



TEMI

Quale Giustizia Per La Pace

Luciano
Eusebi

Il "perdono va contro l'istinto spontaneo di ripagare il male col male": "nella misura in cui si affermano un'etica e una cultura del perdono, si può anche sperare in una "politica del perdono" espressa in atteggiamenti sociali e in *istituti giuridici* nei quali la stessa giustizia assuma un volto più umano".

Sono parole contenute nel messaggio del papa Giovanni Paolo II per la giornata della pace 2002. Vi si esprime una presa di distanze molto netta dalla concezione del ripagare il male col male come logica di giustizia: il rispondere col male al male è qualificato un *istinto*, mentre si dichiara che una giustizia dal volto umano è chiamata, piuttosto, a trarre ispirazione da un'etica e da una cultura del perdono; conseguentemente viene asserita, e insieme auspicata, la capacità del riferimento al perdono di tradursi in istituti giuridici. Un'affermazione, questa, d'importanza capitale, perché supera la prospettiva classica orientata a confinare il rilievo del perdono entro l'ambito dei rapporti privati.

Purtroppo la nostra cultura della giustizia non si muove in questo senso.

1. Secondo una prospettiva assai radicata, tipica del mondo occidentale, l'approccio con l'*altro* dev'essere *giusto*: di una giustizia, però, che è quella della bilancia o, in termini più tecnici, la c.d. giustizia *commutativa*. Altro, dunque, dall'*unicuique suum*, cioè da un'idea di giustizia che, invece di radicarsi su una nozione formale di reciprocità, cerchi di realizzare quanto corrisponda, nei diversi contesti, alla dignità di ciascuno dei soggetti coinvolti.

Quest'ultima nozione di giustizia emerge nelle dichiarazioni sui diritti umani come pure nei testi costituzionali, non senza alcuni profili riconducibili allo *ius gentium* del diritto romano. La prima caratterizza invece gran parte delle norme giuridiche *positive*, di ambito civile o penale, come pure la vita economica e quella politica, le relazioni fra gli Stati, la stessa ordinarietà, soprattutto, dei rapporti interpersonali.

Se l'approccio con l'*altro* dev'essere *giusto*, esso comporta una pre-*via valutazione* dell'altro, vale a dire un *giudizio* su di lui. Secondo una sorta di eugenetica giuridica, all'inizio di ogni relazione intersoggettiva vi sarebbe, pertanto, un *giudizio* sull'altro: un giudizio il quale, se si risolve in senso negativo, rende l'altro un avversario, un *nemico*, comunque un soggetto *estraneo* nei cui confronti potrei *giustamente* rapportarmi secondo quella stessa negatività che io abbia ravvisato in lui.

È *giusto*, in quest'ottica, che colui il quale abbia fatto del male riceva del male; e che solo colui il quale abbia fatto del bene- *mi* abbia fatto del bene- riceva del bene (far del bene *gratuitamente* è inteso, al più, come un gesto di rilievo etico, meritevole da parte del beneficiario di una reciprocità secondo il bene: ma nulla avrebbe a che fare con la giustizia).

Poiché tuttavia viene prima dell'instaurarsi di una relazione, simile giudizio oggettivizza inevitabilmente, in misura più o meno radicale, la posizione dell'*altro*, che viene valutato solo per alcuni profili del suo essere. In qualche modo, di conseguenza, il giudizio ha sempre per contenuto l'interrogativo se ciò che io percepisco nell'altro costituisca un bene o un male *per me*.

Sebbene, in altre parole, ogni giudizio asserisca di cogliere l'altrui merito o l'altrui colpevolezza e proprio su questo fondi la sua legittimazione, il giudicare rappresenta una chiave di accesso assai riduttiva all'altrui vissuto morale, e dunque ampiamente fittizia: ne costituiscono riprova i sistemi penali moderni, che intendono attuare il rispetto del principio di colpevolezza ma, onde *inchiodare* l'imputato alla sua colpevolezza, la formalizzano in parametri molto circoscritti, escludendo- si consideri per l'Italia l'art. 220, secondo comma, c.p.p.- il confronto con la personalità, intesa nel suo insieme, del giudicando (è il profilo di responsabilità *oggettiva* per così dire *latente* nel diritto penale).

