripristinare l’equilibrio preesistente». Cfr. *Ivi*, p. 107. Anche a partire da queste considerazioni Curi sviluppa nelle pagine una critica molto cogente al diritto penale, facendo osservare che la pretesa di una razionalità della “misura” delle pene comminate di fatto si fonderebbe niente meno che su una visione sacrale della funzione giudiziaria.

qualche modo, sopraggiungendo l'idea che il colpevole debba pagare per aver leso un ordine cosmico o divino, si configura anche l'idea di un danno che rimane irreparabile, quale che sia il ravvedimento e il successivo darsi da fare di chi lo ha cagionato. Di fronte all'irreparabilità poi, l'unica "cosa" che si possa offrire, pare essere solo la propria sofferenza.

Nell'idea di espiazione il dolore risulta valorizzato indipendentemente dal suo accompagnarsi alla fatica della restituzione (la simultaneità della sottrazione/addizione), tanto quanto dal suo essere una leva motivazionale, e dunque "strumento per". Nell'espiazione – intesa però in un modo difficilmente riconducibile al religioso antico – il dolore stesso diventa "moneta" con cui si "paga" e a cui viene riconosciuta la capacità di «cancellare il reato e dunque di reintegrare l'ordine»¹²⁶.

In tutto questo si nota un capovolgimento: il dolore non è ciò che si accompagna alla *privatio*, ma è esattamente ciò che attraverso la *privatio* si vuole far sorgere. Per questo il *supplizio*, nella logica espiatoria, non ha alcun bisogno di richiamare le fattezze della colpa, è sufficiente che procuri sofferenza al colpevole.

La sofferenza diventa cioè essa stessa il corrispettivo per ciò che non si potrà in alcun modo restituire o ripristinare, e da questo punto di vista poco cambia che sia l'autore stesso del male a invocarla o che sia la comunità ad infliggergliela. «La retribuzione», per sottrarre ancora una volta una fulminante sintesi a Ricoeur, qui chiaramente «s'iscrive nel mondo umano in lettere di sofferenza»¹²⁷.

Ci troviamo però, come avverte Curi, dentro una visione che è appunto di tipo religioso:

«La pena può sostenersi soltanto su una concezione sacralizzata, che attribuisca alla punizione una funzione di purificazione, mediante la quale possa essere reintegrato un ordine turbato. [...] La pena dovrebbe dunque trovare una giustificazione razionale in un contesto di carattere religioso, e propriamente nell'idea che l'espiazione sia indispensabile allo scopo di rimediare alla lesione introdotta dalla colpa»¹²⁸.

Questo "religioso" però, come fa osservare lucidamente sempre Curi, è di tipo "primitivo" e sarebbe ascrivibile alle grandi religioni, e in particolare alla tradizione biblica, solo a condizione di misconoscerne in modo intellettualmente non onesto le radicali differenze precisamente sul punto della specularità retributiva. Come ha riconosciuto anche Natoli, nella croce di Cristo si vedrebbe che proprio «la messa a morte dell'innocente che patisce, ma rifiuta d'essere colpevole, smaschera il male, lo svela come forza distruttiva e vana. [...] Gesù, vittima sacrificata, rifiuta d'essere colpevole, rivendica l'innocenza, mostra lo scandalo della violenza, ma non restituisce il male con il male. È qui il grande

¹²⁶ *Ivi*, p. 110.

¹²⁷ Ricoeur, *Finitudine e colpa: la simbolica del male*, cit., p. 277.

¹²⁸ Curi, *Il colore dell'inferno*, cit., p. 187.

rovesciamento: rispondere al male con il male equivale a rimettere in circolo il male, a riprodurre le condizioni perché un nuovo capro espiatorio sia messo a morte»¹²⁹.

Non è questo il luogo in cui discutere dell'idea per cui il Dio cristiano esigerebbe la sofferenza del Figlio in sostituzione della punizione che sarebbe costretto altrimenti a infliggere agli uomini per le loro colpe. Quali che siano le acquisizioni della riflessione teologica, è però innegabile che eco potenti del religioso primitivo risuonino dentro la cultura popolare di matrice cristiana: un certo "dolorismo", venato dall'idea che la sofferenza in sé sia salvifica, così come l'immagine popolare di una ovvietà dell'attendarsi da Dio dei "castighi"¹³⁰ permeano il sentire comune, e forse anche questo spiega – quantomeno fenomenologicamente – la persistenza dell'idea che la sofferenza *in sé* possa "fare bene" e che ciò autorizzi anche nel campo della giustizia umana a derogare al principio morale del *malum vitandum*.

Escluderei in ogni caso che dal religioso cristiano, quantomeno in sede di fondazione meditata, si possano trarre indicazioni tali da offrire una razionalizzazione moralmente sostenibile della specularità *male per male* e, in questo senso valgano le pur telegrafiche annotazioni circa la replica di Gesù alla legge del taglione proposte più sopra.

¹²⁹ S. Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 62-63.

¹³⁰ Considero ad esempio interessante proprio dal punto di vista culturale il fatto che nella piuttosto celebre invocazione nota come *Atto di Dolore* la versione italiana dell'*Ordo paenitentiae* conservi l'espressione "perché peccando ho meritato i tuoi castighi" mentre la versione latina (*Editio typica*) del 1974 non ne fa cenno, riportando peraltro al posto del termine "peccati" un più interessante «de ómnibus quae male egi et de bono quod omísi». Neppure il testo attribuito a Marco d'Aviano, risalente al XVII Secolo, una delle probabili matrici della preghiera, fa cenno ai "castighi divini", pur collocandosi in un'epoca in cui certo la collera dei Sovrani poteva normalizzare alquanto l'immaginario in proposito. La persistenza di certe idee rispetto al tema del merito dei castighi e della funzione salvifica della sofferenza è probabilmente più ascrivibile alla *mens* del Traduttore, che evidentemente interpreta e piega le fonti secondo una propria personale visione.

QUARTO STUDIO DEL BENE E DEL MALE

Il relativismo morbido: una questione di percezione?

Ogni discussione teorica sul bene e sul male incontra prima o poi la necessità di avvicinarsi maggiormente alla concretezza. Per quanto nel ragionamento filosofico talvolta prevalgono le definizioni e le relazioni formali – *malum est privatio boni*, etc. – non possiamo sottrarci alla necessità di raccordarci con la realtà delle esperienze.

L'esigenza di dire qualcosa di diverso e forse di meno formale (nel senso di cui sopra) credo sia ormai maturata con gli studi che precedono, ed è importante accertarsi che tra le persone possa esserci una qualche convergenza nel dare un nome, o dei nomi, a ciò che concretamente “fa bene” o “fa male” alle vite. Senza questo accertamento sarebbe difficile potersi interrogare ulteriormente sulle possibilità di espandere la prospettiva del *giusto correttivo* quanto a quei livelli che appunto provano a intercettare ciò che nella persona è stato colpito e il dolore che tutto questo può aver generato. Dobbiamo in altri termini impegnarci di più nel capire *che cosa* può aver fatto male, al di là della *privatio* che riguarda le “cose”, e d'altra parte che cosa possa “fare bene” nell'ottica correttiva.

Questo studio, a differenza dei precedenti, parte da un esercizio di laboratorio e successivamente riprende uno sviluppo concettuale, ritrovando un'ulteriore figura classica del pensiero morale, la “Synderesis”, che credo possa risultare nuovamente interessante, come proverò a mostrare.

Per guadagnare rapidamente il punto trovo utile riferirsi alle osservazioni che Michael Sandel ha proposto in avvio della sua esplorazione sulla giustizia, interrogandosi – tra l'altro – sul rapporto tra il biasimo collettivo verso alcuni atteggiamenti come l'appropriare delle sventure altrui e la resistenza a fare della condanna dell'avidità una questione di etica pubblica. Sandel fa notare che, immersi nelle situazioni concrete, sperimentiamo una sorta di “convergenza” nel distinguere – per usare ancora le coppie di Aristotele e Tommaso – la lode dalla colpa, il meritevole dal demeritevole, per cui non esiteremmo a dire che nel caso di una calamità naturale chi si prodiga per gli altri *agisce bene*, mentre chi cerca di trarre vantaggio per sé dagli eventi calamitosi non altrettanto. Tuttavia

non appena si profila l'ipotesi di "sistematizzare" queste percezioni sorgono una serie di perplessità, che tendono a metterne in dubbio l'universalità:

«Nella discussione sulle leggi antispeculazione non sono in gioco solo il benessere e la libertà, ma anche le virtù: si tratta di decidere come coltivare quei comportamenti e inclinazioni, quelle doti del carattere, su cui si fonda una società buona. [...] Ma] l'argomento della virtù poggia su un giudizio: che l'avidità è un vizio e lo stato dovrebbe osteggiarla. Ma a chi tocca giudicare qual è la virtù e qual è il vizio? Non è forse vero che nelle società pluraliste i cittadini hanno opinioni discordi su questi temi? E non è forse pericoloso che i giudizi in materia di virtù siano imposti per legge?»¹³¹.

La domanda "A chi tocca giudicare cosa è bene e cosa è male?" è una di quelle che con più frequenza in effetti si incontrano non appena si cerchi di connettere una riflessione a carattere generale – come sono in fondo tutte le riflessioni filosofiche – a considerazioni su situazioni concrete e specifiche: la coperta appare sempre troppo corta. Abbiamo cioè l'impressione di non avere scelta: se accetteremo l'universalità dei valori che l'esperienza ha messo in luce non rischieremo forse di trattare molte situazioni particolari con ingiustizia per mere "questioni di principio"? Ma se rinunceremo all'universalità, a che titolo potremo protestare per qualche ingiustizia, pretendendo di essere ascoltati e compresi dagli altri?

Dunque, a chi il compito di stabilire dei punti di riferimento valevoli per tutti?

Gli antichi e i medievali avrebbero risposto a questo guazzabuglio di impressioni proponendoci di ripassare un po' la questione della *phronesis* o *prudentia*, dato che il problema neppure a loro era sfuggito.

La domanda però nelle discussioni riemerge continuamente, e questo dipende anche dal fatto che ha uno sfondo retorico: chi la pone solitamente non è affatto interessato a sentirsi additare un "chi" a cui dare ascolto. Se ha ragione Charles Taylor riguardo la cultura dell'autenticità, la domanda tradisce una affermazione: poiché siamo diversi, dato che «ciascuno ha un modo specifico di realizzare la propria umanità» e poiché quindi riconosciamo che «è importante scoprire e vivere tale originalità, anziché conformarsi individualmente a un modello imposto dall'esterno, dalla società, dalle generazioni precedenti o dall'autorità religiosa o politica»¹³², allora non c'è alcun "Chi" con la maiuscola, né un altro può pretendere di essere questo "chi" per me. Ciascuno è "chi" per se stesso. Questa affermazione, che altrove Taylor aveva definito anche "re-

¹³¹ M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, cit., p. 15.

¹³² Ch. Taylor, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass) - London (Eng) 2007; tr. it.: *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 598.

lativismo morbido”¹³³, è meno avversa alla distinzione tra il bene e il male di quanto a prima vista possa sembrare: tradisce soprattutto una preoccupazione per l'autoritarismo. Dobbiamo però chiederci se sia una strategia sensata quella che cerca di mettersi al sicuro dalle imposizioni appellandosi al pluralismo nella percezione di ciò che è bene e ciò che è male.

Esiste davvero – almeno nella società occidentale contemporanea – una sorta di liquefazione del posizionamento morale rispetto al bene e al male nelle loro differenze concrete e non solo formali? Le perplessità raccolte da Sandel si basano su un *percepito* o su un *vissuto*? Siamo davvero così distanti gli uni dagli altri nel riconoscimento concreto delle forme del bene e di quelle del male o semplicemente pensiamo di esserlo?

Un esercizio suggestivo

Lavorando nei contesti del servizio sociale mi sono più volte posto queste domande, dal momento che in tutte le diverse aree di intervento di cui ho potuto occuparmi appariva chiaro che concretamente le persone non solo fossero convinte soggettivamente che alcuni gesti e alcuni stili di vita facessero male, ma anche di agire collegialmente e per mandato istituzionale – dunque di una intera comunità civile – per porvi rimedio e per prevenirli. Non sembravano cioè avere affatto delle radicali riserve rispetto al fatto che vizi e virtù siano tutto sommato distinguibili e che ci possa essere un generale accordo anche nell'individuareli concretamente. Potevano esserci idee diverse quanto alle soluzioni migliori da mettere in campo, ma non sulla “sostanza” delle cose. Tuttavia, in sede di discussione teorica, l'idea che a livello sociale ci fossero sensibilità diverse e che di conseguenza si dovesse escludere di potersi impegnare unanimemente nel dichiarare quel che è bene e quel che è male riemergeva regolarmente.

Per provare a vederci più chiaro su questo punto ho creato un esperimento che consentisse di portare più luce proprio su questa che mi pareva potesse essere una distorsione percettiva. Dal momento che le persone mettevano in dubbio la possibilità di universalizzare i contenuti proprio in considerazione della eterogeneità delle esperienze e delle sensibilità, ho immaginato che proprio la

¹³³ «L'odierna cultura dell'autenticità tende a scivolare nel relativismo morbido. Ciò rafforza ulteriormente un generale postulato soggettivistico in materia di valore: le cose hanno un'importanza non di per sé, ma perché gli uomini ritengono che l'abbiano. Come se gli uomini potessero determinare che cosa è importante o mediante una decisione, o magari, senza saperlo né volerlo, semplicemente perché sentono in un certo modo. Questa è una follia. Io non posso semplicemente *decidere* che l'azione più importante di tutte è strofinare le dita dei piedi nel fango caldo. Senza una spiegazione speciale, questa è una dichiarazione inintelligibile. Ne segue che non saprei che senso attribuire alle parole di chi dicesse di *sentire* che le cose stanno così. Che cosa potrebbe mai *voler dire* costui?». Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation 1991; tr. it.: *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2006⁴, pp. 43-44.

singularità dovesse essere il punto di partenza. In un certo senso ho ritenuto che occorresse concedere il massimo possibile alla tesi del “relativismo morbido”, esponendosi al rischio di uscire dall’esperienza con irriducibili contraddittorietà quanto alla determinazione del bene e del male, dovute precisamente alla diversità dei vissuti e del modo di interpretarli. Ho perciò chiesto alle persone di non discutere preliminarmente del significato che individualmente ciascuno dà alle parole “bene” e “male”, ma di iniziare l’esperienza semplicemente ricordando e annotando brevemente un episodio recente in cui era capitato loro “qualcosa di male” o che le aveva fatte “stare male”. Per rimanere nel campo del morale, che è quello che mi interessava, ho suggerito di pensare a esperienze che implicassero l’interazione con altre persone.

Il passo successivo consisteva nel muoversi verso la generalizzazione. I medievalesi la avrebbero chiamata “astrazione totale”, quella funzione che tutti compiamo senza particolari difficoltà quando dobbiamo dire che *tipo* di realtà sia la cosa concreta di cui ci stiamo occupando, e che corrisponde alla creazione di un concetto, passando attraverso l’oggetto¹³⁴. Vedo dinanzi a me una cosa con quattro gambe, un ripiano e uno schienale (la *res*); riesco a tenerla presente in me nella sua irripetibilità individuale, che include le sue precise fattezze e caratteristiche (l’*obiectum*); ne astraggo un tipo (il *conceptus*), che vale tanto per questa cosa quanto per tutte le altre che riconosco essenzialmente assimilabili, che in un certo modo sono proprio *la stessa cosa* pur non essendolo materialmente; produco infine una parola/suono convenzionale (*nomen/terminus*) per indicare l’allineamento tra *res*, *objectum*, *conceptus*. Ecco la “sedia”, che potrà anche chiamarsi *Stuhl*, *stol* o *chair* senza che cambi il concetto.

Ho chiesto allora alle persone – senza dover naturalmente fare una disquisizione sulla teoria dei gradi e delle forme dell’astrazione – di dare un nome (*terminus*) al tipo di male (*conceptus*) che ravvisavano nel vissuto che avevano ricordato.

Ho immaginato anche una fase successiva dell’esperienza, attraverso cui mettere alla prova proprio la dinamica del *privari*. Se le cose stanno come abbiamo fin qui considerato e il male è effettivamente riconoscibile nella forma di una *privatio boni debiti*, doveva essere possibile ricostruire anche il “pieno”, quello che nello specifico episodio era stato tolto, che *avrebbe dovuto* esserci o che non *avrebbe dovuto* essere omesso. Per farlo emergere ho chiesto allora alle persone di immaginare la storia alternativa: come avrebbero desiderato che fossero andate le cose in quell’occasione? L’operazione non presenta difficoltà, e anche in questo caso ciascuno produce una narrazione che risponde alla propria sensibilità.

¹³⁴ Per una più ampia trattazione di questi dispositivi, rinvio a G. Grandi, *Ontosofia Uno. Saggio per una architettura del conoscere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007, pp. 61-77.

L'ultimo passaggio replica la stessa manovra di generalizzazione svolta in precedenza. A ciascuno è richiesto di individuare il tipo di "cosa" che avrebbe desiderato, il "pieno" che è mancato: si tratta in breve di dare il nome a qualcosa che nella percezione soggettiva non potrà che essere un *tipo di bene*, qui nel doppio riscontro dell'*id quod omnia appetunt* (il desiderio si orienta verso ciò che percepiamo come "bene") e della contrarietà riempitiva rispetto al "male" che di quel bene è *privatio*.

