

La sublime giustizia

Ira, vendetta, diritto

Stefano Berni*
Berni11unisi.it

ABSTRACT

Justice is not an abstract algorithm, consequence of a presumed spiritualistic rationale typical of the stoic Christian tradition, but rather a natural sentiment with its roots deeply planted in emotion, such as rage and vendetta. The idea of justice does not belong to abstract reason, but responds to an immediate need of repair. Having based justice on this hyper-rationalistic concept has created the illusion of being capable of re-educating and rehabilitating the criminal. In fact, the will was to create a society of control, resentful, afraid and infantile.

Il tentativo di Seneca nel *De ira* è quello, in sintonia col pensiero stoico e poi cristiano, di eliminare le passioni dalla ragione. Rispetto alla posizione aristotelica, secondo la quale la passione non può essere cancellata ma solo temperata in armonia con la volontà razionale in vista di un fine e di un obiettivo strategico, Seneca considera l'ira come un nemico da abbattere e non fare penetrare nel 'fortino' della ragione. La critica esplicita ad Aristotele rivela il desiderio di espungere per sempre l'ira. In effetti, essa non è considerata una passione (*adfectus*) ma un vero e proprio vizio, peggio, una malattia che va sconfitta completamente. I motivi sono che un uomo assoggettato all'ira non apparirebbe né saggio né buono e cioè non sarebbe in grado di governare se stesso e gli altri. Per Seneca, non si può essere irati e buoni allo stesso tempo.¹ L'individuo non sarebbe in grado di controllarsi e dunque vivrebbe in balia di una forza che non gli permetterebbe di agire correttamente.

Lo sforzo di Seneca è per certi versi simile a quello di Aristotele, ma la differenza, dichiarata dallo stesso filosofo romano, è evidente e profonda: non basta temperare le passioni ma vanno completamente escisse. Questo perché altrimenti l'uomo si comporterebbe come un semplice animale e non seguirebbe la natura umana, che si riconosce proprio per la sua essenza razionale. Tuttavia Seneca sostiene che gli animali sono privi di ira. Questa contraddizione, anziché rilevare un'aporia, mostra chiaramente la sua convinzione di considerare l'uomo come un *unicum spirituale* e divino in contatto con Dio.

L'ira sarebbe una passione pericolosa perché desidera una vendetta «destinata a coinvolgere lo stesso vendicatore» (Seneca 1998, Libro I, 1): una specie di follia incapace di distinguere la giustizia dalla violenza. Essa si accompagna alla rabbia, alla collera, alla brama di vendetta, al voler ricambiare il dolore con il dolore.

L'ira è il desiderio di punire. Pertanto è una reazione rispetto ad un *torto* o ad un errore subito; è quindi una risposta che si collega al sentimento di giustizia (*diritto*). Chi ha subito un torto vuole ripristinare un diritto: «l'ira è la brama di vendicare un'offesa» (Seneca 1998, Libro I, 3). Non a caso in latino la vendetta si dice anche *ultio*, che significa piaga, ferita, un'offesa fisica. Tuttavia per Seneca la vendetta non deve essere accompagnata dall'ira, ma dalla ragione, sotto la guida della quale essa interviene senza la passione, freddamente, calcolando

* Facoltà di Giurisprudenza – Università di Siena

¹ Seneca 1998, Libro II, 12.



solo i pro e i contro in vista di una giustizia più neutra e oggettiva. Dove c'è passione non c'è ragione, dove c'è ira e vendetta non c'è giustizia, e viceversa; questa in definitiva la posizione di Seneca: «le passioni sono funeste» (Seneca 1998, Libro I, 9). Esse non si possono controllare, allora vanno eliminate in vista di un comportamento razionale. Solo la ragione condurrebbe alla giustizia. Questa tesi, di derivazione stoica, costituirà la base del pensiero e della cultura cristiana per i millenni seguenti con le conseguenze nefaste di cui parlerò più avanti. Non ci si vuole liberare tanto dalla vendetta, quanto dall'ira: si vuole che la giustizia sia consumata freddamente.

Per dimostrare la sua tesi, Seneca afferma che l'ira appartiene spesso ai guerrieri che si fanno trascinare dalla collera contro i nemici. Utilizzando l'esempio della guerra, il filosofo latino confonde tra una passione privata (l'ira) e un comportamento pubblico (la guerra). In effetti, in questo caso, Seneca non utilizza il termine *ultio* o *poena*, bensì *vindicta*, che allude ad un riferimento giuridico. Infatti la *vindicta* era anche il bastone simbolicamente utilizzato nella cerimonia giuridica romana, con cui davanti al magistrato il creditore toccava il debitore, chiedendogli di saldare il debito. È facile allora, per Seneca, dimostrare che in guerra l'ira è controproducente, perché, per affrontare il nemico, occorre la freddezza necessaria per valutare tatticamente le azioni. Ma ciò succede frequentemente perché il nemico che si combatte è un estraneo, a meno che non attenti alle nostre dimore. In questo ultimo caso lo sforzo teso alla difesa si raddoppia proprio grazie all'ira. Così accade a Ulisse che la controlla a lungo ma poi la fa esplodere rabbiosamente contro i Proci. Ciò non dimostra che l'ira è volontaria, come suppone Seneca, ma semplicemente che la si può governare. Ulisse è spinto dall'ira suscitata per avere subito un'ingiustizia, ma la imbriglia con l'astuzia altrimenti sarebbe potuto soccombere. Se fosse stata sufficiente la forza, l'avrebbe utilizzata immediatamente. Correttamente per Aristotele l'ira non è espunta dalla ragione ma *temperata* dalla prudenza. Semmai la vendetta non è lo strumento che si utilizza in guerra, ma ne potrebbe essere la causa, come avviene per la guerra di Troia. Tuttavia raramente nelle guerre già complesse come quelle al tempo di Seneca si va in guerra per vendetta.