La massima davvero praticata rischia di essere: è *giusto* che colui il quale *rappresenti per me* (e *secondo me*) un male riceva del male; è *giusto* che colui il quale *rappresenti per me* (e *secondo me*) un bene riceva del bene.

Ma il fatto è che nessuno risulta estraneo al male; e che ciascuno può costituire, in molteplici situazioni, un *limite* all'espansione dei bisogni materiali altrui.

Secondo il modello di giustizia sin qui preso in considerazione, dunque, l'*altro* è sempre un *nemico* almeno potenziale, candidato a subire un mio *giustificabile* atteggiamento retributivo consistente nel fare *il suo male*: per fermarlo, ostacolarlo, non consentirgli di sopravanzarmi o di limitare con le sue esigenze il soddisfacimento dei miei desideri (in una parola, nella sua accezione *debole*, la mia libertà).

Un tale concetto di giustizia *crea* il nemico; anzi, suppone che ciascuno *abbia bisogno* del nemico per affermare adeguatamente se stesso: se non riuscissi a identificare l'*altro*, attraverso quel modello di giustizia, come nemico, non potrei, infatti, agire per realizzare al meglio le mie potenzialità, in quanto troverei nell'altro un limite *non valicabile*. Ho bisogno di una giustificazione per infrangere quel limite: se l'altro non è definito come nemico, se non viene cioè giudicato secondo il male che,

in modo colpevole o anche innocente, egli rappresenta nei miei confronti, vale a dire in rapporto all'espansione di ciò che ritengo bene per me, *devo* accettare quel limite.

Del resto, anche ove non riscontrassi alcunché di male in un altro individuo, l'irreperibilità di un bene che egli abbia prodotto in mio favore mi autorizzerebbe a non avvertire *obblighi* nei suoi confronti. E perfino ove del bene me l'abbia invece procurato, l'obbligo *secondo giustizia* di agire *per il suo bene* non avrebbe rilievo dal punto di vista del diritto positivo, che vincola, di regola (salvi, se si vuole, i profili patrimoniali di pertinenza civilistica), a compensare il male, non a remunerare il bene.

2. In un simile meccanismo della giustizia, nonostante le apparenze, non c'è *un prima e un dopo* nel modo di manifestarsi del male: il male compiuto per così dire proditoriamente, secondo pura malvagità, e il male che - in quanto si contrappone al male - è *giusto* e diviene un bene.

È molto facile, infatti, legittimare in termini di ritorsione il male che si compie, dato che - già lo si accennava - non è arduo reperire nell'altro del male, essendo ciascuno in qualche misura artefice di male. Del resto, chi riteniamo abbia fatto il male lo ha spesso giustificato in cuor suo, pur sempre, come una ritorsione. E chi subisce un male ritenuto giusto da chi lo infligge non lo percepisce come giustizia, ma *solo* come un male: un male che spegnerà in lui il rimorso e la stessa coscienza del male compiuto (lo esprime con grande efficacia Dostoevskij nelle *Memorie da una casa di morti*) e fungerà, a sua volta, da avallo per la sua ritorsione.

Ci attendiamo che il male produca il bene: che la risposta *secondo il male* allo scandalo del male possa essere feconda. È questa l'idea sottesa al meccanismo corrente della giustizia. Le parole riferite alla guerra pronunciate dal papa nel messaggio *Urbi et Orbi* in occasione della Pasqua 2002 - "la guerra nulla risolve, arreca soltanto più sofferenza e morte, *né servono ritorsioni e rappresaglie*" - appaiono molto più lontane dal comune sentire di quanto a prima vista si potrebbe pensare.

Beninteso: il percorso di affrancamento dal male può essere difficile, impegnativo, se vogliamo sofferto. Ma altro è dire che un percorso pensato *secondo il bene* può essere faticoso, altro ritenere, come di solito accade, che fare quanto per l'autore del male costituisca (*debba* costituire) qualcosa *in sé* di negativo - dunque a sua volta un male - *produrrà il bene*, per chi lo applica e per la società.

3. Gli effetti della logica di giustizia sin qui tratteggiata investono molteplici settori cardine dei rapporti sociali e risultano assai più estesivi di quanto a prima vista potrebbe ritenersi.

a) L'espressione paradigmatica di tale logica s'identifica senza dubbio nel concetto corrente di giustizia *penale*: in forza di quest'ultimo l'idea di giustizia come reciprocità retributiva rivendica un accreditamento- una sorta di autoevidenza- che si fonda sulla facilità con cui l'autore di reati comuni è considerato espressione del male, fino a divenire il rappresentante- il *capro espiatorio*- di *tutto* il male. In modo più o meno surrettizio simile accreditamento della nozione dominante di giustizia viene speso, poi, ben al di là dell'ambito penalistico.