Dall'esperimento ne risultano due "panieri", uno costituito da *parole di male* e l'altro da *parole di bene*, e in questi panieri sappiamo essere collocato qualcosa che è riconosciuto concretamente come una *forma di male o di bene* non per una preliminare riflessione filosofica ma per una consultazione dell'esperienza aderente alla sensibilità individuale.

Si tratta di "panieri" che riflettono convergenza o divergenza nell'individuare e distinguere ciò che fa bene e ciò che fa male?

I risultati sono alquanto interessanti. Il grado di accordo delle persone rispetto alle diverse forme del bene e del male che vengono riconosciute raggiunge la maggior parte delle volte l'unanimità¹³⁵. Ho ripetuto questo stesso esperimento, ormai codificandolo, in diversi contesti, con persone di diverse età, provenienze culturali, livello di formazione. Lo hanno replicato anche altri colleghi secondo le medesime specifiche e gli esiti sono sempre paragonabili: la semantica del male e del bene costruita in ascolto delle esperienze e delle sensibilità soggettive ospita un tasso di disaccordo praticamente nullo, e le parole utilizzate (senza le ripetizioni) superano il centinaio di "tipi". Si incontrano talvolta alcune parole che necessitano di essere disambiguate, ma questo accade fondamentalmente per due motivi, o perché non esprimono in modo diretto il male sperimentato, ma qualcosa che vi era occasionalmente collegato e che in sé non ha qualità morale (non è una *privatio*)¹³⁶, o perché è il lemma stesso a

¹³⁵ Non è tra i miei scopi illustrare qui i risultati analitici dell'esperimento che ho citato, in ogni caso può essere utile fornire qualche dettaglio riferendosi ai laboratori del 2019 e del 2020, che hanno coinvolto 216 persone in 6 gruppi con partecipanti diversificati (per età, genere, livello di istruzione). Dal complesso delle esercitazioni sono emerse 144 diverse "parole di bene" e 171 diverse "parole di male", su rispettivi panieri raccolti di 375 e di 356 elementi. Tra le parole più ricorrenti nella serie del bene si trovano *accoglienza, affetto, ascolto, comprensione, condivisione, empatia, fiducia, inclusione, pazienza, sincerità*; nella serie del male emergono invece: *abbandono, delusione, dolore, egoismo, indifferenza, impotenza, solitudine, tradimento, umiliazione, vuoto*. Charamente dentro questo lessico si trovano termini che indicano gesti, atteggiamenti, sentimenti e percezioni complesse, ma l'elemento interessante è appunto la convergenza del riconoscimento dei "tipi": l'eterogeneità dei partecipanti non si traduce in una ambiguità nel cogliere ciò che "fa bene" e ciò che "fa male", specie nell'agire umano a cui l'esercizio indirizzava.

¹³⁶ Per esemplificare, è accaduto che una persona inserisse tra le parole di male il termine "padre": per nessuno dei partecipanti all'esercizio era chiaro il motivo per cui la funzione della paternità dovesse essere considerata tra i mali morali. È stata tuttavia sufficiente una breve spiegazione speciale per ricostruire che il male era stato individuato in una specifica esperienza di paternità

prestarsi a una doppia valenza morale¹³⁷.

Prima di avviare l'esercitazione chiedo anche alle persone di esprimere la loro aspettativa riguardo l'accordo su "ciò che è bene" e "ciò che è male" che potrebbe emergere dal lavoro di gruppo. Propongo di posizionarsi su una scala Lickert a cinque valori: *per nulla, poco, abbastanza, molto, del tutto*, e anche in questo caso i risultati sono mediamente sempre simili, ovvero rispettivamente: 3%, 22%, 59%, 13%, 2%¹³⁸. L'85% dei partecipanti prevede che la convergenza sarà limitata e solo due persone su cento azzardano di poter far conto su una sensibilità comune del tutto accordata quanto al bene e al male. Inutile dire che l'esperimento innesca discussioni molto interessanti.

Il discostamento tra l'aspettativa di accordo sui contenuti sostanziali dei due panieri e l'accordo effettivo che invece emerge dal laboratorio potrebbe naturalmente essere esaminato e spiegato da diversi punti di vista, tuttavia quel che senz'altro emerge è l'ipotesi che la capacità di riconoscimento sostanziale delle forme del bene e del male sia molto meno liquefatta di quanto non saremmo disposti a concedere.

In altre parole, il principio *bonum faciendum, malum vitandum* non è affatto una mera espressione formale, entro cui – si potrebbe obiettare – ciascuno metterà tutto e il contrario di tutto. La demarcazione tra le forme concrete e plurime del male e del bene appare invece conservare una precisione stupefacente, e questo proprio in una dimensione sociologico-culturale che propende verso una autodiagnosi di liquidità e di pluralismo assiologico.

Mi sono chiesto allora se questa sorta di "fiuto" morale convergente non mettesse in fondo in luce proprio quel "regolo" che Tommaso ritiene sia sempre a disposizione di ciascuno e che è emerso tra gli elementi teorici del primo studio.

Ho cercato di capire se avessimo a disposizione un dispositivo filosofico-concettuale classico in grado di rappresentare precisamente la presenza in ciascuno dello stesso "metro" morale nonché la facilità del suo rinvenimento.

che si era concretizzata come "assenza", "delusione", "insignificanza". Simone Grigoletto, nelle esercitazioni che ha condotto nel febbraio e marzo 2020, ha registrato anche il lemma "Agenzia delle Entrate". Non ha ritenuto di dover chiedere spiegazioni speciali in merito.

¹³⁷ Due parole che frequentemente accade di dover disambiguare sono "solitudine" e "isolamento": accade che nella costruzione dei tipi del male le persone indichino l'una o l'altra come espressione dell'essere state abbandonate, emarginate, escluse. Nella fase di riconoscimento di gruppo è frequente che altri – non avendo ancora ricevuto la spiegazione circa il senso della parola scelta – osservino che il fatto di ritirarsi, di poter meditare, di trovare il proprio tempo, cose che in loro evoca soprattutto la parola "solitudine", non sia affatto un male. In questo caso si nota come il problema non riguardi il tipo/concetto ma unicamente il termine, e in effetti la apparente diversità di vedute rientra puntualmente.

¹³⁸ Considero qui il gruppo di 6 esercitazioni svolte tra il 2019 e il 2020, con una platea complessiva di 216 partecipanti. Il dato è aggregato, ma la distribuzione delle preferenze è omogenea in tutti i casi.

Come ho anticipato sopra, credo di sì, e mi pare questo dispositivo possa essere la nozione di “Synderesis”.

La Synderesis

Confesso che in passato non avevo trovato particolarmente interessante questa nozione, non mi era chiaro a quale tipo di problema antropologico potesse rispondere e mi sembrava nulla di più che una sorta di “contenitore” per i “precetti” della *legge naturale*, un concetto figlio – così mi pareva – della cura alle volte maniacale dei medievali nel trovare per ogni cosa un “cassetto” mentale in cui riporla ordinatamente. Ora credo invece che si tratti di una figura interessante e particolarmente utile nel discorso sul “fare giustizia”.

Prima di giungere al perché di questa convinzione vorrei riesaminare il dispositivo concettuale classico¹³⁹.

Il momento storico in cui il dibattito sulla *synderesis* è stato più fervente si colloca tra il XII e il XIV Secolo¹⁴⁰, si può quindi senz’altro dire che sia essenzialmente un concetto di conio medievale, per quanto lo spunto lo abbia dato san Gerolamo nel suo *Commento su Ezechiele*. Qui si trova una interpretazione allegorica delle figure che compaiono nella celebre visione del capitolo primo del libro profetico, ossia l’angelo, il leone, il bue e l’aquila, che solitamente vengono riferite ai quattro evangelisti, ma che Gerolamo fa rinviare a quattro parti dell’anima. Tre di queste sono quelle celebri del IV libro del dialogo *Politeia* di Platone, il *logikon*, il *thymikon* e l’*epithymetikon*, ma alcuni esegeti platonizzanti ne aggiungono una quarta, e Gerolamo spiega così:

«I greci la chiamano *syneidesin*, la scintilla della coscienza, che neppure nel cuore di Caino, dopo che fu esiliato dal paradiso, fu estinta; attraverso di essa, [anche] quando siamo sopraffatti dal piacere o dall’ira, o talvolta ingannati dalla stessa apparenza di ragione, noi sentiamo di peccare [*nos peccare sentimus*]. E la considerano correttamente come l’aquila, poiché non si confonde con le altre tre, ma le corregge quando sbagliano»¹⁴¹.

¹³⁹ Ripropongo qui, in maggiore sintesi, la ricostruzione che si trova anche in G. Grandi, “*Inciting to good and murmuring at evil*”. *The medieval concept of “synderesis” and the Restorative process*, in “Verifiche”, n. XLVIII (2), 2019, pp. 133-154.

¹⁴⁰ Per una ricostruzione dell’evoluzione storica del dibattito sulla *synderesis* si può vedere R.G. Davis, *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, Fordham University, 2017, pp. 45-53, ma più estesamente ancora I. Sciuto, *L’etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007, pp. 308-317; da entrambi traggio gli elementi riproposti in sintesi.

¹⁴¹ Gerolamo, *Commentariorum in Ezechielem, Patrologiae Latinae Cursus Completus*, XXV, t. V, Lib. 1, Cap. 1, Col. 22 a-b. Seguo qui in particolare la versione proposta “in (b) Cain quoque pectore” e non l’alternativa pur segnalata in nota “in Cain quoque peccatore”: la suggestione che rinvia alla dimensione affettiva mi pare non vada trascurata.

I commentatori di Gerolamo rendono il termine greco come *synderesis* o *synteresis*: di cosa si tratta però? Di un'intuizione, di un istinto, di un dono? Ha un carattere intellettuale o affettivo? Alessandro Neckam riferisce di una varietà di interpretazioni: per alcuni coinciderebbe con la *Ratio superior* di Agostino, altri «dicono che la *synderesis* è un affetto naturale mediante il quale la mente sempre desidera il bene». Rolando da Cremona la stima essere una capacità intellettuale ma la soluzione più rilevante degli inizi del XIII Secolo è quella proposta da Filippo il Cancelliere, che definisce la *synderesis* come una “*potentia habitualis*”, come una «capacità dell'anima che è naturalmente informata da una disposizione verso un fine particolare». Nella seconda metà del Secolo arrivano anche le proposte di Bonaventura e di Tommaso; il primo la definisce come «il peso della volontà [*pondus voluntatis*] ovvero la volontà che ha peso, nella misura in cui inclina verso il bene onesto»¹⁴².

Anche Tommaso ricorre non poche volte alla figura della *synderesis* e per noi è interessante già il testo del *Commento alle Sentenze*:

«Così come la ragione in ambito speculativo deduce da alcuni principi per sé noti, il cui habitus è detto “intelletto”, così la ragione pratica deduce da alcuni principi per sé noti, come lo sono “il male non va fatto” [*malum non esse faciendum*], “occorre obbedire ai precetti di Dio” e altri, e l'habitus di questi è la *synderesis*»¹⁴³.

La soluzione antropologica di Tommaso è interessante e la confermerà anche in seguito: la *synderesis* va considerata un *habitus* – seguendo qui Filippo il Cancelliere – e questo *habitus* nel dettato del *De Veritate* diventa custode anche dei «principi della legge naturale»¹⁴⁴, esplicitando che il suo ruolo è quello di «mettere in guardia dal male e di inclinare al bene»¹⁴⁵. Nella *Summa* troveremo ancora queste stesse posizioni:

«Si dice che la *sinderesi* è la legge del nostro intelletto perché è un abito che abbraccia i precetti della legge naturale, che sono i principi primi dell'agire umano»¹⁴⁶.

Ho potuto comprendere la portata di queste idee solo dopo aver inteso il tipo di dialettica al cui servizio Tommaso ha collocato *habitus* e *leggi* nell'architettura della *Summa Theologiae*. Su questo punto c'è stato un certo dibattito anche in morale, per cui si è discusso se il nostro fosse più incline a un'etica delle virtù

¹⁴² Bonaventura da Bagnoregio, *In II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, r. (Quaracchi II.910).

¹⁴³ Tommaso d'Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 co.

¹⁴⁴ Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 16, a. 1, Res; tr. it. *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, p. 1203.

¹⁴⁵ «Actus utem huius habitus naturalis quem *synderesis* nominat est *remurmurare malo et inclinare ad bonum*». *Ivi*, q. 16, a. 1, ad 12; tr. it. cit., p. 1207.

¹⁴⁶ «Dicendum quod *synderesis* dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum». ST, I-II, q. 94, a. 1, ad 2; ESD 2, p. 914.

sulla scorta di Aristotele o non piuttosto a un'etica della norma. Non intendo riproporre qui i termini del dibattito, su cui sono già intervenuto altrove¹⁴⁷, ma semplicemente richiamare la dinamica che Tommaso ha inteso effettivamente rappresentare, perché è la chiave che ci serve.

In un certo senso Tommaso ha maturato una visione molto lucida riguardo la differenza tra le *dinamiche antropologiche* e le *determinazioni morali*: le *dinamiche* vanno colte come funzionamenti ambivalenti, e questa prospettiva investe anche il discorso sulle virtù e sulle leggi. L'architettura letteraria della *Summa* mostra chiaramente che per Tommaso, dal punto di vista dinamico, le parti in interazione nei nostri processi di discernimento morale sono sì due ma non già nel senso delle virtù e delle leggi, quanto nel senso "neutro" degli *habitus* o "principi interiori" e di un contraltare per cui non propone un nome comune, se non quello di "principi esteriori".

In breve: ogni volta che si attiva in noi un conflitto proiettato sulle decisioni da prendere si accendono dei "dialoghi interiori", in cui prendono parola, da una parte, le nostre abitudini e, dall'altra, le proposte di variazioni innovative che ci vengono dall'esterno. La dialettica è dunque tra *conservazione* e *cambiamento*: le abitudini spingono nella prima direzione, tra l'altro con un ricorso prevalente alla leva affettiva del timore, e le voci di novità spingono nella seconda, ricorrendo alla leva affettiva della speranza.

Questa dinamica è appunto antropologica, nel senso che non ha in sé la soluzione morale rispetto al "cosa sia *meglio* fare". Infatti come tra le abitudini troviamo le virtù, così vi troviamo anche i vizi e specularmente, come tra i principi esteriori troviamo delle "buone parole" che Tommaso chiama "leggi", così vi troviamo anche delle "male parole", nel senso di parole ingannevoli, che prendono nella *Summa* il nome di "tentazioni". È chiaro allora che nell'indecisione il "meglio" relativamente alla situazione particolare da dirimere potrebbe essere tanto nella conservazione quanto nell'innovazione. Proprio per questo è cruciale disporre di una "bussola" che consenta di distinguere il bene e il male tanto in se stessi, quanto nelle proposte di innovazione che giungono "da fuori" e provocano a cambiare.

Chiarita questa visione, la figura della *synderesis* diventa alquanto singolare, perché è un *habitus* che contiene in sé delle *leggi*. Due elementi che, nella visione psicologica che ho ricapitolato, di per sé funzionano in contrappunto, si trovano qui in un certo modo ad essere l'uno la sede dell'altro. Cosa può significare? O, meglio, che tipo di soluzione rappresenta questa curiosa proposta teorica?

¹⁴⁷ Rinvio qui a G. Grandi, *L'architettura oltre gli elementi: cogliere il disegno di un'opera complessa. Spunti a partire dal caso letterario della Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*, in *L'umanesimo cristiano del tempio malatestiano*, (a c. di J. Farabegoli e N. Valentini), Minerva, Argelato (BO) 2018, pp. 83-96.

Qui mi pare che Tommaso abbia cercato, come del resto fa spesso, di massimizzare la portata di ciascun concetto, anche a costo di forzare il suo stesso schema architettonico. È come se avesse voluto dirci che ciascuno conserva in sé qualcosa che è *interiore* come gli *habitus*, qualcosa che in ogni caso ciascuno scopre di avere già: questo qualcosa poi, essendo un *habitus*, può rinforzarsi o affievolirsi; essendo poi un *habitus della ragione pratica*, e non dunque morale, questo rinforzarsi o affievolirsi va inteso nel senso che può prendere parola interiormente in modo più poderoso o più flebile, e questo dipende da quanto ce ne serviamo¹⁴⁸.

Questo stesso qualcosa però è per altri versi simile ai *principi esteriori*, la cui caratteristica è quella di farsi udire interiormente proponendo dei cambiamenti interessanti, in grado di attrarre l'attenzione e di mobilitare nella direzione che mostrano. Per Tommaso la "legge" autentica è quell'invito al cambiamento *in meglio*, che non è una illusione di bene, e che riesce a raggiungerci mobilitandoci, essendo persino accompagnato da una particolare forza che chiama "grazia".

Dunque, che cosa sta dicendo se uniamo le due matrici?

Sta continuando a dirci che noi possediamo già in noi stessi i principi morali – l'intuizione primaria del *bonum faciendum*, *malum vitandum* ma anche, come suggerisce l'esperimento che ho condotto, delle forme in cui tutto questo si riarticola – e che in ogni situazione in cui siamo chiamati a prendere una decisione morale noi siamo posti non tanto dinanzi a un problema di deduzione e applicazione, quanto più radicalmente davanti alla possibilità di *cambiare* in meglio, di migliorare noi stessi, scegliendo di assecondare l'appello a ispirarci più decisamente a questi principi nel disporci ad agire.