Invece si può concordare con il filosofo romano quando dice che l'ira si collega al desiderio di vendetta, ma, nel contempo, ne è anche il suo ostacolo, appunto perché un eccesso d'ira non permette di vendicarsi. L'eccesso di passione infatti non permette di canalizzare le forze verso un obiettivo prestabilito. Anche un difetto di passione, tuttavia, non permetterebbe mai a nessuno di trovare soddisfazione nella vendetta. La ragione, almeno nella visione senecana, infatti, mirerebbe sempre al perdono. Ma se vi fosse solo il perdono, come auspica Seneca, non ci sarebbe giustizia: infatti, appena subito un torto, perdoneremmo immediatamente.

Seneca vorrebbe anche che si possedesse il senso di giudizio e di obiettività di un giudice. Però il giudice non si arrabbia giacché non è stato toccato personalmente dall'offesa, così come un chirurgo non sente il dolore del paziente e può operarlo, agendo freddamente e razionalmente. Ma un padre, per esempio, non può comportarsi come un buon giudice, né può cadere negli eccessi d'ira, né nella mancanza d'ira, altrimenti il figlio sospetterebbe che il padre non abbia passioni nei suoi confronti, passioni anche positive come l'amore. Si può essere adirati con qualcuno senza necessariamente odiarlo. Anzi, ci si adira più facilmente proprio verso chi si ama, perché i sentimenti si collegano tra di loro. Dunque non è vero come sostiene Seneca che «nessuno si adira con chi si ha in cura» (Seneca 1998, Libro I, 15).

Si potrebbe anche sostenere che la ragione come organo legislativo non esiste, ma che rappresenta solo uno strumento regolativo; esistono piuttosto passioni contrastanti che scontrandosi producono una direzione. Ho detto che la ragione del giudice o del medico può essere fredda e obiettiva perché agisce nei confronti di un problema ma non è coinvolta personalmente contro o verso una persona. Il giudice è dunque sempre un terzo rispetto ai due contendenti, come il medico è il terzo tra il paziente e la sua malattia. Pertanto la loro



ragione, almeno in questo caso specifico, è *disinteressata*, priva letteralmente di inter-esse e di passioni.

Seneca afferma che l'ira è un moto volontario dell'animo, ma aggiunge che anche i bambini ne sono affetti. Inoltre l'ira è "uno slancio aggressivo" che però non si dà mai senza "il consenso della mente". Ma allora i bambini subiscono l'ira o la vogliono? L'ira elude il filtro razionale o è volontaria?

A me pare che l'ira sembra essere più una reazione – istintiva, pulsionale interna all'organismo – rispetto ad un avvenimento esterno. Pertanto, solo in seconda istanza ci può essere la *consapevolezza* di doversi vendicare del torto subito. La vendetta è un fenomeno secondario dell'ira: è una reazione, una rivincita. Si ha dunque un'azione esterna che colpisce i nostri sensi e provoca una reazione fisica data da un eccesso di adrenalina (ira), come nel caso della paura, e si accompagna a un meccanismo di reazione: desiderio di vendetta o di fuga. È probabile che l'ira sia associata alla paura o ne sia una conseguenza. Immaginiamo qualcuno che passeggi nel buio e improvvisamente sia assalito. Si innescherà nell'organismo un forte sentimento di paura. Immediatamente però, in base al riconoscimento dell'oggetto, potremmo scegliere di canalizzare tutta questa energia verso l'oggetto stesso, reagendo all'attacco con aggressività e violenza o decidendo di fuggire. La vendetta (non l'ira) è pertanto un fenomeno consapevole che può accompagnarsi con la volontà. Ulisse, una volta intrappolato e persi molti dei suoi compagni, si vendica volontariamente, controllando la sua rabbia e accecando Polifemo. Un guerriero come Ulisse ha imparato, grazie all'addestramento, a controllare la paura e a reagire con coraggio e con astuzia in vista di un fine (nel caso di Ulisse, la vendetta).