In esso si è soliti ritenere che più *dura* si configuri la ritorsione nei confronti delle condotte illecite (finalizzata a intimidire i consociati e a neutralizzare chi abbia trasgredito la legge), più efficiente risulterebbe la prevenzione: dimenticando che gli ordinamenti più solidi in termini preventivi sono quelli fondati non già sull'esercizio della *forza*, ma sulla capacità di mantenere elevata l'autorevolezza delle norme, vale a dire la loro capacità di aggregare - anche attraverso il carattere *dialogico* delle risposte sanzionatorie, inteso al recupero dei loro destinatari - l'adesione *per convincimento* dei cittadini, il loro *consenso*, ai precetti giuridici.

Ne deriva un'alternativa di fondo: fra l'immagine corrente della giustizia come luogo dello scontro, o della lite, ove il dialogo viene reciso radicalizzando attraverso ritorsioni legalmente sancite le fratture, più o meno profonde, che abbiano lacerato i rapporti intersoggettivi, e un'immagine alternativa della giustizia come *composizione* di simili fratture, come luogo, cioè, che senza negare il male commesso e senza illudere che l'inflizione di altro male sia idonea a sanarlo, consenta di lavorare *secondo il bene* su quel male e sui presupposti i quali lo abbiano agevolato (dunque, gettando per così dire un *ponte* sulle fratture - talora sugli *abissi* di male - che sappiamo scavare fra di noi).

b) La politica internazionale resta caratterizzata dal fatto che a presidio del proprio bene - del bene, quantomeno, di chi può far valere una posizione di forza - vengono ordinariamente attuate strategie in radice non disponibili a farsi carico, nel medesimo tempo, del bene *altrui*, ovvero, in altri termini, del *bonum commune*.

Regna il fattore *domino*: si tende a compiere sempre, costi *per gli altri* quel che costi, ciò che nel breve periodo sembra tutelare con il massimo dei vantaggi e il minore sacrificio determinate condizioni le quali - solo per alcuni - producono benessere, democrazia, protezione sociale; senza che simile prassi venga meno neppure quando si tratti di sostenere regimi dispotici, corrotti, o tali da governare, in ogni caso, secondo criteri che mai accetteremmo entro i confini delle cosiddette democrazie occidentali.

Il presupposto, ancora una volta, è che *l'altro*, ove risulti portatore di interessi confliggenti, possa essere riguardato come un estraneo nei cui confronti non sussistono obblighi *secondo il bene* giuridicamente significativi o, al massimo, come soggetto cui si è legati da vincoli generici di solidarietà universale infinitamente più blandi rispetto a quelli che hanno rilievo concreto nel contesto dei sistemi normativi statuali di appartenenza.

Escluso un orizzonte più ampio per il compimento del bene, non sussistendo una prospettiva di reciprocità in grado di costituire il fondamento, il bene stesso finisce per essere identificato con gli interessi propri: il che si rende tanto più facile, ovviamente, laddove all'altro sia possibile ascrivere, o nell'altro sia possibile identificare, il compimento di qualche male, cui diverrebbe giusto rispondere attraverso il male.

Allorquando ciò accada, anzi, si generano dinamiche orientate in modo più o meno automatico a forme di vera e propria responsabilità collettiva, tanto che addirittura il papa, nel già citato messaggio per la

giornata della pace 2000, rammenta: "la responsabilità penale è sempre personale e quindi non può essere estesa alle nazioni, alle etnie, alle religioni".

Salvo stupirsi, poi, se proprio le realtà *non etiche* generate in nome delle politiche cui s'è fatto riferimento producono astio, spirito di ritorsione o altri effetti *boomerang*: si pensi solo alle sponsorizzazioni strumentali che hanno operato rispetto al fondamentalismo religioso.

c) Si comprende altresì, nel quadro descritto, il disinteresse a una traduzione credibile dei diritti umani nella vita concreta di gran parte dell'umanità, col timore non infondato che il processo in atto di cosiddetta globalizzazione possa ripetere gli effetti perversi per i soggetti deboli delle *piccole* globalizzazioni realizzatesi in epoche passate: dalla conquista, alcuni secoli orsono, del continente americano, al colonialismo, alle vicende recenti che hanno investito la transizione verso l'economia di mercato dell'Europa orientale.