La *synderesis* indica allora quel deposito di *riferimenti per il discernimento* che, nel discorso *De malo*, si illumina – se così si può dire – nel momento in cui ci poniamo il problema di come tagliare diritto, un deposito che prima rimane al buio (la *negatio*) semplicemente perché non serve.

Mi sembra che con questa soluzione teorica Tommaso abbia provato a rispondere ad un'esigenza composita, che per certi versi è anche la nostra: (1) riconoscere – "dentro" la persona – una riserva *irriducibile* di orientamento morale e (2) evidenziare che questa "bussola" sia consultabile sistematicamente, "semplicemente" decidendo di innescare un processo di discernimento. Poi

¹⁴⁸ Sottolineature utili e diverse, con cui non contrasta l'interpretazione che propongo, sono quelle che offre Sciuto: «Secondo la terminologia scolastica l'*habitus* indica una "qualità stabile della mente" che rende perfette le operazioni proprie e naturali della mente stessa, cioè le "potenze" del conoscere e del volere. [...] Come la conoscenza procede, per sua natura, da alcuni principi speculativi in virtù di un abito che è, appunto, l'*intellectus principiorum*, così, nell'ordine pratico, i principi pratici dell'agire provengono dalla *synderesis*. Questa dunque è una qualità stabile della mente che appartiene alla natura della mente stessa e che vale come principio primo dell'agire». Cfr. Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, cit., p. 316.

naturalmente il fatto di procedere secondo il “regolo” nel tagliare è un passo successivo dal punto di vista logico, ma qui potremmo appunto considerare che i passi saranno o migliorativi o peggiorativi, o di rinforzo delle virtù morali o di indebolimento: nel “fare bene” o nel “fare male” ci sono cioè diversi livelli coimplicati, come la riflessione della *Summa* ci ha in fondo già ricordato con le sequenze *bene/rettitudine/lode/(merito)* e *male/peccato/colpa/(demerito)*.

Per cogliere l'importanza di questa soluzione non dobbiamo dimenticare che all'epoca di Tommaso il problema della “pena” *da cui tutti proveniamo*, intesa come esperienza personale e insieme comune in cui si mescolano fragilità, vittimizzazioni e agiti di male, è gestita attraverso la figura del “peccato originale” e della *natura umana caduta*¹⁴⁹. Dentro questa prospettiva, che ancora è ricondotta al “peccato di Adamo” in senso storico-genealogico, risulta decisamente importante lo sviluppo della riflessione sulla *synderesis*, perché è un po' come aver trovato il grimaldello antropologico attraverso cui comprendere a quale livello può attivarsi la resistenza personale al male, pur essendo immersi tutti in una storia in cui il male precede sempre. Chiaramente lo stesso Gerolamo aveva predisposto la riflessione in senso antipelagiano, comunque riconducendo la *scintilla conscientiae* alla voce dello Spirito di Dio¹⁵⁰, ma il guadagno antropologico rimane: si può riconoscere – e Tommaso lo fa a mio parere piuttosto decisamente – uno *spazio morale* in cui il peso del male storico-esistenziale che ciascuno porta con sé non riesce a entrare con la sua forza deprimente; si tratta di uno spazio di ascolto interiore entro cui la bussola del *bonum faciendum, malum vitandum* continua a funzionare senza distorsioni.

Comprendo molto bene la difficoltà di molti nel prendere in considerazione i dispositivi teorici che rinviano a figure teologiche come appunto a quella del “peccato originale”. Ritengo tuttavia che una considerazione *sine ira et studio* dei guadagni dell'esegesi contemporanea potrebbe consentire un utile ridimensionamento di pregiudizi concettuali radicati in visioni forse troppo stereotipate di questa antica lezione sulla “pena che ci precede”¹⁵¹. In fondo la figura del peccato originale esprime l'enigma dei mali che ci affliggono venendo da una catena di privazioni il cui movente, ad uno sguardo genealogico, si polverizza nell'infinità

¹⁴⁹ Sempre nel *De malo*, le *quaestiones* 4 e 5 sono dedicate proprio a questo.

¹⁵⁰ Gerolamo collega infatti prontamente la *scintilla* allo Spirito, associandolo nella lettura allegorica all'immagine dell'Aquila secondo gli interpreti a cui si riferisce: «*Quam proprie Aquile deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in Scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (Rom. VIII, 26). *Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est* (I Cor., II, 11)». Cfr. ancora *Commentariorum in Ezechielem*, PL XXV, t. V, Lib. 1, Cap. 1, Col. 22 b.

¹⁵¹ Sul tema della “natura ferita” ho avuto modo di discutere nel saggio *Educazione e natura umana. Snodi di applicazione di un'idea*, in *La generazione dell'umano* (a c. di Id. con M. Conte e G.P. Terravecchia) Edizioni Meudon, Trieste 2013, in particolare alle pp. 28-31, a cui sia concesso rinviare.

delle traiettorie da cui ciascuno proviene: avvertiamo continuamente l'esserci di una colpa che è insieme di tutti e di nessuno.

Il recupero della nozione di *synderesis* mi sembra allora un buon guadagno, perché consente di non chiudere gli occhi rispetto alla portata della pena che ci ritroviamo addosso per l'intreccio di una miriade di fili, ma al tempo stesso permette di considerare che proprio il momento del "discernimento" come l'ho chiamato più volte rappresenti uno snodo piuttosto importante. Questo passaggio, alle volte omesso in partenza, altre volte molto lungo e tormentato, inquadra quell'esperienza in cui qualcosa nell'umano *murmurat De malo et incitat ad bonum* avendo come punto di riferimento delle distinzioni che non sono meramente soggettive, ma che al contrario risultano essere fortemente condivise.

La *synderesis* mi è parsa allora un dispositivo concettuale interessante, sia per la soluzione che desumo da Tommaso, sia perché dal punto di vista della ricerca teorica rappresenta un marcatore tematico utile da ritrovare, volendo approfondire ulteriormente sia la questione del discernimento, del suo recupero e del suo ruolo nell'agire, anche in quell'agire che è il "fare giustizia" rispondendo al male subito, sia la questione della convergenza nel distinguere le forme del bene e del male.

Ritrovare alcuni elementi classici a suffragio di un radicale consonanza nelle intuizioni relative al bene e al male non significa naturalmente aver risolto ogni problema, tutt'altro. In effetti la *synderesis* non veicola affatto l'idea che poi saremo tutti d'accordo su quel che si tratterà concretamente di fare: dice soltanto che, poiché tutti siamo in grado di sentire tanto il male quanto il bene, senza confonderci per il fatto che assumano forme diverse, allora questa stessa sensibilità può anche essere la risorsa a cui ricorrere quando spetta a noi decidere in che direzione procedere.

Ammettiamo cioè di avere a disposizione il "regolo" di cui parla Tommaso: quel che si apre è appunto il problema di un *buon discernimento*. È un problema però molto più aperto sul versante delle situazioni che non su quello del fondamento della distinzione tra bene e male morali, e anche questo potrebbe essere un guadagno. Dovremmo dunque piuttosto cercare di capire da che cosa possa sorgere quel che davvero temiamo, e cioè l'*imposizione* di precise soluzioni prestabilite, immaginate come le risposte standard da dare a fronte del sorgere dell'una o dell'altra forma di male.

Come si può giungere a buone risoluzioni concrete, aderenti ai casi, posto che non ha molto senso pensare di farlo dissolvendo programmaticamente la distinzione tra il bene e il male, come se questa dissoluzione fosse la garanzia per il recupero di una capacità di adattamento alle situazioni?

QUINTO STUDIO AGIRE GIUSTIZIA

La giustizia prima del gioco

Le perplessità registrate da Sandel circa la possibilità di convenire sul bene e sul male in sede di etica pubblica può darsi che possiamo ritenerle sufficientemente risolte, almeno quanto al riconoscimento della consistenza e della convergenza delle intuizioni morali fondamentali.

Rimane il nodo spinoso dell'*imposizione*, che evidentemente richiama il discorso sulla pena.

Se quel che in effetti temiamo è che nominare più concretamente le forme del bene e del male ci proietti *ipso facto* in una sorta di stato di polizia morale, allora per prima cosa dovremmo interrogarci su quale sia il modo con cui immaginiamo siano connessi i riferimenti di valore morale al concreto "da farsi".

In effetti il timore di trovarsi nella condizione di *subire qualcosa di male*, e cioè di trovarsi in una condizione in cui qualcuno ci imponga di fare (o non fare) qualcosa che non riconosciamo come bene, è esattamente il timore dell'imputato in attesa della sanzione, ma ancor prima è il timore del cittadino che, mentre non è d'accordo con la *polis* su qualcosa di concreto che gli viene richiesto per il Bene comune, ciononostante lo fa *per evitare la sanzione*¹⁵². Ma alla leva affettiva del timore si ricorre, come abbiamo considerato seguendo Aristotele, quando la persona non vuol saperne di indirizzarsi *sua sponte* verso il bene, per cui si tratta di forzarla in qualche modo. Certo, meglio sarebbe non dover ricorrere a *giuste vendette e punizioni*, ma tant'è.

Il punto, se lo intendiamo bene, non è il ricorso all'imposizione in assoluto. Potremmo ammettere con realismo che in certi casi non ci siano altre soluzioni: rimane sempre possibile che le persone rifiutino ogni forma di partecipazione

¹⁵² In questo senso trovo utile rammentare quanto ha concluso Vergani nella sua indagine sulla responsabilità scrivendo che «Se la responsabilità è vissuta come peso è perché pensiamo all'obbligo che contiene nel senso del dovere in quanto comando. Invece il legame con l'altro non è dell'ordine della costrizione; è piuttosto un risveglio alla libertà. In questo senso la responsabilità non è il comando che rende necessaria l'azione, ma l'ingiunzione alla libertà che rende liberi». M. Vergani, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 153.

discorsiva, che non vogliono sentir ragioni scegliendo in sostanza di abitare lo spazio relazionale e pubblico “come bestie da giogo”.

Non mi interessa qui discutere di questi casi, né ponderare quanti siano, quanto piuttosto rilevare che quello che temiamo, temendo l'imposizione, è di essere trattati *da buon principio* come bestie da giogo. Temiamo cioè, tanto da cittadini, quanto – eventualmente – da responsabili di qualche evento lesivo di altri, di ritrovarci dentro meccanismi in cui la determinazione di quel che occorrerà fare sia stabilita in larghissima o totale misura a priori, senza la nostra ben che minima partecipazione. Senza cioè prevedere che tutti gli attori, che tutte le parti coinvolte, possano avere qualcosa da dire non tanto in accusa e a discolpa, dunque sul passato, ma in prospettiva e in ricostruzione, dunque sul futuro.

Per riprendere ancora il caso di Sandel, è verosimile che tutti saremmo d'accordo sul fatto che l'avidità non sia un atteggiamento da collocare nel paniere del “bene”, ma d'altra parte temiamo che questo riconoscimento si trasformi in un algido repertorio di casi di avidità, stilato in ordine di gravità, e a cui sia preventivamente fatta corrispondere una sanzione nel caso in cui si verificasse. Immaginiamo di avere questo ipotetico elenco tra le mani e stiamo certi che immediatamente ci verranno in mente numerose situazioni in cui l'applicazione meccanica del prontuario ci apparirà come una palese ingiustizia. Il meccanismo che però in queste considerazioni sta entrando in funzione lo conosciamo già: è il *contrappasso*, unito alle diverse equazioni attraverso cui ci si ingegna di misurare la quota di dolore corrispettivo da infliggere.

Quel che si tratta allora di capire è se c'è a disposizione un modo di fare, che possa essere mutuato anche nel “fare giustizia”, in cui non scattino quegli automatismi che trattano aprioristicamente le parti – quante e quali che siano – come “bestie da giogo”, escludendole programmaticamente da quello che negli studi precedenti ho chiamato il “discernimento del bene”.

L'ipotesi allora è che anche nel “fare giustizia”, lì dove si tratta di ricostruire il bene, il riconoscimento di un fondamento di intuizioni morali condivise possa essere una buona risorsa, purché poi ci sia la possibilità di guadagnare in modo partecipato le determinazioni sul “da farsi” caso per caso¹⁵³, ferma tuttavia re-

¹⁵³ A questa esigenza di declinazione della giustizia “caso per caso” giunge anche Umberto Curi: «Il presupposto fondamentale su cui si basa qualsiasi tentativo di superamento dei modelli retributivi e rieducativi è a consapevolezza dell'impossibilità di pervenire a una prospettiva onniesplicativa, pienamente soddisfacente sul piano teorico e risolutiva sul piano della prassi giudiziaria. [...] Uno dei limiti della concezione della pena tradizionale è appunto la sua astrattezza, la sua pretesa di universalità, che confligge con l'esigenza di una giustizia che invece non può che essere caso per caso. La giustizia riparativa dovrebbe sostituire all'astratta universalità della norma penale una specificazione caso per caso. Ma allora tutto ciò non può essere tradotto in un modello, pena l'autocontraddizione. Irrigidita in uno schema formalizzato, assunta come paradigma, la giustizia riparativa rischierebbe di condividere uno degli aspetti più negativi di ciò che vorrebbe combattere». Curi, *Il colore dell'inferno*, cit., pp. 205-206.

stando la “riserva del giogo”, che però non può essere il *praesupponendum* ma eventualmente l'*extrema ratio* dopo aver attivato tutto quel che può sostenere e favorire la determinazione cooperativa del bene da compiersi.

La *moralis consideratio* offre qualche figura in questo senso?

Nel contesto del pensiero classico certamente sì: non è altro che il movimento dell'antica *phronesis* di Aristotele, che vorrei ricapitolare nei suoi riferimenti essenziali ancora una volta ricorrendo a Tommaso e dunque alla sua voltura in *prudencia*.

La prudenza nel fare giustizia

È difficile sovrastimare l'importanza che Tommaso attribuisce alla virtù della “prudenza” nel quadro della sua riflessione morale. Collocata nel novero delle virtù cardinali, rappresenta l'unico *habitus* intellettuale essenziale per la vita, insieme alla giustizia, alla fortezza e alla temperanza. Che cosa provvede esattamente la prudenza? In estrema sintesi possiamo senz'altro dire che rappresenta la capacità di giungere a *buone risoluzioni* sul *da farsi* nelle situazioni concrete, dunque raccoglie in sé proprio quel processo che ho chiamato “discernimento”. La definizione formale che troviamo proposta anche nella *Summa Theologiae* riprende l'*Etica Nicomachea*¹⁵⁴ e propone di individuarla come “*recta ratio agibilium*”. Anche nel caso di questa figura il lavoro di sistemazione teorica delle annotazioni aristoteliche mostra un certo amore per le simmetrie, dal momento che la *prudenza* viene presentata insieme all'*arte* come se fossero virtù “gemelle”:

«Ora, l'arte conferisce la sola capacità di compiere bene un'opera: poiché non interessa l'appetito [o volontà]. Invece la prudenza non dà soltanto la capacità di ben operare, ma ne dona anche il buon uso: essa infatti interessa l'appetito, poiché presuppone la sua rettitudine. – E il motivo di ciò sta nel fatto che l'arte è «la retta ragione delle cose da farsi», mentre la prudenza è «la retta ragione delle azioni da compiersi». Ora, come ricorda Aristotele, c'è differenza tra fare e agire, poiché il fare è un atto che passa su oggetti esterni, come fabbricare, segare e così via, mentre l'agire è un atto che rimane nell'agente medesimo, come vedere, volere e simili. Perciò la prudenza sta alle azioni umane suddette, che costituiscono l'uso delle potenze e degli abiti, come l'arte sta alle operazioni esterne: poiché l'una e l'altra sono la perfetta ragione rispetto alle cose a cui si riferiscono»¹⁵⁵.

Occorre ammettere che non è di immediata comprensione l'idea per cui l'agire sia un atto che «rimane nell'agente medesimo» e gli esempi non aiutato di certo (il vedere e il volere): sembra quasi che il *fare* modifichi le cose e la re-

¹⁵⁴ EN, Lib. VI (Z), 4-5, 1140 a – 1140 b 30; tr. it. cit. pp. 143-146.

¹⁵⁵ ST, I-II, q. 57, a. 4, Co.; ESD 2, p. 536.

altà mentre l'*agire* modifichi la persona. Credo che il senso di queste definizioni vada cercato comunque nella pagina dell'*Etica Nicomachea* a cui si riferiscono, dove Aristotele scrive più semplicemente che la *phronesis*

«è una disposizione pratica, accompagnata da ragione verace, intorno a ciò che è bene e male *per l'uomo*». ¹⁵⁶

In questo senso il significato della differenza tra *arte* e *prudenza* risiede nel fatto che mentre la presenza della prima virtù si desume dalla qualità *degli oggetti* realizzati e, estensivamente, delle opere complesse (come potrebbero esserlo il costruire, l'organizzare...) la presenza della seconda si desume dalla bontà morale che caratterizza le decisioni di una persona, quindi dal fatto che ciò che realizza – indipendentemente dal pregio oggettivo delle cose – sia compiuto nella prospettiva del *bonum faciendum*, *malum vitandum*, e che questa qualità morale dell'*agire* abbracci tanto i fini quanto i mezzi scelti.