Seneca non vuole riconoscere le passioni, come se esse fossero qualcosa appartenente all'animalità e non all'uomo. Ma anche quello che Seneca chiama ragione o mente non è altro che l'abitudine del corpo alle reazioni chimiche del corpo stesso. Non si può affermare che l'ira non è una passione e che invece sia un vizio della mente o della ragione perché apparirebbe come un gesto volontario. Seneca confonde volutamente l'ira con la vendetta. Non è infatti l'ira, come ho detto, che è volontaria ma la vendetta. Achille reagisce con rabbia alla notizia della morte di Patroclo. Al dolore della perdita dell'amico, organizza *successivamente* e *volontariamente* la vendetta. Achille *decide* di andare verso il campo nemico, ma, nel momento in cui vede Ettore, potrebbe sentire la paura o di nuovo l'ira che monta e ucciderlo. Pertanto, l'ira è una passione che può scontrarsi con altre passioni o che può essere controllata dall'abitudine e dalla ragione per ripristinare un torto subito (vendetta o giustizia).

La vendetta, effetto primario dell'ira, di per sé vorrebbe soddisfarsi subito. Ma spesso il nemico è già fuggito; ha attaccato vigliaccamente e si è allontanato. Allora la volontà (mossa dal ricordo di un dolore subito) mantiene viva la memoria dell'ingiustizia, e la vendetta può soddisfarsi se ritrova l'oggetto offendente. La vendetta è una reazione ad un'offesa o ad un torto subito. Su tale reazione si basa il senso di giustizia. La giustizia è nata dal desiderio di vendetta, altrimenti non si darebbe in nessuna cultura. Invece vi è un senso naturale di giustizia, che è in primo luogo desiderio di vendetta. Per questa ragione le tribù primitive e le civiltà antiche hanno sviluppato soprattutto una sorta di diritto penale.

La giustizia è la reazione vendicativa misurata all'offesa ricevuta. La vendetta, invece, proprio perché sorge da una passione, tende a debordare e a essere smisurata (*hybris*). La reazione vendicativa esige sempre di valutare il dovuto più del ricevuto. Anche questo però non è privo di giustizia, perché chi ha danneggiato, lo ha fatto ingannando, cogliendo alla sprovvista e lasciando in uno stato di agitazione e di angoscia che perdura nel tempo, che la vittima subisce e non ha voluto. Chi si vendica di un torto subito, dovrebbe essere ripagato con gli interessi. Non sempre si può essere magnanimi come Ulisse, che acceca Polifemo, anche se lui stesso non era stato accecato, senza ammazzarlo. Tuttavia, egli aveva perso gli amici ed era stato costretto per lunghi giorni a vivere nella paura di essere divorato.



La giustizia del giudice, della terzietà, in un certo punto della storia occidentale, si afferma probabilmente perché i re e i principi temono il disordine, la sedizione e la rivolta. Perciò il giudice, che è un terzo relativamente a due contendenti, non lo è mai rispetto al potere, anzi è in definitiva un organo di potere. Seneca non a caso è il consulente degli imperatori: prima di Caligola e poi di Nerone. Di fronte alla loro tracotanza, Seneca si appella ad un giudizio terzo: la loro ragione, nella vana speranza che almeno essa sia un giudice imparziale.

Anche i Greci si rappresentavano la giustizia come risposta misurata e temperata; gli Egizi misuravano la giustizia con la bilancia; gli ebrei sostenevano che ad un occhio occorresse richiedere un altro occhio; e i Romani avevano la *lex talionis*. La legge dei re e degli imperatori interviene con magnanimità ma anche con inflessibilità per non permettere la vendetta privata, che minaccerebbe il loro potere. Tuttavia essi non ricercano la giustizia ma l'obbedienza.

Se la vendetta non trova sfogo e si ripiega su se stessa, come suggerisce Nietzsche, abbiamo il *risentimento*. Il ri-sentito è colui che non è riuscito nel corso della sua vita a reagire, e, minacciato dalla sua paura, ha creduto che la colpa di tutte le esperienze negative e dolorose fosse sua. Il risentito ha rivolto l'ira contro se stesso. Il risentito è un sensibilizzato al fenomeno della paura, ma tutto gli fa paura. Il crudele, invece, ha rimosso le sue paure, non le riconosce e allora le fa vivere all'altro come in uno specchio. Il crudele gode della paura altrui per non riconoscere la propria. Se il risentito è un masochista, il crudele è un sadico. E tuttavia l'abitudine al dolore ha condotto il risentito e il crudele ad esercitare una violenza senza ira, cioè in definitiva una violenza senza giustizia. Pertanto l'educazione, diversamente da quello che suppone il filosofo latino, non può domare completamente le passioni; anzi, una passione non vissuta bene può causare una personalità distorta appunto come accade all'iracondo con l'ira, al timido con la paura. In effetti Seneca stesso sostiene che "un'educazione molle e permissiva può creare individui iracondi", ma anche che un'educazione troppo rigida può causare frustrazione e risentimento.