Il limite del modello di civiltà proposto dall'occidente non riguarda i principi, bensì l'omessa progettazione di un accesso minimo esigibile da tutti gli individui del pianeta all'esercizio effettivo dei diritti umani, quei diritti il cui rilievo entro i confini dei sistemi giuridici di moltissimi paesi poveri (o, per così dire, a ingiustizia diffusa) resta pura teoria. Stanno avvenendo veri e propri disastri epocali in Africa e in altre zone della terra nella più assoluta indifferenza delle opinioni pubbliche e della politica.

Si afferma non di rado, invero, che a lungo andare ciò potrebbe costituire il vero elemento di debolezza e di collasso del nostro stesso sistema. Ma, in pratica, si fa conto sul fatto che per ora, e per molto tempo, l'intervento sui fattori di rischio con gli strumenti classici produttivi - per molti - di ingiustizia possa garantire in modo efficiente il benessere dei paesi più sviluppati, senza imporre gli onerosi sacrifici necessari per realizzare *gli stessi obiettivi* con strumenti che si facciano carico della salvaguardia dei diritti a livello globale.

d) La giustizia intesa come reciprocità connota in modo decisivo gli stessi modelli educativi e, su tale presupposto, le relazioni fondamentali tra le persone. Fin dalla più tenera età veniamo motivati ad agire sulla base di gratificazioni e punizioni; nella nostra memoria resta indelebile l'immagine di lavagne reali o metaforiche contenenti l'elenco dei buoni e quello dei cattivi.

Negli stessi rapporti familiari e perfino in quelli amicali entra in gioco come un *cliché* dal quale non si può sfuggire - del resto, viene continuamente riproposto dai mass media - la prospettiva della *competizione*: c'è qualcuno che, inevitabilmente, prevale o si adegua, vince o perde, ha tutta la ragione o tutte le colpe. Il rapporto, su questa via, si trasforma in un incessante *confronto*, che presuppone occhiuti giudizi sulla condotta altrui e vive nell'ansiosa preoccupazione di non compromettere gli equilibri acquisiti.

Non sono davvero pochi i legami che entrano in crisi nella misura in cui s'impone l'intento di togliere spazio all'altro, di non considerarlo un interlocutore, un soggetto con cui dialogare, ma un prolungamento

di noi stessi o comunque un *oggetto* che si deve piegare ai nostri progetti e ai nostri fini: se risponderai ai miei fini ti gratificherò col mio bene, *interessato*; nondimeno, resterò tuo giudice scrupoloso, così da lasciarti la libertà di avere sempre a disposizione il riferimento ai tuoi limiti, al male che io riscontro in te, per non agire secondo il tuo bene, affermando me stesso *contro* di te.

e) Ben al di là della stessa sfera bioetica, e dunque a prescindere dall'approfondimento in questa sede delle problematiche specifiche cui i termini seguenti afferiscono, l'accreditarsi di modelli culturali riferibili alle nozioni di *aborto*, *eutanasia*, *eugenetica* risulta conforme a una logica che vede nell'altro l'oggetto di un giudizio il quale investe in termini radicali di negatività o positività la sua medesima esistenza: giudizio cui viene di fatto subordinato l'instaurarsi, o il venir meno, della *relazione* dalla quale simile esistenza in concreto dipende.

Ciò manifesta icasticamente come la logica della reciprocità retributiva tenda a legittimare se stessa perfino in rapporto al *non colpevole*, laddove il suo esistere sia percepito non rispondente al bene, o all'immagine del bene, di chi giudica (rispetto, per esempio, al caso paradigmatico dell'utilizzazione di embrioni umani, davvero vogliamo sostenere che l'individuo il quale sta già svolgendo la sua parabola esistenziale non avrebbe, per ciò solo, il diritto di proseguirla?).

f) I nessi fra modelli retributivi della giustizia e attività economica restano un terreno da scandagliare. Senza dubbio, tuttavia, il liberismo lasciato a se stesso implica il perseguimento del bene di alcuni mettendo in conto il soccombere di chi non è sufficientemente *capace*, che dunque *giustamente* paga per la sua inettitudine (il perdente, l'escluso, il non sufficientemente scaltro per stare nel mercato): tanto che l'economia europea, più di ogni altra, conosce mezzi di (ri)equilibrio che sono sentore di una logica diversa della giustizia, ma che oggi, sovente, non hanno buona stampa.