La prudenza cioè, ed è questo un aspetto che mi pare interessante annotare, è intesa fin da Aristotele come una virtù che intercetta la differenza tra il bene e il male morali – cercando e promuovendo il primo – ad un livello diverso rispetto a quello su cui si attesta la considerazione del valore in sé degli oggetti e delle realizzazioni. Mi pare cioè che la *phronesis/prudenza* “veda” esattamente quel che è in gioco nello “scarto” che nel secondo studio abbiamo considerato mancare alla “restituzione”, se appunto giocata unicamente al livello dello scambio di “cose” esteriori. Non dovremmo cioè sottovalutare il fatto che questa virtù attesta una capacità di considerare l'impatto delle proprie azioni proprio a livello di quel che eccede i valori materiali in campo, riconoscendo quel che “fa bene” e quel che “fa male” nelle relazioni e, comunque, a livello dei *vissuti umani* che accompagnano i rapporti con le cose.

Per apprezzare questo riconoscimento credo che dobbiamo sempre immaginare situazioni positive, evitando di ragionare solo in chiave di imputazione del negativo. Ad esempio, il fatto di caricare di significato un gesto, come potrebbe essere il dono di un oggetto ad una persona, andrebbe considerata un'espressione della prudenza. L'oggetto in sé potrebbe anche non essere realizzato “a regola d'arte” – pensiamo ai primi disegni dei bambini, che spesso diventano altrettanti doni offerti a nonni e genitori – ma nondimeno il gesto si carica di spessore umano, *fa bene* alle relazioni, realizza qualcosa di buono che trascende l'oggetto stesso. Questa eccedenza di valore delle azioni è qualcosa di estremamente familiare da un lato e di difficilmente inquadrabile dall'altro: come misureremo il valore che accompagna il disegno regalato ai nonni? È chiaro poi che si tratta di un valore difficilmente rimpiazzabile, preziosità che “si sente” quando l'oggetto viene perduto. In modo molto semplice, senza drammi, quan-

¹⁵⁶ EN, Lib. VI (Z), 5, 1140 b 3-5; tr. it. cit. p. 145.

do dobbiamo fare ordine tra le cose che si affastellano dentro casa, ci fermiamo davanti a questo genere di cose chiedendoci se conservarle. Ci *dispiace* buttarle via. Sentiamo che stiamo toccando qualcosa che ha uno spessore diverso, un valore che si colloca ad un livello a cui invece l'ennesima copia di una comunicazione sul trattamento dei dati personali che abbiamo appena cestinato non ha minimamente accesso.

Voglio dire allora che la prudenza è sì la virtù che, più semplicemente, consente di prendere buone decisioni, ma lo è perché esprime la capacità umana di *vedere al di là delle "cose"*, per intercettare valori, significati, legami, vissuti... È perciò una virtù "calda" e non va confusa con una sorta di algido algoritmo, che, posti alcuni principi valoriali e inserite le variabili di situazione, produce una determinazione sulla cosa "più logica" da compiere.

Cercando di tenere presenti questi aspetti, vale la pena ampliare minimamente l'esplorazione di questo *habitus* per cogliere ulteriori spunti potenzialmente utili relativamente al "fare giustizia".

Un primo snodo di dettaglio può essere offerto dalla struttura che Tommaso attribuisce alla prudenza dal punto di vista della *dinamica decisionale*. Per *agire bene* occorre fare attenzione a tre passaggi:

«Ora, rispetto alle azioni umane troviamo tre atti della ragione, dei quali il primo è il *consultarsi*, il secondo il *giudicare*, il terzo il *comandare*. Ora, i primi due corrispondono agli atti dell'intelletto speculativo che sono la ricerca e il giudizio: infatti il consiglio è una specie di ricerca. Invece il terzo è proprio dell'intelletto pratico, in quanto operativo: infatti la ragione non ha il compito di comandare le cose che uno non può fare. Ora, è evidente che fra tutte le cose che uno compie l'atto principale è il comandare, a cui gli altri atti sono subordinati. Perciò alla virtù che ha il compito di ben comandare, cioè alla prudenza, vanno aggiunte come virtù secondarie l'*eubulia*, che ha il compito di cercare di consigliarsi bene, nonché la *synesis* e la *gnome*, che hanno quello di giudicare»¹⁵⁷.

Come si vede la prudenza abbraccia un intero processo di discernimento, che prevede la *ricerca di consiglio (eubulia)*, dunque una certa consultazione di altri, il *giungere a una risoluzione* – cosa che può essere fatta in almeno due modi (*synesis* e *gnome*) – e il *disporsi ad agire*. Ciascuno di questi passaggi rappresenta a suo modo un dispositivo di blocco rispetto ad un procedere deduttivo.

Il primo passo, il "cercar consiglio", vale come riconoscimento della necessità di consultare una pluralità di prospettive:

«Il consiglio propriamente implica l'idea di confronto tra diverse persone. E lo indica il nome stesso: infatti consiglio è come dire consesso (*quasi considium*), poiché

¹⁵⁷ ST, I-II, q. 57, a. 6, Co.; ESD 2, p. 540. In modo poco comprensibile la traduzione ESD opta per tradurre "consigliari" con "deliberare", che è certamente uno dei significati di *consilior*, ma non il principale.

più persone si siedono insieme per discutere. Ma c'è da osservare che nei fatti particolari e contingenti, per conoscere con certezza una cosa, è necessario considerare molte condizioni o circostanze, che uno non può facilmente considerare da solo, mentre è più difficile che possano sfuggire a molti, poiché uno osserva ciò che sfugge a un altro; nelle cose necessarie e universali, invece, si ha una considerazione più assoluta e più semplice, e quindi in una simile indagine è più facile per uno solo bastare a se stesso. Quindi la ricerca deliberativa, o consiglio, propriamente riguarda le cose singolari e contingenti»¹⁵⁸.

È interessante questo riconoscimento: quanto più le questioni si fanno complesse e richiedono una pluralità di sguardi, tanto più occorre fermarsi a discutere e a considerare “molte condizioni o circostanze”. La complessità aumenta poi quanto più ci si avvicina alla realtà delle situazioni, al punto che Tommaso prevede, a valle dell'essersi consigliati, sia la possibilità di agire bene facendo ciò che nella maggior parte delle situazioni analoghe andrebbe fatto, sia contravvenendo a quelle che potremmo chiamare le norme comuni di buon senso per specifici motivi. Qui mi sembra che la proposta della *Summa* forzi o quantomeno espanda il dettato dell'*Etica Nicomachea*, perché per rendere questa differenza enfatizza la *synesis* come la capacità di giungere a buone risoluzioni entro coordinate “ordinarie” mentre declina la *gnome* – che per Aristotele è appunto la “facoltà di discernimento”¹⁵⁹ – come la capacità di trasgredire le norme ordinariamente vevoli nel puntare al bene:

«Ora, capita talvolta di dover agire al di fuori delle leggi ordinarie: a chi è nemico della patria, p. es., non si deve restituire il deposito. Perciò di questi casi bisogna giudicare in base a principi più alti delle leggi comuni, alle quali si attiene la *synesis*. Quindi si esige una virtù di giudizio impostata su questi principi più alti (*altiora principia*), che viene detta *gnome* e che implica una particolare perspicacia di giudizio»¹⁶⁰.

Quali siano i “principi più alti” Tommaso non ritiene qui necessario specificarlo, ma la cosa rilevante è appunto apprezzare i diversi dispositivi che introduce per spezzare un movimento di discernimento che altrimenti rischierebbe di risultare piuttosto deduttivo: pluralità delle prospettive, capacità di superare le ristrettezze delle norme lì dove il loro rispetto finisse per essere, in date situazioni, lesivo del bene¹⁶¹.

¹⁵⁸ ST, I-II, q. 14, a. 3, Co.; ESD 2, p. 158.

¹⁵⁹ Così traduce Moreschini: «La cosiddetta “facoltà di discernimento” [*gnome*], secondo cui diciamo che alcune persone sono discrete ed hanno facoltà di discernimento, è il retto giudizio di ciò che è conveniente. Ne è prova che noi chiamiamo l'uomo conveniente “comprensivo” e l'aver convenienza intorno ad alcune cose “comprensione”. E la comprensione è una retta facoltà di discernimento critico di ciò che è conveniente. Retta, cioè conforme a verità». EN, VI (Z), 11, 1143 a 19-24; tr. it. cit. p. 155.

¹⁶⁰ ST, II-II, q. 51, a. 4, Co.; ESD 3, pp. 526-7.

¹⁶¹ È evidente che più lo sguardo sul “fatto” o sul “da farsi” assume una voltura giuridica, tanto più

Ora, se questa – pur con il beneficio dell'estrema sintesi – è la *prudenza*, in che modo può rappresentare un dispositivo teorico interessante, oltre che per il motivo che segnalavo sopra, e cioè per il fatto di attestare la capacità umana di percepire il bene e il male nella loro complessità di vissuti?

Qualche indicazione possiamo trarla se torniamo a considerare che anche il “fare giustizia” è un agire, e che quindi per essere *moralmente buono* dovrebbe essere a sua volta *prudente*.

Non mi risulta che Tommaso abbia esplorato questo tipo di intreccio tra prudenza e giustizia. Notoriamente ha esaminato la possibilità che possa esistere una prudenza politica¹⁶² (oltre a quella “domestica” e individuale) ma non ho trovato luoghi che offrissero considerazioni rispetto alla bontà di quell'agire umano che è appunto il “fare giustizia”.

Provo allora a trarne alcuni spunti semplicemente estendendo le considerazioni fatte fin qui.

Il primo elemento che mi pare interessante è l'idea che per giungere a una decisione buona nelle situazioni a elevata complessità occorra strutturare attentamente la fase del *consiliari*. Tradotto nei termini della ricerca: se può essere sensato immaginare che tutto quel che eccede il *giusto correttivo* (così come lo abbiamo ritrovato nella *giustizia commutativa*) possa essere colto grazie all'esercizio della prudenza, allora occorre pensare che per stabilire in cosa possa consistere la “restituzione” a questo livello bisogna anzitutto passare attraverso una consultazione di più voci.

Certamente potremmo muoverci subito in direzione di un *setting* penale, riconoscendo che esistono nei diversi ordinamenti organismi collegiali in seno ad un procedimento di giustizia. Ma occorre continuare a mettere in campo

la previsione di “eccezioni” risulterà qualcosa di intollerabile, ma questo appunto accade perché si entra in una visione focalizzata sui risvolti penali dell'agire più che sulla soluzione dei problemi. Come ha osservato Antonio Da Re, segnalando con questo un pericolo nell'ambito di diverse professioni e *in primis* di quella medica, «il delicato equilibrio che dovrebbe consentire alla dimensione deontologica (e ancor prima a quella etica) e alla dimensione giuridica di coesistere nel rispetto della specificità di ciascuna risulta essere nel nostro contesto sociale quanto mai instabile e problematico. Il diritto tende ad espandersi e a soggiogare con a sua logica e le sue procedure anche gli ambiti confinanti, ma con esso non coincidenti, della deontologia e dell'etica. [...] La tendenza ad estendere i confini del diritto (identificato ben presto dalla forma del diritto penale) alla regolazione del rapporto professionale è una delle manifestazioni più evidenti del fenomeno della “giuridificazione”, che potrebbe essere anche descritto, con il linguaggio di Jürgen Habermas, come una colonizzazione dei mondi vitali». A. Da Re, *Percorsi di etica*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 147-148.

¹⁶² Scrive ancora Tommaso: «Paolo in 1 Cor 10,33 dice di se stesso: *Non cerco il mio utile, ma quello di molti, perché giungano alla salvezza*. Del resto ciò ripugna anche alla retta ragione, la quale ritiene che il bene comune sia superiore al bene individuale. Poiché dunque spetta alla prudenza deliberare, giudicare e comandare rettamente riguardo ai mezzi che servono per raggiungere il debito fine, è chiaro che la prudenza non si interessa soltanto del bene privato di un uomo singolo, ma anche del bene di tutta la collettività». ST, II-II, q. 47, a. 10, Co.; ESD 3, p. 491.

uno sforzo per trattenerci su un versante pre-giuridico per poter cogliere le opportunità offerte dalla *moralis consideratio*. L'esempio a cui pensare potrebbe essere più correttamente quello di una piccola comunità, anche di una famiglia, che a fronte di un agire non buono di uno dei suoi membri "tiene consiglio" per stabilire in che modo rispondere all'accaduto.

La voce del responsabile partecipa al consiglio o ne rimane fuori?

Dal punto di vista morale non abbiamo alcun motivo per stabilire che ci siano motivi validi per escluderla, salvo quello che ci ha indicato Aristotele, ovvero la "riserva del giogo".

Il punto di vista di chi ha compiuto il male per cui è sorto un vissuto di torto (*privatio boni debiti*) non solo può essere, ma va incluso tra quelli da tenere in considerazione in vista dell'agire restitutivo, a meno che il responsabile non rifiuti di partecipare al *considium*. Il consiglio – ricordiamolo – non ha lo scopo di stabilire torto o ragione, ma si sviluppa guardando il futuro, guardando il *da farsi*. Il consiglio si innesca dunque a valle del riconoscimento da parte di tutti che qualcosa di male è accaduto e ha lo scopo di stabilire come articolare una restituzione "prudente", cioè in grado di intercettare i livelli di umanità toccati dai gesti compiuti, e di stabilire cioè i modi migliori della restituzione tenendo conto delle condizioni reali in cui tutte le parti si trovano.

La stessa istanza partecipativa vale per tutte le altre parti coinvolte o toccate dagli eventi, perché ciascuna può portare un contributo importante alla umanizzazione e al buon discernimento sul *da farsi*.

Naturalmente qui non si tratta di discutere delle modalità pratiche attraverso cui tutto questo potrebbe essere realizzato, ed è chiaro che un "tener consiglio" di questo tipo richiederà molte accortezze. Quel che però mi pare interessante è considerare che nella misura in cui il "fare giustizia" è chiamato ad essere un agire bene nel rispondere al male, non si può soprassedere troppo facilmente sul coinvolgimento di tutte le parti: nessuno può sostituirsi allo sguardo dell'altro, per quanto alcune prospettive possano liberamente sottrarsi all'appello.

Se poi vale quel che abbiamo considerato sopra – e credo che in buona misura valga – il problema dell'imposizione del bene potrebbe risultare molto legato proprio al grado di partecipazione al consiglio e risolvibile proseguendo per questa via. Più ampio e coinvolgente sarà il dialogo, maggiori saranno le possibilità che ciascuno comprenda tanto le esigenze in campo, quanto le possibilità concrete di corrispondervi; dove questa comprensione, frutto del *consilium*, avvenisse, il "da farsi" che ne potrebbe emergere sarebbe probabilmente anche "sentito" da tutte le parti coinvolte come *bonum*. Il "buono", individuato in un processo di questo tipo, non coinciderebbe con l'assenza di fatiche, rinunce o impegni, specie in carico alla parte che ha agito male, ma avrebbe appunto maggiori possibilità non solo di essere realmente, ma anche di essere *percepito* come

il *giusto correttivo* che, ora a più livelli, toglie e aggiunge dentro quell'unità di evento e di tempo che riscatta il *privāre* dall'essere un nuovo male¹⁶³.

Il secondo elemento di spunto lo traggio dall'idea per cui *agire bene* possa comportare la trasgressione di alcune norme. Tommaso offre a questo proposito un esempio che per noi può suonare paradossale e fa il caso della restituzione degli averi ad uno che sia diventato nemico della patria, lasciando ad intendere che normalmente si dovrebbe restituire, ma in questo caso farlo significherebbe procurare maggiore danno (alla comunità, beninteso). Il punto qui non è tanto il caso proposto, quanto il fatto che Tommaso stesso ne abbia pensato uno che sorprendentemente ha proprio a che vedere con il "fare giustizia". Al di là cioè del problema del rapporto tra la "parte" e il "tutto", va notato che, come già aveva fatto Platone, si ammette che "fare giustizia" non è un atto meccanico, ma deve rispondere appunto a un movimento di discernimento del bene, per cui lo stesso gesto "normalmente buono" in alcuni casi può essere indirizzato effettivamente al bene e in altri no. Riconoscere questa differenza "implica particolare perspicacia di giudizio", e la previsione stessa della necessità di questo intervento, moralmente molto delicato, attesta che nella *ratio* dell'*agire prudente* non possa esserci un movimento *more deductivo*, in cui la "discrezionalità" sia riservata solo ai dettagli e alle rifiniture, alla *comminazione*, entro un modo di rispondere all'ingiustizia graniticamente codificato.

Se consideriamo allora il "fare giustizia" come un "atto umano", e se rileggiamo questo agire nella filigrana della virtù della prudenza – e non vedo perché non dovremmo farlo – si aprono dei risvolti a mio parere interessanti proprio per pensare con maggiore coerenza, quantomeno dal punto di vista morale, le modalità attraverso cui rispondere alle violazioni del principio *bonum faciendum malum vitandum*.

¹⁶³ Per quanto la questione esuli dagli intenti di questo studio, ritengo che su questa via sia possibile sviluppare una riflessione che abbracci anche il versante "legale" della Giustizia inteso sempre come l'organizzazione dello spazio pubblico di interazioni costruttive della *polis*. In questa direzione mi sembra senz'altro interessante la proposta di Jean-Marc Ferry di un'"etica ricostruttiva", il cui nucleo centrale – come sintetizza efficacemente Graziano Lingua – «si sintetizza nello sforzo di articolare il nesso generativo che lega comunicazione, esperienza morale e costruzione dibattimentale di norme in grado di dare forma al riconoscimento reciproco degli attori sociali. L'agire comunicativo, come risorsa alternativa al semplice agire strumentale, è secondo Ferry intrinsecamente un'esperienza morale. E questo non soltanto perché, quando i conflitti di interesse diventano conflitti di opinione, la violenza si sublima nel linguaggio, ma anche perché nella relazione comunicativa gli attori sociali sperimentano la possibilità di riconoscersi come soggetti con una dignità morale e una vulnerabilità rispetto alle proprie convinzioni profonde. La comunicazione è quindi un'esperienza originaria che mette a nudo la struttura profonda dell'essere al mondo dell'uomo, il suo bisogno di venire riconosciuto come persona e di costruire una relazione comunitaria regolata da procedure che valorizzino la partecipazione e il legame sociale». G. Lingua, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, ETS, Pisa 2012, pp. 16-17.