L'uomo, insomma, possiede l'ira, e diventa impossibile estirparla: e se non debitamente canalizzata, si crea il risentimento. È quello che è successo al cristianesimo il quale ha concesso tutta l'ira (la vendetta, la giustizia) a Dio. Il cristianesimo non si libera dell'ira (dal mio punto di vista, come ho provato a mostrare, non ci si può liberare da una passione), ma la accumula sempre di più. Anzi, come rileva Nietzsche, il cristianesimo è attraversato da un colossale istinto di vendetta che però, non colpendo gli uomini e sperando nella giustizia divina eterna, blocca le passioni e avvelena l'uomo stesso, intossicandolo. Anziché maledire il proprio Dio che lo ha condannato al Male, il cristiano risponde che la sua sofferenza è la conseguenza di una colpa commessa, e così si autopunisce, nella speranza di ripagare il debito nei confronti di Dio e raggiungere la felicità eterna. Il torto e il diritto sono misurati, almeno in Occidente, in termini di compenso così come avviene tra debitore e creditore. "Pagare il debito con la giustizia" significa che per delitti non troppo gravi si possa ricorrere ad un arbitrato in cui l'altro potrebbe accettare del denaro o dei beni come equivalenza del danno subito.

Come fa notare Ian Miller², i piatti della bilancia che simboleggiano la giustizia nella nostra società (ma già presenti nell'antico Egitto) misurano le equivalenze dei beni da mettere sul piatto come restituzione e indennizzo di un torto. Probabilmente ciò è accaduto perché si è sviluppata nella cultura mediterranea una società commerciale e agricola in cui il danno maggiore era collegato alla perdita dei beni che assicuravano la sopravvivenza. Ciò sembrerebbe confermare le analisi di Nietzsche, che nella *Genealogia della morale* approfondisce le relazioni esistenti, nella nostra cultura, tra debitore-creditore, torto-diritto,

² Miller 2008.



uomo-Dio. Nell'ordine: morale, giustizia, religione. Il senso della giustizia nasce da questo: che tutto debba essere ripagato. Secondo Nietzsche il sentimento di giustizia è stato avviato «dal rapporto contrattuale tra debitore e creditore che è tanto antico quanto l'esistenza di soggetti di diritto» (Nietzsche 2004, p. 51). Attendendo la giustizia finale e ritardando la richiesta di giustizia, l'ira si è ripiegata lentamente nel soggetto, producendo una violenza particolare, individualizzata, parcellizzata, ancora più grave di quella immediata e naturale.

È stato René Girard a studiare maggiormente le relazioni esistenti tra rito, mito, sacrificio, violenza. Il problema maggiore per le culture antiche e primitive sarebbe «l'escalation della vendetta» (Girard 2000, p. 46.).³ Invece il cristianesimo avrebbe volutamente interrotto il meccanismo vittimario del capro espiatorio tipico delle culture pagane e primitive, le quali non avrebbero conosciuto il messaggio evangelico che consiglia, da un lato, di riconoscere l'ingiustizia più grande, quella del sacrificio di Dio, perché essa purificherà e giustificherà tutti i mali che siamo costretti a sopportare su questa terra, dall'altro la giustizia più grande perché saremo salvi nella fede interrompendo definitivamente il circuito della vendetta. La domanda del salmista nel Libro dei Salmi (Salmo 72), che si chiede per quale motivo gli empi, i cattivi, i violenti vivano felicemente mentre i buoni, gli onesti e i giusti debbano soffrire e morire presto, trova risposta nella giustificazione della fede e nell'attesa della giustizia divina. *La giustizia si trova nella fede*. Come sostiene Paolo nelle *Lettere ai Romani*, «il giusto vivrà mediante la fede». Coloro che si pongono fuori della fede scateneranno «l'ira di Dio», «meritano la morte». «Non fate giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina. Sta infatti scritto: a me la vendetta, sono io che ricambierò, dice il Signore» (Paolo 2009, 12, 17). La vendetta è un'azione giusta, così importante che deve essere lasciata solo a Dio. La legge è degli uomini, ma la giustizia è divina. Paolo insiste sulla distinzione tra legge legale e legge del cuore, giustizia umana e giustizia divina. L'uomo deve rispettare la legge, obbedire, trattenere l'ira, amare il prossimo e attendere la giustizia divina, attendere «la rivelazione della giustizia di Dio indipendentemente dalla legge» (Paolo 2009, 3, 4). La vendetta è ritardata e procrastinata indefinitamente, anzi la vendetta viene disinnescata in quanto «tutti sono colpevoli» (Paolo 2009, 3, 9-20). Ciò crea secondo Nietzsche il risentimento. Non ricorrendo subito alla vendetta, non esigendo immediatamente giustizia, la coscienza si trasforma, per il filosofo tedesco, in cattiva coscienza. La violenza, anziché liberarsi all'esterno, si interiorizza, ammalando il corpo e l'anima. È la nascita del cristianesimo. Paolo critica esplicitamente i pagani e gli stessi ebrei i quali praticavano sacrifici animali, il capro espiatorio, la circoncisione per ingraziarsi *immediatamente* Dio o trovare una riappacificazione all'interno del gruppo. Per Paolo invece vi deve essere «una sospensione della vendetta» (Sloterdijk 2007, p. 96), ma questa sospensione non cancella la violenza e la frustrazione di una giustizia ritardata. Tale comportamento è descritto da Freud nei termini della rimozione. Ma il rimosso torna ed esplose nella nevrosi e nella psicosi. Insomma il cristianesimo si caratterizza per la sua dimensione «contro naturale». Si capisce perché al suo annuncio gentile «dell'amore per i nemici, del perdono, della rinuncia alla vendetta» (Sloterdijk 2007, p. 119) è esploso