Si potrebbe ipotizzare che il *giusto correttivo* possa allora svilupparsi come “giusto riparativo”, riprendendo nella propria orbita le eccedenze rispetto al livello “cosale” – che altrimenti vengono gestite dal *contrappasso* – a patto però di rideclinare il “fare giustizia” *internamente* alla virtù della prudenza.

PER UN BILANCIO *IL GIUSTO RIPARATIVO*

Verso una ricapitolazione teorica

L'intento di questi studi era quello di raccogliere elementi dal pensiero morale classico – in particolare ritrovando alcune delle principali concettualità aristoteliche e tommasiane – per valutare se fosse possibile una rilettura del “fare giustizia” alla luce del principio *bonum faciendum, malum vitandum*, cercando di trarne delle indicazioni il più possibile rigorose quanto al perimetro entro cui questo particolare “fare” in risposta al male possa svilupparsi senza tradire la propria ispirazione.

Prima di ricapitolare conclusivamente in chiave teorica gli elementi emersi e le problematiche che rimangono aperte, ritengo utile soffermarsi brevemente sul “caso” della *Restorative Justice*. Come anticipavo in sede introduttiva, l'incontro con la panoramica dei percorsi riconducibili a questa “via di giustizia” ha sollecitato profondamente la riflessione d'insieme che ho proposto con questa indagine. Per diversi aspetti la *Restorative Justice* si presenta in effetti come un “fare giustizia” in grado di corrispondere al principio morale di cui sopra, e in questo senso provoca la riflessione filosofica a misurarsi con una possibilità reale. Non si può ignorare che esista una (multiforme) “pratica” che appare capace di farsi carico delle eccedenze colte, ma non affrontate, nella prospettiva del *giusto correttivo*, e di farlo senza con questo rivolgersi alla logica del *contrappasso*. Più ancora andrebbe rimarcato che questa famiglia di “pratiche” è già da tempo oggetto di un importante dibattito scientifico, avendo attirato l'attenzione delle discipline giuridiche ma, curiosamente, molto meno di quelle filosofiche e morali.

Mi propongo perciò anzitutto di ricapitolare per sommi capi gli elementi salienti del dibattito che ha accompagnato lo sviluppo della *Restorative Justice* a partire dalla seconda metà del Novecento¹⁶⁴: cercherò di evidenziare in particolare quegli snodi che maggiormente si prestano ad una interlocuzione ravvici-

¹⁶⁴ Per una panoramica di maggiore dettaglio si potrà consultare molto utilmente il lavoro di G. Mannozi e G.A. Lodigiani, *La giustizia riparativa. Formanti, parole, metodi*, Giappichelli, Torino 2017, in specie il cap. II.

nata con le annotazioni teoriche fatte fin qui, per poi rivolgermi alle conclusioni che ritengo si possano trarre quanto alla individuazione di un perimetro d'azione moralmente coerente rispetto al "fare giustizia".

Il caso della Restorative Justice

Quello di "Restorative Justice" è un concetto complesso, emerso nel corso della seconda metà del Novecento attraverso un dibattito e, prima ancora, grazie a diverse *pratiche* – tanto innovative quanto di riscoperta di antiche tradizioni culturali – adottate nel campo dell'amministrazione pubblica della giustizia.

Certamente la cultura "restorative" si è auto-percepita e definita fin dagli esordi come una *alternativa* alla cultura "retributive", innestandosi – più intuitivamente che non esplicitamente – proprio sulla estraneità che nei termini di questa indagine si può rimarcare tra il *giusto correttivo* e il *contrappasso*. Nel dibattito si è presto giunti a parlare di due diversi "paradigmi" di giustizia, sulla scia di un'ispirazione di Randy Barnett, che nel 1977 avanzò l'idea che il passaggio ad una *visione riparativa* del "fare giustizia" potesse corrispondere nella società contemporanea – o quantomeno nelle forme più diffuse di amministrazione pubblica della giustizia – ad un "cambio di paradigma", analogamente a quanto aveva proposto Kuhn relativamente alle rivoluzioni scientifiche¹⁶⁵.

Questa idea in effetti è molto sensata se si presta attenzione a quanto facevano osservare i primi contributi teorici al dibattito, e in particolare un saggio di Albert Eglash del 1958. Eglash, che operava come psicologo nel contesto carcerario, notava che una serie di pratiche già all'epoca contraddicevano la "filosofia" della pena, intesa ancora diffusamente come mera inflizione di sofferenza: i detenuti iniziavano ad essere maggiormente rispettati nella loro dignità, ci si preoccupava di garantire assistenza e condizioni dignitose – dunque di alleviare la sofferenza – e ci si prodigava anche perché potessero in qualche modo migliorare se stessi, prendere coscienza del male compiuto e, dove possibile, adoperarsi in favore delle persone che avevano colpito¹⁶⁶. In questo senso quel che

¹⁶⁵ «Many other fascinating implications of restitution deserve a more thorough examination. As any new paradigm becomes accepted, it experiences what Kuhn calls a period of "normal research", a period characterized by continuous expansion and perfection of the new paradigmas well as a testing of its limits. The experimentation with restitutionary justice will, however, differ from the trial and error of the recent past since we will be guided by the principle that the purpose of our legal system is». Randy E. Barnett, *Restitution: A New Paradigm for Criminal Justice*, in "Ethics" 87, 279 (1977), p. 301.

¹⁶⁶ «While this broad meaning of the term ["restitution" ndr] is not in the literature, the process itself is now being used in our courts, prisons, and corrections departments. It contains the best features of punishment (deterrence; justice) and of clinical treatment (recognition of psychological bases of behavior; returning good for evil)». Albert Eglash, *Creative Restitution. A Broader Meaning for an Old Term*, in "The Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science", Vol. 48, No. 6 (Mar. - Apr., 1958), p. 619.

realmente si vedeva accadere nel sistema penale risultava contraddittorio con la teoria per cui la giustizia dovesse risolversi nel *fare del male a chi aveva agito il male*, dunque in una «punizione che deve essere dolorosa o sgradevole»¹⁶⁷, come scrive Eglash. Occorreva a suo dire un “concetto diverso” per esprimere quello che nella realtà si iniziava a scorgere¹⁶⁸. La sua proposta fu allora quella di risemantizzare l’idea di “restituzione”, dunque di prendere un concetto già in uso ma di ridefinirne il significato¹⁶⁹.

Barnett, proponendo successivamente l’idea del *cambio di paradigma*, si può dire che abbia utilizzato in modo appropriato l’analogia con le rivoluzioni scientifiche, perché di fatto si era ormai alla ricerca di una visione complessiva – e non solo di un singolo concetto – che consentisse da un lato di spiegare quello che già stava avvenendo e, dall’altro, di sviluppare, alla luce di un diverso inquadramento teorico d’insieme, nuovi percorsi, che fossero migliorativi rispetto al concreto “fare giustizia”.

Nel lemma “cambiamento di paradigma” non è tuttavia fuori luogo dire che la parola “cambiamento” fosse, quantomeno inizialmente, più centrale rispetto a quella di “paradigma”, per quanto fosse chiaro che il guardare al “fare giustizia” come a un evento riparativo era cosa ben diversa che non guardarlo come una questione retributiva.

Chi ha inizialmente enfatizzato l’idea di due *paradigmi in conflitto* – retribuzione vs riparazione – è stato Howard Zehr, che fin dagli anni Ottanta¹⁷⁰ si è speso tanto sul piano teorico¹⁷¹ quanto ancor prima su quello pratico per

¹⁶⁷ «Punishment must be painful or uncomfortable, it need not be a constructive contribution». *Ibidem*.

¹⁶⁸ Occorre però, a distanza di anni da allora, prestare ascolto anche Bouchard e Mierolo, che mi pare riportino ancora al punto dello “scarto” oltre il *giusto correttivo*: «Dobbiamo ammettere che la legge penale – attraverso la sanzione – contempla dei temperamenti alle misure di pura segregazione mediante i molteplici strumenti del lavoro, dello studio e più in generale del reinserimento del condannato. E, tuttavia, anche in questo caso nessuno si illude più sull’efficacia – statistiche alla mano – delle misure rieducative, quantunque rappresentino un progresso nella civiltà della pena. Il punto è che nessuno di questi paradigmi soddisfa la richiesta crescente delle vittime di vedere riconosciuta la propria sofferenza». M. Bouchard, G. Mierolo, *Offesa e riparazione. Per una nuova giustizia attraverso la mediazione*, Bruno Mondadori 2005, p. 8.

¹⁶⁹ «Restitution is a synonym for reparations or indemnity: 1. It is a financial obligation; 2. Its extent is limited; 3. It is court-determined; 4. It is an individual act. In this paper I want to describe a meaning of restitution which distinguishes it from reparations or indemnity: 1. It is any constructive act; 2. It is creative and unlimited; 3. It is guided, self-determined behavior; 4. It can have a group basis». Eglash, *Creative Restitution. A Broader Meaning for an Old Term*, cit., p. 619.

¹⁷⁰ Da ricordare il suo saggio *Retributive Justice, Restorative Justice* in “New perspectives in crime and Justice”, Nr. 4 (Canada) 1985, dove annota così: «I would suggest that we define crime as it is experienced: as a violation of one person by another. Crime is a conflict between people, a violation against a person. not an offense against the state. The proper response ought to be one that restores. In place of a retributive paradigm, we need to be guided by a restorative paradigm» (p. 12).

¹⁷¹ Da notare, peraltro, che la critica rivolta da Zehr al paradigma retributivo intercettano pre-

mostrare la diversità di approccio all'ingiustizia e al male che poteva essere ravvisata nelle due prospettive. Non è un caso che il suo lavoro più noto, autentica pietra miliare della *Restorative Justice*, sia intitolato "Changing lenses". Da appassionato e capace fotografo¹⁷², Zehr ha suggerito precisamente di cambiare l'obiettivo della fotocamera: cambiando la focale muta la profondità di campo, l'ampiezza della scena catturata... mutano non le cose, ma il modo di vederle e di raccontarle, di includere o di escludere aspetti del reale¹⁷³.

Per Zehr l'enfasi sui due "paradigmi" non rispondeva tuttavia ad un preciso impegno teorico ma ancora una volta alla codifica di un invito a cambiare la *cultura della giustizia*¹⁷⁴, per renderla più aderente alle attese reali delle persone

cisamente il problema del primato del far soffrire su qualsiasi altro intento. A suo parere infatti nella prospettiva della retribuzione: «il crimine crea un debito morale, che deve essere riparato, e la giustizia è un processo di aggiustamento della bilancia. È come se ci fosse una bilancia metafisica nell'universo che è stata turbata e che deve essere corretta» e il "peso" sulla bilancia è poi misurato in dolore: «Le persone devono soffrire per la sofferenza che hanno procurato. Solo l'inflizione di dolore rettificherà la bilancia. E dobbiamo essere onesti nel nostro uso del linguaggio. Quando parliamo di punizione, stiamo parlando di inflizione di una pena (*pain*) intesa come dolore (*pain*)». H. Zehr, *Changing Lenses. Restorative Justice for our times*, Herald Press, Harrisonburg (Virginia) 2015⁴, p. 78. Sul punto preciso dello scambio "male per male" è intervenuto fin dagli anni Novanta in Italia Luciano Eusebi, nel volume *La pena "in crisi". Il recente dibattito sulla funzione della pena*, Morcelliana, Brescia 1990. C'è da dire che Eusebi indica una prospettiva che trova pieno riscontro nelle concettualità esaminate nei precedenti studi: «[Un agire giusto consiste] nell'operare pur sempre, anche dinanzi a quanto si reputi *negativo*, secondo ciò che è altro dal *negativo* (o in modo da non riprodurre il contenuto). O, se si vuole, nel progettare, con discernimento, *secondo il bene* anche dinnanzi al male». L. Eusebi, *Fare giustizia: ritorsione al male o fedeltà al bene?*, in *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, a c. di Id., Vita e Pensiero, Milano 2016, p. 7

¹⁷² Si veda ad esempio *Doing Life: Reflections of Men and Women Serving Life Sentences*, Good Books, New York 1996, una raccolta di storie di detenzione e cambiamento con i ritratti delle persone incontrate scattati da Zehr a distanza di anni.

¹⁷³ «One of the lessons I have learned [in photography] i show profoundly the lens I look through affects the outcome. My choice of lens determines in what circumstances I can work and how I see. [...] The focal length of the lens also makes a difference. A wideangle lens is highly inclusive. [...] A telephoto lens is more selective [...] The choice of the lens, then, affects what is in the picture. It also determines the relationships and proportions of the elements included. Similarly, the lens we use to examine crime and justice affects what we include as relevant variables, what we consider their relative importance to be, and what we consider proper outcomes». H. Zehr, *Changing Lenses*, cit., pp. 19-21.

¹⁷⁴ Si veda a questo proposito il cap. 6 di *Changing lenses*, cit., pp. 87-97 (Justice as Paradigm). Come ulteriore nota a margine mi sia consentito aggiungere che in fase di chiusura di questo lavoro ho potuto confrontarmi direttamente con Howard Zehr e mi sembra utile riferire qui quel che mi ha scritto nella corrispondenza del 17 marzo 2020: «I would say that I was thinking in cultural rather than scientific terms, and that to some extent was thinking of a paradigm shift as an analogy. I would say in some sense I was advocating both: I was hoping that people would begin to live and practice in a restorative way, but also dreaming that it might lead to a major reorientation in how we think about harm and justice: a revolution in "common sense," as I believe I mention in *Changing Lenses*. I note there that for a real paradigm change in justice, we'd have to develop a whole "physics" of justice (another analogy), and that we weren't there yet (and still aren't)».

coinvolte, a cominciare dalle vittime, certamente, ma riscattando dalla passività anche gli offensori e le comunità che il più delle volte rimangono spettatrici inerti rispetto al male intercorso tra le parti.

Per quanto allora sia piuttosto comune nel dibattito appoggiarsi all'idea di "paradigma" enfatizzando la differenza tra le due prospettive di approccio all'ingiustizia e ai reati, occorre conservare una certa cautela: proprio a livello di pratiche e non di rado a livello di finalità collaterali, i "mondi" della *Restorative Justice* e della *Giustizia retributiva* in più punti si incontrano, condividono obiettivi costruttivi¹⁷⁵ e sono talvolta "costretti" a procedere quasi a braccetto, come ad esempio accade oggi in molti Paesi, compresa l'Italia, nel quadro del ricorso a forme di *probation* internamente all'esecuzione penale¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Utili in questo senso le osservazioni di L. Allis, che ha notato come «The alternative versions of retributivism are based on important moral concerns which are less likely to be rejected by proponents of restorative justice: condemning wrongdoing and defending and enabling public law». L. Allais, *Restorative Justice, Retributive Justice, and the South African Truth and Reconciliation Commission* in "Philosophy & Public Affairs", Vol. 39, No. 4 (FALL 2011), p. 347. Nel saggio fa osservare come la Commissione per la Verità e la Riconciliazione in Sud Africa, per quanto sia indicata come una esperienza eminente di Giustizia Riparativa, non ne rispetti una serie di "canoni" facendo d'altra parte valere una serie di "moral concerns" più tipiche della prospettiva retributiva, o – almeno – di alcune delle sue versioni a cui la Allis fa riferimento, come ad esempio il caso di Arthur Ripstein, *Force and Freedom* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009). Questo genere di rilievi non è peraltro nuovo, un saggio interessante in questo senso è quello di Kathleen Daly, *Restorative justice. The real story* (in "Punishment & Society", Vol 4 (1), 2001, pp. 55-79), in cui si fanno notare diversi punti di sovrapposizione tra le pratiche e le intenzioni dei proponenti dei due diversi modelli. La letteratura critica rispetto alla visione "alternativa" peraltro è ritrovabile già negli ultimi decenni del Novecento, parallelamente allo sviluppo della "filosofia" della Restorative Justice. Si vedano, tra gli altri, J. Cottingham, *Varieties of retribution*, in "Philosophical Quarterly", n. 29, 1979, pp. 238-46, R.L. Abel, *The contradictions of informal justice*, in R. L. Abel (ed.) *The Politics of Informal Justice*, vol. 1, Academic Press, New York 1982, pp. 267-320. A. Ashworth, *Some doubts about restorative justice*, in "Criminal Law Forum", n. 4, 1993, pp. 277-99 e la stessa K. Daly, *Revisiting the relationship between retributive and restorative justice*, in H. Strang and J. Braithwaite (eds.), *Restorative Justice: Philosophy to Practice*, Ashgate/Dartmouth, Alderhot 2000, pp. 33-54. In generale quello che si può notare a proposito di questa letteratura, è che riferendosi sostanzialmente al dibattito contemporaneo in lingua anglosassone intercetta con lucidità diversi dei problemi teorici, tuttavia molto raramente – per non dire quasi mai – sviluppa uno sforzo di ricostruzione dei significati capace di raggiungere le matrici classiche dei concetti che pure vengono utilizzati. Non intercettare le "paternità" impedisce il più delle volte di comprendere tanto la *ratio* delle diverse soluzioni, quanto i successivi sviluppi e fraintendimenti che possono essersi verificati nel tempo e che non di rado sono utili da riscontrare proprio per sciogliere nodi teorici che altrimenti rischiano di risultare insolubili.

¹⁷⁶ L'istituto della *Messa alla Prova*, introdotto in Italia in ambito minorile con la riforma generale del processo penale del 1988 (art. 28 d.P.R. 22 settembre 1988 n. 488), è esteso come possibilità anche ai cittadini di maggiore età dalla legge 67/2014 (*Disposizioni in materia di sospensione del procedimento con messa alla prova e nei confronti degli irreperibili*). Nell'arco di pochi anni le pratiche di Giustizia Riparativa hanno trovato in questo istituto un luogo notevole di interazione con il sistema penale in veste di "alternativa", proprio per la natura del dispositivo di *probation* che, se attivato, sospende il procedimento penale e, in caso di esito positivo, lo risolve estinguendolo. La MAP prevede tuttavia diverse forme di *probation*, non necessariamente ispirate ai principi della

Non intendo poi qui discutere se la *Restorative Justice* possa essere considerata a rigore un “paradigma” compiuto di giustizia, per quanto credo che gli elementi raccolti attraverso gli studi che ho proposto possano consentire qualche ragionamento in merito. Intendo invece più modestamente segnalare che, quale che sia il suo rapporto con la *Giustizia retributiva*, la *Restorative Justice* in effetti si muove all’interno del perimetro idealmente tracciato dal principio *bonum faciendum, malum vitandum*.

Per quanto siano molteplici le pratiche che vengono riconosciute come ascrivibili alla RJ¹⁷⁷, esiste una convergenza nell’enucleare quelli che possono esserne considerati i tratti salienti, e che sono stati ricapitolati a più riprese nelle definizioni elaborate a livello istituzionale internazionale. Proprio l’esigenza di introdurre le pratiche nell’agire istituzionale ha infatti portato, a partire dagli inizi del terzo millennio¹⁷⁸, a sintetizzare quantomeno una *descrizione essenziale* di ciò in cui consiste un percorso di *Giustizia riparativa*.

Una delle definizioni istituzionali più avanzate è quella che si trova ad esempio nella *Raccomandazione 8/2018* del Consiglio d’Europa, che recita così:

«Il termine ‘giustizia riparativa’ si riferisce a ogni processo che consente alle persone che subiscono pregiudizio a seguito di un reato e a quelle responsabili di tale pregiudizio, se vi acconsentono liberamente, di partecipare attivamente alla risoluzione delle questioni derivanti dall’illecito, attraverso l’aiuto di un soggetto terzo formato e imparziale (da qui in avanti ‘facilitatore’)»¹⁷⁹.

Questa definizione, vorrei ribadirlo, non viene primariamente da una riflessione teorica ma da una trascrizione – ovviamente ragionata – di quel che accade nelle diverse pratiche di giustizia che puntano all’orizzonte della riparazione,

Restorative Justice, tra cui ad esempio i “Lavori di Pubblica Utilità” o il “Volontariato di rilievo sociale”. Ne risulta spesso, al di là delle discussioni teoriche più avvedute, una diffusa interpretazione della stessa proposta della RJ come di una “pena alternativa” più mite, strumentalmente incoraggiata da molti legali, il che genera non pochi problemi proprio sul fronte di una corretta comprensione della cultura che invece vi è sottesa.

¹⁷⁷ Si veda ad esempio l’efficace panoramica offerta dall’*Handbook on Restorative Justice Programmes*, United Nations, Office on Drugs and Crime, New York 2006, di cui ora è disponibile una nuova e più ampia edizione (Vienna 2020).

¹⁷⁸ Per un sintetico prospetto dell’evoluzione delle normative istituzionali, internazionali e nazionali, si veda ancora Mannozi e Lodigiani, *La Giustizia Riparativa*, cit., pp. 41-42 (aggiornata al 2015).

¹⁷⁹ Recommendation CM/Rec(2018)8 of the Committee of Ministers to member States concerning restorative justice in criminal matters (Adopted by the Committee of Ministers on 3 October 2018 at the 1326th meeting of the Ministers’ Deputies), Capo II, 3. La definizione ha conosciuto diverse sistemazioni nei vari documenti internazionali, ma deriva in ogni caso dalla proposta originaria di Tony Marshall del 1999: «Restorative Justice is a process whereby parties with a stake in a specific offence collectively resolve how to deal with the aftermath of the offence and its implications for the future» (T. Marshall, *Restorative Justice. An overview*, Home Office Research Development and Statistics Directorate, London 1999, p. 5).

nei limiti del possibile chiaramente. In questo senso il percorso da cui deriva è di tipo clinico e la definizione può essere considerata uno specchio meditato delle pratiche stesse.

In questo specchio mi pare si vedano piuttosto chiaramente alcuni degli elementi attesi dalla previsione di un “fare giustizia” che preveda di rispondere al male in modo il più possibile completo e senza derogare al principio *bonum faceindum, malum vitandum*.

In estrema sintesi e per punti: anzitutto la finalità è centrata sulla “risoluzione delle questioni derivanti dall’illecito”, dunque qui già si nota che il respiro è ampio e non si esaurisce, quanto al riparare, a stimare la compromissione delle “cose”. In un reato o comunque in un evento che reca pregiudizio, a livello profondo si infrangono “beni” come la dignità, il riconoscimento, la stima di sé, la fiducia nell’alterità... ecco le “questioni” derivanti dall’illecito, di cui ad esempio si è occupata primariamente Jacqueline Mourineau, la fondatrice della *Mediazione Umanistica*¹⁸⁰.

In secondo luogo appare centrale la “partecipazione attiva” di tutte le parti coinvolte, cosa che rimanda in modo piano all’idea del *consiliari* nello svolgimento di un processo decisionale improntato alla prudenza, e volto a individuare il da farsi più appropriato rispetto alla situazione particolare di ingiustizia da risanare.

Ulteriormente, e in parte anche in connessione con il tema della partecipazione attiva, va notata la questione del “libero consenso”, che qui vorrei associare a quella che ho evocato come la “riserva del giogo” in riferimento ad Aristotele. La *Giustizia riparativa* prevede che possa *non esserci* l’adesione delle persone coinvolte, o che queste possano in qualsiasi momento revocarla, quale che sia la “parte” che esse incarnano negli eventi¹⁸¹; di fatto il rifiuto di partecipare a un percorso riparativo o di proseguirlo – eminentemente nelle proposte di *Victim-Offender Mediation* (VOM) – sortisce l’esito “negativo” del processo abbozzato o in atto e questo mi sembra rimandi in qualche modo alla consapevolezza che occorra pur sempre prevedere la possibilità di un modo residuo di procedere¹⁸², quantomeno perché sia resa giustizia a chi ha subito il male.

Va detto che il rifiuto di partecipare liberamente a un percorso riparativo (o di proseguirlo) non implica che quel che ne seguirà debba essere una alternativa

¹⁸⁰ Si veda in particolare J. Morineau, *L’esprit de la Médiation*, Edition Erès, Raimonville Saint-Agne 1998; tr. it.: *Lo spirito della mediazione*, FrancoAngeli, Milano 2000².

¹⁸¹ Si discute poi di quanto l’assenza – per diniego o per semplice irreperibilità o addirittura inconfigurabilità – di qualcuna delle parti coinvolte pregiudichi la natura “riparativa” di un itinerario o la possibilità di prevederlo.

¹⁸² L’interruzione di un percorso di Giustizia Riparativa, del resto, non finisce nel nulla: quel che rimane (per il responsabile) è, ad esempio nella modalità attuale prevista anche dall’ordinamento italiano – che contempla la Mediazione tra le possibilità di attuazione dell’istituto della Messa alla Prova – la ripresa dell’iter “tradizionale” di giustizia.

di tipo retributivo. Implica soltanto che chi si è rifiutato di aderire liberamente potrà *essere costretto* a fare qualcosa d'altro, e che patirà questa costrizione come pena proprio come vuole il *contrappasso*. Un "fare" imposto come pena – a differenza del mero *subire* una sanzione pecuniaria e/o detentiva – nondimeno potrebbe avere dei risvolti oggettivamente riparativi: potrebbe cioè comunque rispondere alla *ratio* del *bonum faciendum*¹⁸³. Se cioè la "pena" conservasse un oggettivo tratto di costruttività potrebbe più facilmente diventare occasione per maturare *in seconda battuta* un movimento riparativo, cosa ben difficile nel caso fosse semplicemente afflittiva¹⁸⁴.

Infine, riprendendo ancora gli spunti della definizione, la previsione della figura del "facilitatore" o più propriamente del "mediatore", richiama la scelta in favore di quella gestione "caso per caso" del "fare giustizia" che richiede la presenza dell'educatore o del "maestro di ginnastica" come si esprimeva Aristotele: un percorso di *Giustizia riparativa* ha bisogno di qualcuno che "conosca" il bene in generale ma che insieme "sappia come prendere" le parti, che sappia dunque ascoltarle, consentire loro di esprimersi francamente e accompagnarle nel prendere contatto con il buono *da farsi*, nel modo più adatto alla loro condizione. Il mediatore garantisce quell'istanza di personalizzazione, tolta la quale accade più facilmente di rientrare nella logica delle deduzioni meccaniche, delle procedure – come teme Curi¹⁸⁵ –, finendo per far scattare anzitempo e a prescindere proprio la "riserva del giogo". Senza i mediatori cioè la strada per cui non vi sia altra soluzione che l'imposizione di una soluzione standardizzata si propone immediatamente e le parti vengono *de facto* trattate "come se" avessero rifiutato ogni soluzione dialogica e – ancora una volta nei termini teorici delle pagine che precedono – ogni proposta di coinvolgimento nel *consiliari*.

Questi che ho evidenziato, come dicevo, sono semplici rispecchiamenti, che tuttavia pur nella loro essenzialità mi paiono bastevoli per segnalare che l'ipo-

¹⁸³ Come ha concluso anche Federico Reggio, muovendosi a partire da una prospettiva più interna alla filosofia del diritto, «la portata rivoluzionaria del *restorative paradigm* emerge appunto in questa istanza di controversializzazione della pena, e nella proposta di fare della penalità un'esperienza propositiva, sottratta ad automatismi e ricondotta all'agire e all'interagire libero e responsabile delle persone». F. Reggio, *Giustizia Dialogica*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 208.

¹⁸⁴ Sul tema del libero consenso e del significato della "volontarietà" nella letteratura istituzionale sulla *Restorative Justice* rinvio a quanto ho già evidenziato in G. Grandi, *Libero consenso e volontarietà. Aspetti della "partecipazione attiva" ai processi riparativi*, in "Paradoxa", nr. anno XI, nr. 4, 2017, pp. 91-102.

¹⁸⁵ «[La giustizia riparativa] non può essere tradotta in un modello, pena l'autocontraddizione. Irrigidita in uno schema formalizzato, assunta come paradigma, la giustizia riparativa rischierebbe di condividere uno degli aspetti più negativi di ciò che vorrebbe combattere». Curi, *Il colore dell'inferno*, cit., p. 206. Ritengo molto opportuno il *caveat* rispetto ai rischi di ogni formalizzazione procedurale, tuttavia mi pare anche che adottando come riferimento un "paradigma morale" improntato appunto alla *phronesis/prudentia* alcune perplessità quanto al riferirsi a un "modello" o a un "paradigma" potrebbero essere quantomeno mitigate.

tesi di un “fare giustizia” capace di integrare i livelli non intercettati dal *giusto correttivo* senza rivolgersi *ipso facto* alla logica del *contrappasso* trovi riscontro in una pratica – in una serie di pratiche – che la realtà già ospita.

Oltre il giusto correttivo ma non secondo il contrappasso: il “giusto riparativo”

Nel dirigermi verso le conclusioni dell’indagine attraverso una ricapitolazione dei punti teorici a mio parere più salienti, vorrei anzitutto richiamare l’impostazione di fondo che ho inteso dare all’esplorazione: se il “fare giustizia” va annoverato tra gli “atti umani”, quale che sia il livello a cui si colloca questo *agire*, che sia cioè privato, familiare, politico, o istituzionale – nel senso qui di demandato a *officia* appositamente deputati – ricade sotto la lente morale del principio *bonum faciendum, malum vitandum* ed è in questo senso oggetto della *moralis consideratio*.

Lo è in senso scientifico-analitico, come nel caso appunto di questa indagine, ma lo è primariamente in senso esistenziale: chiunque abbia a che vedere a qualche titolo con un *agire* che si configuri come un “fare giustizia” è investito della responsabilità di considerare moralmente ciò che ha fatto o che si appresta a compiere. Va detto, peraltro, che quanto più concepiremo il discernimento morale come un procedere meccanico e logico-deduttivo, tanto più tutto questo tenderà a sfuggirci, specie quanto alla dimensione pubblica. È noto che questo rischio di “oblio del fondamentale” cresce via via che la trama dell’organizzazione delle relazioni tra i cittadini si fa normativamente più complessa: la *ratio* morale delle leggi positive, in particolare quando poi queste si specificano in regolamenti e procedure, tende a essere persa di vista, avvolta dalla nebbia della verifica del rispetto degli adempimenti formali. Questa nebulosa procedurale toglie visibilità a quegli *altiora principia* che, secondo Tommaso, garantiscono il senso umano dell’organizzazione nel suo complesso. Non si tratta – e anche questo dovremmo saperlo ormai bene – di una perdita di poco conto: come ha scritto Hannah Arendt a margine del processo ad Eichmann a Gerusalemme, «per chi s’interessa di politica e di sociologia è importante sapere che per sua natura ogni regime totalitario e forse ogni burocrazia tende a trasformare gli uomini in funzionari e in semplici rotelle dell’apparato amministrativo, e cioè tende a disumanizzarli»¹⁸⁶. Il “fare giustizia”, quanto più si colloca dentro le istituzioni pubbliche e nella loro complessità amministrativa, è fortemente esposto al rischio di farsi “burocrazia” e di pervertirsi in una forma ancora più odiosa di

¹⁸⁶ «E – continuava – si potrebbe discutere a lungo e proficuamente su quel “governo di nessuno” che è in realtà la forma politica nota col nome di burocrazia». H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking-Penguin, New York 1963; tr. it.: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2014²³, p. 292.

meccanismo di propagazione del male. Dunque a nessuna condizione andrebbe dimenticato che “fare giustizia” è e rimane un “atto umano”, e anche se il proprio agire è limitato ad uno degli innumerevoli transiti dentro un concatenamento procedurale, chiunque partecipi a questo “fare” ne porta la responsabilità morale¹⁸⁷: che sarà *lodevole*, lì dove si approderà a un *bonum faciendum*, ma sarà *colpevole* lì dove quel “fare giustizia” sortirà un *malum*.

All'interno di questa cornice ho inteso procurare alcuni strumenti che consentissero di esaminare più da vicino il *malum*. Proprio a motivo della premessa morale, ho ritenuto importante provare a comprendere se ci fossero i margini per ammettere nel campo del “fare giustizia” un “fare del bene” che potesse essere tale anche dandosi concretamente come un “fare del male”. Questa indagine non poteva non rivolgersi a quella forma del male che è la “pena”, che nella sua essenza più generale ritengo sia stata ben inquadrata dalla definizione impiegata da Tommaso: «una privazione della forma o dell'abito o di qualsiasi altra cosa che possa essere necessaria per agire bene, sia che appartenga all'anima o al corpo o alle cose esteriori»¹⁸⁸.

La pena è una forma del male, non c'è dubbio in proposito.

La pena appartiene alla condizione umana e segna le vite in innumerevoli modi.

Quel che suggerisce la *moralis consideratio* – questo accogliendo l'impostazione generale di Tommaso quanto al senso della “creatività” – è che almeno quelle pene che è in nostro potere non infliggerci, siamo tenuti, dalla nostra stessa umanità, a non introdurle nella storia delle relazioni. Il *malum vitandum* – prima ancora che sul nostro *volere* – si misura sul nostro *potere*, non sulla estensione universale dei mali.

Esiste, in altre parole, una pena che è indubbiamente il frutto di un “atto umano”, e che individua quel male che entra nel mondo, e in particolar modo nella vita degli altri, per mano nostra, come esito delle nostre libere decisioni, in cui disponiamo del potere che abbiamo in capo. A questo proposito abbiamo notato che secondo Tommaso questo *penalizzare* gli altri è pressoché sempre “colpevole”, allo stesso modo in cui il *beneficiarli* è sempre “lodevole”. Questa duplicità di esito va intesa, nel ragionamento che abbiamo visto, come una va-

¹⁸⁷ Ha scritto in questo senso molto opportunamente Franco Miano, che «l'idea di responsabilità è sollecitata a misurarsi con le provocazioni che derivano da uno sviluppo tecnologico e scientifico sempre più in grado di condizionare la scelta dei fini e le decisioni che orientano l'agire dell'uomo, fino a rischiare di ridurre quest'agire stesso in un fare, come semplice produzione di risultati. E questo fa sì che la responsabilità includa in sé anche una responsabilità del pensare che è certamente responsabilità del discernimento, responsabilità per una intelligenza adeguata delle situazioni e delle questioni ma anche responsabilità del sapere o del non sapere, delle conseguenze cioè che il sapere o l'ignoranza possono di per sé generare». F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009, p. 9.