con la sua furiosa escatologia... Con la cristianizzazione dell'ira di Dio viene istituita a tutti gli effetti una banca trascendentale dove deporre impulsi timotici umani rinviati e progetti differiti di vendetta. (Sloterdijk 2007, p. 119)

Inoltre, il cristianesimo ci ha convinti che siamo liberi di scegliere. Avendo il libero arbitrio, possiamo scegliere il bene o il male. Ci dice anche che si può giudicare una persona per la sua

³ Sul rapporto tra Nietzsche e Girard rimando al mio S. Berni (2009), *Epigoni di Nietzsche. Sei modelli del Novecento*, Pagnini, Firenze.



colpa a condizione che sia libera e consapevole. Così, il delinquente opererebbe consapevolmente, scientemente, perché avrebbe scelto il male anziché il bene, e il giudice, braccio secolare della giustizia divina, deciderebbe di giudicarlo, non tanto per l'azione nefasta, infliggendogli una pena, ma per la sua colpa interiore: quella di avere scelto erroneamente il male. Da un lato un'idea di giustizia divina priva gli individui della legittimità della giustizia terrena, dall'altro tale idea sacralizza il giudice e lo rende unico rappresentante del diritto: idolatria e feticismo del potere. La violenza divina sacralizza la giustizia terrena incarnandosi nella legge, la quale prima di tutto giudica le *intenzioni*.

Eppure, un atto violento come per esempio l'omicidio, è da sempre considerato, anche dalla giustizia mitica dell'uomo primitivo, reprobato, perché offende, oltre a Dio, il sentimento d'amore dei familiari e della comunità cui appartiene la vittima.

Alla visione cristiana si è opposta (apparentemente) la visione positivista e marxista di derivazione illuministica, per la quale gli individui non sono mai liberi di scegliere, sono condizionati da eventi esterni o da tare biologiche; perciò, concludono i positivisti, i criminali non sono pienamente consapevoli del loro agire. Pertanto, si deduce ancora, non si possono condannare, ma tutt'al più *curare*. Di fronte all'occorrenza di un'azione malvagia se ne conclude o che siano malati di mente, e vanno guariti con medicine o terapie psichiatriche, o abbiano avuto un'infanzia difficile e quindi rieducati.

Il pensiero moderno non sembra in grado di uscire da queste due concezioni criminologiche. Sia i cristiani sia gli scienziati positivisti (la cui mentalità discende essa stessa dal pensiero cristiano) pensano che una pena vada comminata solo in base alla natura della *causa*; quindi, che sia compito della società *rieducare* il reo. Siamo di fronte ad una vera e propria concezione cristiana della *metanoia*, secondo la quale si deve modificare e migliorare la personalità dell'individuo considerato *deviante*. In entrambe le concezioni si tende a *perdonare*. L'atto di amore insito nel perdono è in primo luogo un atto di procrastinazione. Nel primo caso perché sarà la giustizia divina, in ultima analisi, a vendicare, nel secondo, perché attraverso la *giustificazione* vi sarà anche assoluzione.

Ma dalla eventuale constatazione che ci possa essere una coscienza in grado di scegliere, non discende necessariamente che si possa rieducare. Che cosa si rieduca, infatti, se il reo ha deciso consapevolmente di delinquere?

Così, dalla posizione opposta che un individuo possa essere considerato non libero ma determinato dagli eventi esterni o da eventi patogeni interni, non discende necessariamente che si possa rieducarlo o addirittura che non si possa infliggergli una pena. Infatti, come si fa a rieducare un individuo che è stato condizionato pesantemente da eventi traumatici nel corso della sua vita?

Inoltre, che cosa ha a che fare il libero arbitrio con il sentimento di giustizia? Perché la giustizia dovrebbe intervenire in base ad un presunto richiamo alla libertà individuale? Nella visione cristiana, cattolica e protestante, secolarizzata da Kant, la libertà coincide con la legge e con la volontà del soggetto: in una parola con la sua coscienza. Si crede al libero arbitrio per potere giudicare l'individuo, indicare la responsabilità del soggetto. Si costruisce sopra ai suoi appetiti un'idea di coscienza per poterlo addomesticare meglio, ma, come sottolinea ancora una volta Nietzsche, tale coscienza si trasforma lentamente in "cattiva coscienza" dato che ritardare indefinitamente l'appagamento della 'sete' di giustizia alla fine dei giorni, conduce *subito* al risentimento.

Ritengo invece, *spinozianamente*, che il problema della libertà (inteso cristianamente) sia uno pseudoproblema, che l'individuo non abbia una coscienza morale, non sia in grado cioè di decidere tra il bene e il male; sia determinato dagli eventi, condizionato dall'ambiente sociale, spinto dalla sua corporeità geneticamente inscritta. Possiamo pensare che questo individuo non sia rieducabile; tuttavia deve essere giudicato e punito.



Innanzitutto perché il gruppo sociale interviene sull'azione e non sull'intenzione. La punizione potrebbe servire come deterrente contro coloro che volessero delinquere. In secondo luogo la punizione soddisfa principalmente la vittima e la sua onorabilità e serve come rinforzo positivo nei confronti degli innocenti. In terzo luogo, se il colpevole, ipoteticamente, avesse una coscienza, accetterebbe di buon grado di essere punito riconoscendo il male (come sostiene coerentemente Hegel). Infine, anche se il colpevole non avesse una coscienza, la punizione non servirebbe tanto alla società per emendare il suo senso di colpa quanto a difenderla e garantire la sicurezza e la pace sociale.

Nei due casi – sia che il colpevole abbia il libero arbitrio sia che sia stato condizionato dalla società in cui vive – difficilmente la rieducazione avrebbe effetto, perché, se ha scelto il male, lo sceglierà di nuovo, mentre se è stato condizionato dalla società e dagli eventi, occorrerebbe resettare la sua esperienza e cambiare la società.

Il tentativo di rieducazione (che fallisce quasi sempre) serve solo alla società per autodefinirsi 'buona' e per colpevolizzare ancora di più il criminale. Certamente le opportunità si possono dare soprattutto a coloro i quali devono essere reinseriti. Non per ideologia o teoria filosofica ma per sano pragmatismo. È chiaro che una volta scontata la pena, il reo deve pur sopravvivere ed è ovvio che occorre aiutarlo a trovare un lavoro e una collocazione sociale. Lasciarlo libero con la speranza di averlo rieducato è un'azione ingenua, pericolosa e anche ingiusta. È ovvio infatti che il colpevole, una volta scontata la sua pena, sia immesso nella società con la speranza che non commetta più un crimine, ma, non avendo possibilità di sopravvivere, torna spesso a compiere un reato. Se il reo ha una fonte di guadagno sicura forse è conveniente per lui lavorare piuttosto che essere un criminale professionista. Ma sperare che la sua coscienza abbia imparato la lezione e che possa essere rieducato con una vita condotta in carcere è mera ideologia cristiana.

Il giudice pertanto non dovrebbe giudicare in base ai criteri di responsabilità, coscienza, libero arbitrio, ma valutare per ristabilire il dovuto alla vittima. Si è inconsapevolmente consolidata l'idea che la vittima in quanto vittima sia debole. Questo presuppone una logica evoluzionistica: si simpatizza per il colpevole che per natura appare superiore alla vittima. Tuttavia non dobbiamo dimenticare che ciò accade perché non si permette alla vittima di potersi vendicare e di avere la rivincita. Il giudice quindi deve tener presente l'atteggiamento della vittima e dei suoi familiari che *concedono* al giudice l'opportunità di ristabilire la giustizia. Il giudice non è tenuto pertanto a utilizzare una schiera di scienziati, preti o stregoni per capire la personalità del colpevole, il suo stato d'animo in quel momento, se sia pazzo o abbia personalità disturbata, ma semplicemente misurare il danno procurato e *con-dannarlo*, cioè restituirgli lo *stesso* danno. Certamente ci possono essere attenuanti o aggravanti, ma non si può decidere sulla personalità del colpevole. Il giudice non è uno psicologo e non deve essere sostituito da psicologi. Né svolge il ruolo del prete: deve solo riparare a un *errore*. La volontà tuttavia non presuppone la responsabilità o la coscienza. Chi decide volontariamente di violentare una donna, non è libero, perché è stato spinto da una forte passione sessuale; non si sente in colpa, perché considera le donne inferiori; non è responsabile, perché vive in una società maschilista, misogina e pornografica. Per tutte queste cause, se il giudice decidesse sulla base della (non) coscienza del reo, dovrebbe ammettere che il gesto è stato volontario ma non libero e dovrebbe assolverlo. Al contempo, se credesse che il violentatore ha invece una coscienza libera potrebbe condannarlo ma non rieducarlo. Che cosa rieduca, infatti, se lo stupratore ha scelto di delinquere? In ogni caso la rieducazione fallirebbe, sia che la sua personalità è stata strutturata in un certo modo dall'ambiente, sia che abbia potuto scegliere liberamente. Allora a che serve il giudice? Il bisogno del giudice risponde in realtà non ad un'esigenza di neutrale obiettività e terzietà di ascendenza divina per correggere il colpevole reinserendolo nella norma, ma per soddisfare il naturale senso di rivincita, di giustizia e di