¹⁸⁸ Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 4, Res.; tr. it. cit., p. 153.

riante connaturale del “volontario”, legata al “fare del male” o al “fare del bene”, non come una sorta di modulazione di valore rispetto all’uno o all’altro esito. Inoltre, dire “colpa” non significa già “venire incolpati” da un accusatore, così come dire “lode” non significa già “venire lodati” da un estimatore: significa più correttamente dire – qui possiamo ora distendere l’intuizione in questo modo – che quel che abbiamo fatto (o che abbiamo in animo di fare) potrà sempre (e fatti salvo rarissimi casi) essere *ricosciuto* da altri – i potenziali accusatori o estimatori – tanto come in nostro potere (volontario), quanto come bene o male. L’*agire*, secondo la lezione tommasiana esaminata, si presta di per sé a questo consustanziale e tuttavia differenziato riconoscimento.

Dire “colpa” o “lode” significa allora inserire l’*agire* nella trama delle relazioni e ricordare poi che in questa trama, come abbiamo considerato nel quarto studio, non vale affatto un relativismo, neppure “morbido”: il *riconoscimento* di quel che “fa bene” (il lodevole) e di quel che “fa male” (il colpevole) è qualcosa di radicato in profondità nella sensibilità umana, come appunto i medievali ci ricordano attraverso la figura della *synderesis*. In questo senso il dichiararsi parte di un sistema non fa minimamente da scudo rispetto al sorgere della “colpa” o della “lode” dal punto di vista morale: a meno che uno non compia qualcosa costretto con violenza, o venendo ingannato, anche nell’esercizio di una qualsiasi funzione ciascuno conserva il potere di agire *bene e per il bene o male e per il male*, e la stessa decisione di non interessarsi di questi risvolti è un atto umano in cui sorge la colpa, come si è visto con la particolare discussione sulla “negatio” e sulla “non-considerazione della regola” discussa da Tommaso.

Ora, dentro la più circoscritta famiglia della “pena” che deriva dall’iniziativa umana, si staglia nel campo del “fare giustizia” quella che ho preferito sempre indicare come la *pena/sanzione*, ovverosia quel male che colpisce alcuni per mano di altri, con l’intenzione – questa va comunque concessa – di «rimettere le cose a posto»¹⁸⁹, secondo l’espressione colloquiale ma autorevole di Howard Zehr.

L’“infliggere una pena”, rispetto al “penalizzare” di cui sopra, è un agire molto più chiaramente definito come “atto umano”. Può accadere infatti di penalizzare altri anche, esprimendosi ora in senso non del tutto proprio, *involontariamente*, cioè non avendo una ben precisa volontà lesiva nei loro confronti, ma per disattenzione, superficialità o anche per eccessi dovuti a una scarsa capacità di gestire le proprie reazioni immediate. Tutto questo, ad esempio, lo stesso diritto penale lo riconosce ricorrendo sempre a matrici concettuali non certo estranee a

¹⁸⁹ «Central to restorative justice is the idea of making things right or, to use a more active phrase often used in British English, “putting right”. It is the opportunity and encouragement for those who have caused harm to do right by those they harmed». H. Zehr, *The Big Book of Restorative Justice*, Good Books, New York, 2015, p. 40.

quelle che ho riproposto. L'idea che un "delitto" possa essere "doloso", "colposo" o "preterintenzionale"¹⁹⁰ risponde all'esigenza di tenere conto di quella non-intenzione di nuocere che impropriamente chiamiamo anche "involontarietà".

Esistono cioè moltissimi casi in cui il male che è stato fatto non era in senso proprio "voluto", cioè concepito, progettato nel dettaglio e liberamente realizzato. In altri casi questi tratti sono invece ravvisabili in pienezza: dell'agente si può dire che *movetur a principio intrinseco et cum notitia finis*.

L'"infliggere una pena" si configura sempre secondo queste ultime caratteristiche, anzitutto perché è un "rispondere" al male, dunque un agire che pretende di essere soppesato (*res pondero*, si farebbe notare richiamando una suggestiva forzatura etimologica¹⁹¹), *comminato* (secondo il significato proprio del termine¹⁹²), con obiettivi precisi e strumenti scelti allo scopo.

"Infliggere" qualcosa che può essere una "pena" è dunque sempre inequivocabilmente un "atto umano".

Appurato questo, si trattava di distendere una *moralis consideratio* rispetto a questo agire. Il nodo problematico è piuttosto chiaro: se la pena è un *male*, se l'infliggerla è un *atto umano* e se il principio è il *bonum faciendum, malum vitandum*, non ne dovrebbe discendere una programmatica immoralità della pena nel quadro del "fare giustizia"? Questa sorta di deduzione è evidentemente semplicistica e come si è visto deriva dall'ampiezza di significato della nozione stessa di pena. L'indagine ha portato invece ad altre e più articolate considerazioni.

¹⁹⁰ Merita qui riproporre la specificazione di "delitto" dell'art. 3 del Codice di Diritto Penale italiano, che lo qualifica come "doloso" (specificando: "secondo l'intenzione") o "colposo" ("contro l'intenzione"), illustrando in questo modo: «È *doloso*, o secondo l'intenzione, quando l'evento dannoso o pericoloso, che è il risultato dell'azione od omissione e da cui la legge fa dipendere l'esistenza del delitto, è dall'agente *preveduto e voluto* come conseguenza della propria azione od omissione; [...] è *colposo*, o contro l'intenzione, quando l'evento, anche se *preveduto, non è voluto* dall'agente e si verifica a causa di negligenza o imprudenza o imperizia, ovvero per inosservanza di leggi, regolamenti, ordini o discipline». *Dòlus* significa astuzia, inganno, tradimento. *Intentio* indica il volere nella sua progettualità: l'*in-tendere*, è un tendere a qualcosa (il fine) e *insieme* a quel che si colloca dentro l'arco di questa tensione, motivo per cui Tommaso, ad esempio, ritiene che «quando la volontà si porta sui mezzi per raggiungere il fine [è] unico e lo stesso il moto della volontà che tende al fine e a ciò che è in vista del fine». ST, I-II, q. 12, a. 5; ESD 2, p. 145. E similmente, all'art. 3: «L'intenzione non ha per oggetto soltanto il fine ultimo, ma anche i fini intermedi. Quindi uno può perseguire contemporaneamente il fine prossimo e il fine ultimo; la preparazione della medicina ad esempio e la guarigione». Si comprende bene allora in questo caso che il lessico è impiegato in modo non del tutto proprio esattamente per recepire l'idea che lo stesso evento di male possa innestarsi così come non innestarsi in una precisa intenzione di nuocere.

¹⁹¹ «Molto suggestiva – scrive Fabrizio Turoldo – risulta la proposta etimologica che fa risalire il termine "responsabilità" al latino "res-rem ponderare", che significa saper valutare le situazioni particolari, soppesando bene tutti i fattori in gioco». F. Turoldo, *Bioetica ed etica della responsabilità. Dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, p. 8

¹⁹² Anche il "comminare", che significa stabilire la misura, rientra a pieno titolo tra gli atti in cui si esplica la riflessività e che qualificano nel complesso l'atto come umano.

Nulla toglie infatti che un lavoro prestato per riparare a un danno o a un'offesa rimanga in sé una "pena" per chi lo esegue, ma nulla vieta che questa prestazione sia allo stesso tempo il frutto di un accordo raggiunto tra le parti a fronte di un pregiudizio, e che l'accordo sia formalmente riconosciuto e stabilito da una istituzione che goda di autorità nella comunità, come lo specifico modo di "fare giustizia" nel tal caso. Saremmo, in questo caso, entro quelle coordinate di unità di evento e di tempo in cui si dà la simultaneità tra *privatio* e *additio*. Entro questo perimetro si collocano indubbiamente i percorsi delle *Restorative Justice*.

L'"infliggere una pena" può d'altra parte assumere anche le fattezze del "punire", cioè dell'infliggere una *pena/sanzione*, concepita in *prima intentio* esattamente come un "fare del male" all'offensore (quali che siano gli eventuali ulteriori scopi di questo fare). Qui la prima osservazione da fare è che l'impegno di giustificazione morale dell'agire punitivo risulta particolarmente oneroso, perché non riguarda solo il "quid" della pena/sanzione e la sua eventuale "misura" (la *comminazione*) ma la stessa soluzione *scelta* come risposta al male. Come abbiamo considerato infatti, dei due nessi *pena-colpa* e *colpa-pena/sanzione* solo il primo si dà anche *in naturalibus*: il secondo invece solo *in voluntariis*. Che dal sorgere di una colpa, nel senso sempre richiamato sopra, *debba* sorgere una pena/sanzione per il colpevole è una *decisione umana*, e non deve ingannare il fatto di percepire questa derivazione come un'ovvietà o il fatto che la si replichi da tempo memorabile. Se cioè possiamo essere d'accordo che a fronte di un male sorga un *obbligo* di riparazione – così almeno se parliamo di rispondere ad un agito che si configura come una "privatio boni *debiti*" – non possiamo concedere che sorga allo stesso modo un *obbligo* di restituzione speculare del male al colpevole, come se il *contraccambio* stesse "nelle cose". Il contraccambio sta indubbiamente nella storia umana, ma vi sta come *decisione volontaria*, sociale, non come riflesso naturale dello svolgersi necessario delle cose.

Su questo punto valga la ricostruzione fatta a proposito del *contrappasso*, rispetto a cui occorre ammettere che Aristotele – per quanto in un passaggio forse fin troppo fugace per la portata teorica che realmente ha la questione – appare più consapevole di Tommaso del fatto che non si tratti di un modo di "fare giustizia" riconducibile alla logica del *giusto correttivo* (o della *giustizia commutativa*). Di più abbiamo anche considerato che ben difficilmente la pena/sanzione riesce a sottrarsi alla critica per cui la sua essenza consisterebbe precisamente nel *far soffrire* il colpevole. La sofferenza può certamente essere un effetto *collaterale* della pena: in questo senso Curi ricordava che *pónos* rinvia anche al *lavoro*, che è *fatica*, come ben ricorda il latino *labor, -oris*, ma altro è dire che si soffre lavorando e altro è dire che il lavoro ha lo scopo di far soffrire.

L'onere di motivare moralmente perché il "fare del male" puntando *intenzionalmente* al far sorgere sofferenza non sia una palese violazione del principio

bonum faciendum, malum vitandum continua a sembrarmi particolarmente gravoso: l'impresa teorica di includere questo *agire malevolo* nel "fare giustizia" mi pare ben difficilmente sostenibile con successo.

Non più fortunati mi sembrano i tentativi di riscattare moralmente la pena/sanzione ascrivendole altre finalità, diverse da quella di "fare giustizia" del male occorso: qui, come su può considerare fin da Aristotele, il discorso si sposta sul versante educativo e motivazionale, e il ricorso alla leva affettiva del timore della pena/sanzione/dolore appare in tutta la sua natura, se non di *extrema ratio*, quantomeno di "seconda istanza", a seguito di un fallimento formativo (o ri-formativo) condotto per vie che non ricorressero a soluzioni imposte con la forza o sotto minaccia.

Quando però siamo moralmente autorizzati a far cadere la "prima istanza" nell'educazione tanto privata quanto pubblica e a procedere *per altra via*? Quando cioè siamo autorizzati a far valere la "riserva del giogo", dunque ad assumere che ogni tentativo discorsivo e di coinvolgimento delle parti nel discernimento del bene da mettere in campo a beneficio dell'altro leso o della *societas* sia ormai uno sforzo vano? Non sicuramente da buon principio, né senza aver messo in campo qualche tentativo di coinvolgimento di tutte le parti. Naturalmente occorre anche avere qualche proposta concreta in questo senso – e mi pare che la *Restorative Justice* ne offra di diverse –, ma un "non-pensato" non può valere come un motivo valido per dare per assodata la necessità di passare alla "seconda istanza".

Il "non-pensato" in questione, inteso come le modalità per rivolgersi cooperativamente al bene e *in primis* al Bene Comune, può corrispondere anzitutto ad una declinazione del "consiliari": non è tanto il bene a dover essere pensato, ma è appunto il *modo della partecipazione* al processo attraverso cui stabilire il concreto da farsi che va immaginato. Inquadrare il "fare giustizia" come un *atto umano* e pertanto anche come un processo guidato dalla *phronesis/prudentia* significa pensare i modi della partecipazione di *tutte* le parti coinvolte alla determinazione delle vie concrete di risoluzione del torto: anche qui la "riserva del giogo" dovrebbe entrare sempre come seconda istanza, dopo aver quantomeno tentato la strada dell'incontro, del dialogo, della cooperazione. Ancora una volta il tema della *synderesis* può valere qui come assicurazione del fatto che quantomeno finché ci si muove sul piano della riflessione sul bene – la *prudentia* rimane una virtù intellettuale – si può far conto su una convergenza di fondo tra le persone nel sentire il bene e il male, e questo non è certo cosa da poco.

Se più ancora è vero che la prudenza consente di "sentire" e "vedere" il bene a livello dell'*agere*, dunque delle implicazioni morali di ciò che si fa, allora non è fuori luogo pensare che sarà proprio ricorrendo a questa stessa capacità – sempre umanamente in capo a *tutte* le parti coinvolte – che forse si potrà meglio

comprendere che cosa di ulteriore è andato compromesso nel male occorso, immaginando una “restituzione” che non si arresti a livello delle “cose”, ma che possa abbracciare anche il livello delle relazioni e del sofferto. La virtù della prudenza sembra poter essere la risorsa che consente di prolungare la logica del *giusto correttivo*, evitando di ricorrere al *contrappasso* ma gestendo diversamente quel che, in mancanza di altro, al *contrappasso* era stato affidato.

Ritengo che è proprio alla luce della virtù della prudenza che il *giusto correttivo* possa diventare qualcosa di più ampio, trasformandosi in quello che potremmo chiamare il “giusto riparativo”: un “fare giustizia” in grado di essere *risposta che ripara* tanto sul piano cosale quanto soprattutto su quello morale, sul piano del sentire, del riconoscimento del sofferto e della dignità.

Questo complessivo reclutamento dei principali dispositivi concettuali provveduti dal pensiero morale classico conduce – questa è per lo meno la conclusione a cui giungo attraverso la ricapitolazione degli studi – a riconoscere la possibilità di pensare a un “fare giustizia” realizzabile senza deroghe al principio *bonum faciendum, malum vitandum*, pur ammettendo che vi siano condizioni singolari – di cui la “riserva del giogo” è la più evidente – in cui *purtroppo* non rimarranno alternative al passaggio non tanto al *contrappasso*, quanto a soluzioni impositive. In queste soluzioni rimarrà la richiesta che il “fare giustizia” non si perverta in un “fare il male” nel senso schietto della restituzione di male, dell’inflizione del dolore, tuttavia occorre prevedere che sarà anche inevitabile che chi venisse costretto “come bestia da giogo” percepirebbe la fatica che gli sarà richiesta esattamente come la vorrebbe il *contrappasso*, cioè anzitutto come afflizione personale e come dolore. Ma perché questa percezione stessa con il tempo possa cambiare e possa emergere il versante del *bonum*, occorre che “nelle cose” la pena inflitta sia corrispondente oggettivamente a un *bonum faciendum*. L’unità di evento e di tempo in cui rimane la simultaneità del *privare/aggiungere* deve essere garantita, e questa garanzia è in capo a chi eventualmente – come privato tanto quanto come istituzione – ha la responsabilità di “fare giustizia” tra le parti. Se così non fosse, se la pena inflitta fosse appunto solo o anzitutto *contrappasso*, il riallineamento percettivo non potrebbe in ogni caso realizzarsi neppure in seconda battuta o in fase di revisione critica del proprio percorso¹⁹³.

¹⁹³ Ciò non toglie che anche vivendo un’esperienza di *contrappasso* le persone non possano maturare qualcosa di diverso in se stesse. Dal male subito si può sempre trarre qualche lezione, questo non è in discussione. Il punto è se la “lezione” in questione giunga del tutto accidentalmente e in forza di altre variabili o con il concorso meditato delle persone o delle istituzioni che si fanno carico del “fare giustizia”. Nel *Libro dell’Incontro* una testimonianza intercetta con precisione questo punto: «Il carcere (suo malgrado, perché certo non era questa l’intenzione iniziale dello Stato) è stato una tappa fondamentale del processo di assunzione di responsabilità. [...] Resta, infine, non meno importante, l’incontro con chi è stato travolto dalle nostre azioni. È quello che ho trovato con voi e senza il quale non avrebbe un senso compiuto ogni altra forma di assunzione di responsabilità». Bertagna, Ceretti, Mazzucato, *Il libro dell’incontro*, cit., pp. 124-125. Si capisce

Ritengo dunque che i dispositivi concettuali classici del pensiero morale – intendendo qui beninteso per “classici” i contributi di Aristotele e di Tommaso d’Aquino su cui ho inteso concentrarmi – possano contribuire adeguatamente a mettere a fuoco lo spazio d’azione entro cui il “fare giustizia” non si espone alla critica di autocontraddittorietà morale, e non cade nell’assurdo di un voler rispondere alla violazione del *malum vitandum* proprio *malum faciendum*, pur riconoscendo alla pena una legittima collocazione nel novero delle risposte al male agito.

Nondimeno, questo spazio di azione che appunto propongo di sintetizzare nella figura teorica del “giusto riparativo”, va detto che rimane costantemente insidiato dal riproporsi concreto del *contrappasso* come soluzione abituale rispetto alle insufficienze del *giusto correttivo*. Certamente questo riproporsi può essere ricondotto a una carenza di pensiero, per cui ad uno sguardo superficiale agli eventi e alle soluzioni sul campo, accade continuamente di cadere vittime del principio di specularità rispetto a cui già Platone metteva in guardia. Tuttavia proprio guardando alle pratiche della *Restorative Justice* occorre annotare che c’è dell’altro oltre al “non pensato” che induce a riparare verso la logica del ripagare il male con il male: anche lì dove i percorsi vengono proposti e opportunamente illustrati, non è scontato che la prospettiva riparativa venga accolta, e paradossalmente questo rifiuto viene spesso proprio dagli offensori. Dove si origina questo rifiuto?

Gabrio Forti, sempre riferendosi al contesto penale, ha osservato che «una risposta “riconciliativa” al reato è “più esigente e stimolante” rispetto a una punizione intesa in senso tradizionale e retributivo. Il dialogo con le proprie vittime, per quanto ri-costruttivo, rivela le conseguenze dei propri gesti sugli altri e questo può persino intensificare l’afflizione, nel tempo e nello spazio di sé, ben più dell’intervallo vuoto della detenzione e dell’esclusione, come tale sempre esposto alla lusinga di una chiusura autoassolutoria dei conti»¹⁹⁴. La via riparativa non è un itinerario a buon mercato, e in questo senso immaginare che la *Restorative Justice* sia una sorta di “mitigazione” rispetto alla “pena”, che – negli attuali sistemi – verrebbe altrimenti inflitta, rivela soltanto una radicale incomprensione dell’umano.

Ciò che emerge e di cui occorre tener conto è che nel fronteggiare il male, quello stesso male di cui si è stati artefici, il *bonum faciendum* rappresenta una

cioè che la pena, in questo caso la pena/sanzione per eccellenza che è la detenzione carceraria, è diventata occasione e cornice e tuttavia, chi l’ha scontata in quella forma, anche a fronte di un percorso notevole di cambiamento, non ha modo di rivalutarla. Poiché la pena/sanzione non rispondeva in sé oggettivamente al ripristino di un *bonum*, anche quando questo emerge, non può esservi ricondotto. Emerge allora proprio l’intenzionalità dell’Istituzione di fare del male, e questo volto malevolo dello Stato che la pena/sanzione veicola non può non essere avvertito come problematico nel “fare giustizia”.

¹⁹⁴ Bertagna, Ceretti, Mazzucato, *Il libro dell’incontro*, cit., p. 64.

prospettiva faticosa. Per molti versi *più faticosa* rispetto al disporsi passivamente in attesa, scontando una pena/sanzione. Il tempo, in questo secondo caso, farà inesorabilmente il suo corso e l'esaurimento di quanto comminato nel *contrappasso* genererà persino l'illusione che i conti siano effettivamente saldati. Come ha osservato a questo proposito molto lucidamente ancora Umberto Curi, «a differenza di ciò che si sarebbe indotti a pensare, la pena agisce come *assoluzione* della colpa – come *scioglimento* del legame che istituisce. Con la pena, al colpevole è concessa un'opportunità straordinaria, quale è quella di liberarsi da un debito, estinguendolo. [...] Ove egli abbia pagato il suo debito, in particolare attraverso l'afflizione di una pena detentiva, viene di fatto cancellata anche la sua responsabilità – di nulla egli dovrà rispondere, nel momento in cui la pena sarà stata scontata»¹⁹⁵.

Emerge cioè il carattere paradossale del *bonum* nel “fare giustizia”, che se da un lato si avverte che debba essere eccedente rispetto alla mera restituzione in cui tende a risolversi il *giusto correttivo*, dall'altro, non volendo cambiare logica ma piuttosto estenderne la portata in direzione del *giusto riparativo*, ci si accorge che all'atto pratico diventa qualcosa di propriamente *laborioso* e *penoso*: la via del *bonum* è – almeno nei suoi esordi, e non è cosa da poco – *più faticosa* di quella del *malum*. E lo è particolarmente nel “fare giustizia”, in quell'*agire* che viene evocato proprio perché qualcosa di male ha segnato le vite. È gravoso per il responsabile, che è chiamato a mettersi radicalmente in discussione, lo è per la parte offesa, che dovrà a sua volta mettersi in cammino anziché volgersi ad altro cercando di dimenticare, lo è per la comunità, che dovrà accompagnare il processo di riparazione – anche se solo nella figura dei mediatori – e non ritenere la questione risolta a sentenza pronunciata.

Il “fare giustizia”, se *in quanto domanda* deve avere coscienza del fatto di porsi dinanzi al *mysterium iniquitatis* – dunque al *malum* colto in tutta la problematicità del suo rinnovarsi e della sua origine – *in quanto risposta*, se desidera essere un *agire* morale all'altezza del principio a cui guarda (*bonum faciendum, malum vitandum*), deve dunque necessariamente misurarsi anche con quello che potremmo indicare come il *mysterium laboris*. E, forse, è proprio merito della *Restorative Justice* l'aver attirato l'attenzione anche e proprio sulla *fatica del bene*, una fatica necessaria tanto quanto provocatoria e filosoficamente interrogativa. Di questa fatica è ragionevole ritenere che sia intessuta anche quella *alleanza per il bene nelle relazioni* sui cui si fonda moralmente la *civitas*, e di questo occorrerebbe tenere particolarmente conto volendo ulteriormente declinare la figura del “giusto riparativo” anche come un paradigma politicamente costruttivo.

Indipendentemente da questi possibili sviluppi, mi pare però in ogni caso di poter concludere che le concettualità classiche prese in esame consentano

¹⁹⁵ Curi, *Il colore dell'inferno*, cit., p. 206.

di continuare a svolgere una riflessione attenta sul bene e sulla giustizia, offrendo validi spunti anche per una critica interna a quei dispositivi – come il *contrappasso* – che risultano meno coerenti con l’impianto morale complessivo. Le nozioni che nei secoli hanno “fatto scuola”, come già segnalava Maritain¹⁹⁶, necessitano del resto di una continua opera di “ripulitura” per dialogare efficacemente e in profondità con la complessità dell’esperienza. L’auspicio è che questa indagine possa aver dato qualche utile contributo in tal senso.

¹⁹⁶ «Il linguaggio offusca e svaluta tutte le nozioni ed intuizioni primordiali – se sono teoriche, attraverso l’uso pratico che ne fa nell’abitudinaria vita quotidiana; e se sono d’ordine morale, con l’uso sociale che ne fa nei riti della tribù e che sovrappone loro significati estrinseci senza valore per lo spirito. Primo dovere dei filosofi sarebbe quello di ripulire accuratamente tutte queste nozioni per scoprire la purezza del loro senso autentico – diamante nascosto sotto la sporcizia; – senso che è funzione dell’essere e non della pratica umana. Ma in genere i filosofi si guardano bene dall’affaticarsi in tale ripulitura...». J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Brugèr-Paris 1966; tr. it.: *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 29.

BIBLIOGRAFIA

- R.L. Abel, *The contradictions of informal justice*, in R. L. Abel (ed.) *The Politics of Informal Justice*, vol. 1, Academic Press, New York 1982, pp. 267-320.
- L. Allais, *Restorative Justice, Retributive Justice, and the South African Truth and Reconciliation Commission* in "Philosophy & Public Affairs", Vol. 39, No. 4, Fall 2011, pp. 331-363.
- H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking-Penguin, New York 1963; tr. it.: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2014²³.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*; tr. it. di A. Plebe, in *Opere*, Vol. VII, Laterza Roma-Bari, 1983.
- Aristotele, *Politica*; tr. it. a c. di R. Laurenti, in *Opere*, Vol. IX, Laterza, Roma-Bari 1983.
- A. Ashworth, *Some doubts about restorative justice*, in "Criminal Law Forum", n. 4, 1993, pp. 277-299.
- R.E. Barnett, *Restitution: A New Paradigm for Criminal Justice*, in "Ethics" 87, 279 (1977), pp. 279-301.
- G. Bertagna, A. Ceretti, C. Mazzucato, *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, ilSaggiatore, Milano 2015.
- Bonvantura da Bagnoregio, *In II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, r. (Quaracchi II.910).
- M. Bouchard, G. Mierolo, *Offesa e riparazione. Per una nuova giustizia attraverso la mediazione*, Bruno Mondadori 2005.
- P. Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, EDB, Bologna 2014.
- P. Bovati, *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'Antico Testamento*, in "La Civiltà Cattolica", IV (1997), 229.
- P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Istituto Biblico, Roma 1986.
- Lotario dei conti di Segni (Innocenzo III), *De Contemptu Mundi sive De Miseria humanae conditionis*, I.H. Achterfeldt, Bonn, 1855.
- L. Coulobaritsis, *La Fondation aristotélicienne de la notion de justice*, in *Mélanges offerts à Robert Legros*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985, pp. 79-101.
- J. Cottingham, *Varieties of retribution*, in "Philosophical Quarterly", n. 29, 1979, pp. 238-246.
- U. Curi, *Il colore dell'inferno*, Bollati Boringhieri, Milano 2019.

- A. Da Re, *Percorsi di etica*, Il Poligrafo, Padova 2007.
- K. Daly, *Restorative justice. The real story* in "Punishment & Society", Vol 4 (1), 2001, pp. 55-79.
- K. Daly, *Revisiting the relationship between retributive and restorative justice*, in H. Strang and J. Braithwaite (eds.), *Restorative Justice: Philosophy to Practice*, Ashgate/Dartmouth, Alderhot 2000, pp. 33-54.
- R.G. Davis, *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, Fordham University, 2017.
- A. Eglash, *Creative Restitution. A Broader Meaning for an Old Term*, in "The Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science", Vol. 48, No. 6 (Mar. - Apr., 1958), pp. 619-622.
- L. Eusebi, *Fare giustizia: ritorsione al male o fedeltà al bene?*, in *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, a c. di Id., Vita e Pensiero, Milano 2016, pp. 3-20.
- L. Eusebi, *La pena "in crisi". Il recente dibattito sulla funzione della pena*, Morcelliana, Brescia 1990.
- Gerolamo, *Commentariorum in Ezechilelem, Patrologiae Latinae Cursus Completus*, XXV, t. V.
- R. Girard, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1972; tr. it.: *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2017¹⁶.
- G. Grandi, *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla "moralis consideratio" di Tommaso d'Aquino*, Ed. Meudon, Trieste 2015.
- G. Grandi, "Inciting to good and murmuring at evil". *The medieval concept of "synderesis" and the Restorative process*, in "Verifiche", n. XLVIII (2), 2019, pp. 133-154.
- G. Grandi, *L'architettura oltre gli elementi: cogliere il disegno di un'opera complessa. Spunti a partire dal caso letterario della Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*, in *L'umanesimo cristiano del tempio malatestiano*, (a c. di J. Farabegoli e N. Valentini), Minerva, Argelato (BO) 2018, pp. 83-96.
- G. Grandi, *Liberio consenso e volontarietà. Aspetti della "partecipazione attiva" ai processi riparativi*, in "Paradoxa", nr. anno XI, nr. 4, 2017, pp. 91-102.
- G. Grandi, *Ontosofia Uno. Saggio per una architettura del conoscere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007.
- S. Grigoletto, *Only Through Complexity. Morality and the Case of Supererogation*, Padova University Press, 2020.
- S. Grigoletto, *The Fragility of Forgiveness. Supererogatory Goals for a Restorative Approach to Conflict Management*, in "Verifiche", XLVIII (2), 2019, pp. 71-90.
- U. Grozio, *De iure belli ac pacis*; tr. it., *Il diritto della guerra e della pace*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2002.

- H. Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999; tr. it.: *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.
- M.H. Hasen, *La Democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, LED, Milano 2003.
- A.J. Heschel, *The Prophets*, Harper and Row, New York ; tr. it.: *Il messaggio dei profeti*, Borla, Torino-Leumann 1993.
- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979; tr. it.: *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009, p. XXVIII.
- G. Lingua, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, ETS, Pisa 2012.
- G. Mannozi e G.A. Lodigiani, *La giustizia riparativa. Formanti, parole, metodi*, Giappichelli, Torino 2017.
- J. Maritain, *Dieu et la permission du mal*, Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Kolbsheim; tr. it.: *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 2000⁶.
- J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Brugher-Paris 1966; tr. it.: *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969.
- J. Maritain, *Man and the state*, The University of Chicago Press, Chicago 1951; tr. it.: *L'uomo e lo stato*, Marietti, Genova-Milano 2003³.
- T. Marshall, *Restorative Justice. An overview*, Home Office Research Development and Statistics Directorate, London 1999.
- F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009.
- J. Morineau, *L'esprit de la Médiation*, Edition Erès, Raimonville Saint-Agne 1998; tr. it.: *Lo spirito della mediazione*, FrancoAngeli, Milano 2000².
- S. Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006.
- M.C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, Oxford University Press, New York-Oxford 2016; tr. it.: *Rabbia e perdono*, il Mulino, Bologna 2017.
- F. Occhetta, *La giustizia capovolta*, Edizioni Paoline, Milano 2016.
- Platone, *Repubblica*; tr. it. di N. Marziano e G. Verdi, Laterza, Bari 1990.
- Plotino, *Enneadi*; tr. it. di R. Radice, Mondadori, Milano 2008.
- F. Reggìo, *Giustizia Dialogica*, Franco Angeli, Milano 2010.
- P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960; tr. it.: *Finitudine e colpa: la simbolica del male*, il Mulino, Bologna 1970.
- P. Ricoeur, *Le droit de punir*, in "Bulletin périodique d'information de l'Aumônier des Prisons", n. 41 2002; tr. it.: *Il diritto di punire*, Morcelliana, Brescia 2012.

- P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1996; tr. it.: *Il male*, Morcelliana, Brescia 2005⁴.
- P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; tr. it.: *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005.
- A. Ripstein, *Force and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2009.
- M. Sandel, *Justice. What's the right thing to do*, Farrar, Straus and Grioux, New York 2009; tr. it.: *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010.
- M. Schofield, *Sharing in the Constitution*, in "The Review of Metaphysics", Vol. 49, n. 4, Jun 1996, pp. 831-858.
- I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007.
- Ch. Taylor, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass) - London (Eng) 2007; tr. it.: *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation 1991; tr. it.: *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2006⁴.
- Tommaso d'Aquino, *De malo*; tr. it. a c. di F. Fiorentino, *Il male*, Bompiani, Milano 2012.
- Tommaso d'Aquino, *De veritate*; tr. it. *Sulla verità*, a c. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.
- Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*; tr. it.: a c. di L. Perotto, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Vol. 1, ESD, Bologna 1998.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentes*; tr. it.: *La Somma contro i Gentili*, Vol. 2, a c. di T. Sante Centi, ESD, Bologna 2001.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I; tr. it.: *La Somma Teologica*, vol. 1, ESD, Bologna 2014.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II; tr. it.: *La Somma Teologica*, vol. 2, ESD, Bologna 2014.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II; tr. it.: *La Somma Teologica*, vol. 3, ESD, Bologna 2014.
- J.P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son oeuvre*, Éditions du Cerf, Paris 2002; tr. it.: *Amico della verità*, ESD, Bologna 2006.
- F. Turoldo, *Bioetica ed etica della responsabilità. Dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*, Cittadella Editrice, Assisi 2009.
- D. Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, Franco Angeli, Milano 2009.
- M. Vergani, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.
- H. Zehr, *Changing Lenses. Restorative Justice for our times*, Herald Press, Harrisonburg (Virginia) 2015⁴.

- H. Zehr, *Doing Life: Reflections of Men and Women Serving Life Sentences*, Good Books, New York 1996.
- H. Zehr, *The Big Book of Restorative Justice*, Good Books, New York 2015.
- H. Zehr, *Retributive Justice, Restorative Justice* in “New perspectives in crime and Justice”, Nr. 4, special issue, (Canada) 1985.

Giovanni Grandi è professore di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Trieste. All'Università degli Studi di Padova è stato docente di *Analisi del conflitto, forme della giustizia e pratiche riparative* per il Corso di Laurea in Innovazione e Servizio Sociale. Sviluppa ricerche nel campo dell'antropologia filosofica, coniugando l'approfondimento delle risorse teorico-concettuali della tradizione aristotelica e tomista con la loro applicazione in diversi campi del dibattito contemporaneo, tra cui in particolare quello degli studi sulla *Restorative Justice*.

La domanda di giustizia sorge dall'esperienza del torto subito e chiede una risposta fattiva, che replichi - questo è il presupposto in prospettiva teorica - alla violazione del principio *bonum faciendum, malum vitandum*. Nel fare giustizia si ritrovano fin dall'antichità una pluralità di percorsi, che rispondono ad alcune figure concettuali classiche già teorizzate da Aristotele, come il "giusto distributivo" e il "giusto correttivo" e il "taglione" o "contrappasso". Quest'ultimo si configura tuttavia come un *fare del male* a chi ha fatto del male in una logica di specularità, generando così un curioso paradosso, ovvero l'idea di poter riaffermare il principio *bonum faciendum, malum vitandum* attraverso una sua deliberata violazione.

È possibile, e se sì a quali condizioni, risolvere questa contraddizione morale?

L'indagine esplora la questione ricorrendo alle principali concettualità implicate nel lessico della giustizia, riesaminandole alla ricerca di intuizioni e significati coerenti dal punto di vista sistematico e in grado di dialogare con i più recenti sviluppi nel campo delle pratiche riferibili al paradigma della *Restorative Justice*.

9 788869 382024



14,00 €