vendetta della vittima che vuole la sua riparazione. Se non si consente di vendicarsi, almeno si punisca. Il giudice poi non abita fuori dalla società, e anche lui vivrà in una società maschilista, e forse lui stesso troverebbe molte attenuanti nel colpevole. Ma si deve guardare all'azione erronea e si deve guardarla dal *punto di vista della vittima*. Alcune teorie sospettano che il giudice sia nato storicamente per difendere il potere e per normalizzare i comportamenti delle persone, in modo da renderle favorevoli e consensuali al potere stesso. Questo sospetto si rafforza se il giudice non giudica dal punto di vista della vittima ma dal punto di vista del colpevole occupandosi della sua personalità. Egli vuole che confessi la sua colpa, che la riconosca, per punirlo meglio. Non si vuole condannarlo, ma convincerlo o guarirlo. Si vuole salvare la sua anima. Ma che ha a che fare un giudizio con la personalità di un imputato? Si deve giudicare la sua azione e non la sua vita. Cristianamente si presume che l'errore sorga da una personalità non giusta, cioè non morale. Con questo si vuole così raddrizzare un torto volendo normalizzare. Si pone il problema su un piano etico-morale quando non è che un problema di risarcimento e di riparazione. Si crede a torto che il senso di giustizia sia una prerogativa esclusiva della nostra cultura, mentre le altre culture avrebbero sviluppato solo un senso animale di vendetta. In realtà il sentimento di giustizia è sentimento naturale che pretende un immediato risarcimento del danno subito. Il cristianesimo invece ha sublimato l'idea di giustizia trasformandola in un feticcio.

Vi è una moralità nel sentimento di giustizia ma in senso lato, posto che per moralità si intendano i costumi, la tradizione, la cultura. Il giudice interviene per interrompere il circuito vendicatorio non grazie al cristianesimo, come presume Girard, ma per convenienza, e a patto di risarcire sufficientemente la vittima, che altrimenti potrebbe vendicarsi da sé. Per tutti è infatti più conveniente, sotto il profilo psico-economico, che intervenga il giudice: lui lavora, la vittima è risarcita senza dover reinvestire energie per combattere e vendicarsi del colpevole, e quest'ultimo incorrerà in sanzioni meno cruente di una vendetta. Tuttavia, se si abbassa troppo la soglia della pena, si rischia la sfiducia della giustizia, del sistema penale.

Perciò, la punizione va inflitta non per rieducare, ma per raddrizzare un *torto* subito. Di solito il giudice interviene tra due individui. Un problema si pone quando vi sono reati contro lo Stato o l'ambiente. Apparentemente non c'è nessuno che potrebbe reclamare la giusta vendetta, se non lo Stato stesso, che è benevolo contro tali trasgressioni. Se io distruggo un'opera d'arte di un museo, o devasto o incendio una pineta, non trovo nessuno che individualmente richieda i danni. Tuttavia, colpendo un oggetto di particolare interesse storico o naturale, colpisco la società intera: con un'azione riprovevole, danneggio non solo un individuo ma molti individui. Si potrebbe parlare di tradimento. Il traditore, infatti, non colpisce con la sua azione una persona, come si suppone erroneamente in un rapporto affettivo: l'affetto, infatti, non può essere collegato a una *promessa* (la quale ha natura razionale) che si possa mantenere durevolmente. Si deve parlare di tradimento quando si tradisce la propria comunità. Qui il problema non è, almeno inizialmente, religioso, né è importante lo Stato: non si è firmato nessun accordo con lo Stato, non si deve difendere lo Stato, la patria, la nazione, la comunità religiosa, si deve difendere invece la comunità dal pericolo che un individuo la possa minacciare e minacciandola metta a rischio la mia vita. Da sempre gli individui maschi, che cacciavano, dovevano fidarsi del compagno. Il problema è antropologico. Io ho interesse affinché, chi costruisce una casa, una strada, lo faccia bene, altrimenti egli mette in pericolo la mia vita. Chi deliberatamente costruisce una casa sulla sabbia o distrugge un'intera foresta, rendendo l'aria irrespirabile, commette il reato più grave perché lo commette contro molti individui e tutti potrebbero vendicarsi contro di lui. Questo è ciò che io chiamo il tradimento. E non consiste tanto nel rompere il patto sociale, o giurare il falso, quanto nel mettere a repentaglio la vita di altri. Non interessano le sue intenzioni, se è un piromane, un malato, un soggetto psicologicamente labile. Ogni azione che danneggia



qualcuno è di per sé patologica, perché ha rotto il patto implicito basato sulla *fiducia*. Un poliziotto che si vende alla mafia, un medico che salta i turni, un politico corrotto sono traditori non rispetto ad una morale o una promessa non mantenuta, ma perché mettono in pericolo la vita degli altri consociati. Il tradimento, da sempre è (e dovrebbe essere) considerato il reato più grave, tanto che a ragione Dante situa i traditori nel punto più profondo dell'inferno.

La giustizia non può essere disinteressata, quello che è disinteressato è la ragione fredda, calcolatrice, o trascendentale, ma non la giustizia. La giustizia è un *sentimento* (se non fosse un sentimento perché i familiari e gli amici si sentirebbero essi stessi offesi?) che proviene dall'attrito prodotto tra le passioni e la ragione stessa. In termini kantiani, dovrebbe piuttosto appartenere alla critica del *giudizio*: la giustizia non appartiene alla critica della ragion pratica, come supponeva Kant, semmai, al limite, ha a che fare col *sublime*. La giustizia è un sentimento grandioso, ma soggettivo e interessato, che nasce da un desiderio piacevole (quando è appagato) o spiacevole. Tale sentimento si lega a un giudizio critico, estetico, perché il soggetto ricerca nella giustizia, una simmetria, un equilibrio perduto. È "un giudizio riflettente" perché "sa cogliere nel particolare l'universale". Siamo infatti di fronte a casi particolari legati ad eventi quotidiani e «ci vuole del giudizio per valutare giustamente i casi concreti» (Gadamer 1997, p. 63). La ricerca della giustizia si dispone così come in una tragedia. Non a caso la maggior parte delle tragedie greche ha al centro dei suoi interessi il problema della giustizia. La giustizia è lo scontro tra il desiderio naturale di vendetta personale e il pensiero razionale. Quest'ultimo ricerca un giudice, un terzo, riconosciuto dal danneggiato e dal reo. L'apparato della giustizia con la sua forza è in grado di giudicare ma anche di bloccare la vendetta dei familiari delle vittime e infine le ritorsioni dei familiari del colpevole. Infatti, i parenti delle vittime tenderebbero a vendicarsi anche su persone innocenti appartenenti alla comunità dell'accusato. Questo può creare una spirale di vendetta: la faida. La faida consiste nell'uccidere chi non è direttamente responsabile delle azioni del reo. Se, chi si vendica, non può perseguire il colpevole, allora colpisce indistintamente i suoi familiari. Se non posso ottenere giustizia, posso almeno infliggere un dolore pari al mio. Di qui si potrebbe innescare la spirale vendicataria. Pertanto il giudice svolge un ruolo attivo e importante, ma non carichiamolo di responsabilità religiose o scientifiche che non possiede.

Anche l'idea che la pena possa servire come rieducazione, oltre per il singolo, per l'intera comunità, è infetta da forme ideologiche. Infatti, la pena non serve come esempio o deterrente per coloro che si comportano rettamente. Non può convincere neanche coloro che si comportano male, sia che essi abbiano liberamente scelto di delinquere, sia se costretti dall'ambiente. Infatti, i primi avranno valutato i rischi e avranno scelto in conformità a una loro convinzione; i secondi, spinti da una necessità, non potranno che agire come hanno agito.

L'unico deterrente della pena è dato dalla *paura* di perdere la libertà o di rischiare una punizione esemplare. La paura, infatti, distoglie e convince alcuni a non delinquere, ma coloro che invece delinquono, e si espongono ad una paura maggiore come quella di affrontare una persona per ucciderla, violentarla o derubarla, non possono certamente convincersi a non agire in vista di una paura possibile che potrebbe sopraggiungere nel futuro. I fatti dimostrano che la paura come deterrente non funziona per rieducare e per arginare i fenomeni delinquenziali. Ciò non significa che non si debba punire. Non si punisce in vista di un fine etico, ma semplicemente per *riparare* (a) un torto. La riparazione non può ripristinare il passato; può tuttavia lenire il dolore della vittima. Osserviamo gli animali più evoluti: una scimmia, un leone, ma anche un cane o un gatto. Se sono stati offesi prima o poi si vendicheranno. Qualche volta passano anche giorni o mesi, ma l'animale ricorda l'affronto subito.



Diversamente da ciò che credeva Seneca e successivamente tutta la cultura occidentale cristiana, la vendetta è un fenomeno naturale ed è solo a partire da questo che si innesta il sentimento di giustizia.

BIBLIOGRAFIA

- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Parigi: Editions Gallimard.
- Gadamer, H. (1997). *Verità e metodo*. (trad. it. di R. Dottori). Milano: Bompiani. [1960]
- Girard, R. (2000). *La violenza e il sacro*. (trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl). Milano: Adelphi. [1972]
- Mathieu, V. (1980). *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*. Milano: Rusconi.
- Miller, I. (2008). *Occhio per occhio*. (trad. it. di M. Scorsone). Torino: Utet. [2006]
- Nietzsche, F. (2004). *Genealogia della morale*. (trad. it. di F. Masini). Milano: Adelphi. [1887]
- Paolo (2009). Lettera ai Romani. In G. Virgini (a cura di), *Il nuovo testamento*. Roma: Paoline Editoriale Libri.
- Seneca (1998). *L'ira*. (trad. it. di C. Ricci). Milano: Rizzoli. [41 d.C.]
- Sloterdijck, P. (2007). *Ira e tempo*. (trad. it. di F. Pelloni). Roma: Meltemi. [2006]