Si tratta di mezzi, in ogni caso, che ben difficilmente siamo disposti a far valere in favore di chi non è *del nostro giro*: si pensi alle vicende drammatiche per i paesi poveri della caduta dei prezzi di molte materie prime o prodotti agricoli di base negli ultimi decenni, o all'assenza di un diritto fallimentare internazionale, da applicarsi agli stati, assenza che ha reso drammatico il problema del debito.

D'altra parte, l'economia di mercato *presuppone*, onde poter funzionare, l'esistenza di diseguaglianze: ma altro sono le diseguaglianze per così dire fisiologiche, suscettibili, nel tempo, di essere rovesciate, oppure di essere controbilanciate in altri settori produttivi; altro sono le diseguaglianze che comportano, per i soggetti più deboli, soltanto penuria e morte.

g) Assai delicato potrebbe essere approfondire altresì come l'articolazione del dibattito democratico finisca per ispirarsi largamente, almeno per quanto concerne le istituzioni politiche, all'assunto secondo cui il meglio non potrebbe che derivare dalla contrapposizione rigida, spesso artificiosamente esasperata, delle parti: assunto il quale riflette una rigida visione *hegeliana*.

Il tema è a rischio, in quanto si tratta di evitare che venga usato a pretesto per una critica del tutto indebita nei confronti del metodo democratico *tout court*. Nondimeno il problema si pone: anche alla luce del fatto che le risorse principali del dibattito politico non sembrano oggi investite sui contenuti progettuali, ma sulla tattica della contrapposizione, con preoccupante e parallela disponibilità a utilizzare argomenti demagogici per ottenere, a tutti i costi, consenso.

La selezione della classe politica, e delle idee, che ne deriva appare in ogni caso tutt'altro che ottimale. Come pure sembra affievolirsi l'adeguatezza del modello in parola a garantire un effettivo controllo democratico delle dinamiche portanti nell'ambito economico e nelle relazioni internazionali.

f) Più in generale, la tendenza a relazionarsi nei confronti dell'altro secondo un previo giudizio che possa consentire la reciprocità retributiva fa sì che l'altro venga facilmente identificato secondo *specifiche manifestazioni* della sua vicenda esistenziale, le quali ne risultano per così dire assolutizzate: con riguardo alla sua professione, alla sua opinione politica, al suo atteggiamento religioso, alla sua squadra del cuore, all'errore che abbia commesso, alla sua nazionalità... (è un medico, è un operaio, è un comunista, è un liberale, è un ateo, è un interista, è un ladro, è un extracomunitario, e così via).

Atteggiamento, questo, il quale trascura come l'unico *universale* sia, a rigore (in quanto creato a immagine di Dio), l'essere umano, che come tale *eccede* ogni qualifica gli possa essere attribuita e in tale eccedenza si sottrae a qualsiasi giudizio riduzionista, rintracciando in essa la solidarietà insopprimibile che lo lega a tutti gli altri individui.

4. A supporto della giustizia retributiva è stato per secoli utilizzato, strumentalizzandolo, il riferimento religioso, mediante letture superficiali di espressioni tratte dalle Scritture¹. Quanti, del resto, vedono nella religione nient'altro che il presidio della logica secondo cui i buoni vanno premiati e i cattivi puniti?

Nulla in effetti deturpa il messaggio religioso più radicalmente della sua identificazione con l'idea che il male esiga una ritorsione secondo il male: la peculiarità dell'annuncio cristiano, non per questo del tutto estranea alle altre tradizioni religiose, sta, piuttosto, nel convincimento che solo il *bene* - l'amore - è vera alternativa *di vita* allo scandalo del male.

Amare non è il sentimento irenistico dei giorni spensierati; al contrario, è lo scarto - lo *spasimo* - che si realizza quando, di fronte al male (sia esso *il nostro*, o quello che ci raggiunge, o quello che patisce, o in cui vive, un altro individuo), decidiamo di attivarci, o comunque di porci, secondo una logica *diversa* da quel male (secondo ciò che è *alternativo* al male): dunque, quando non ce ne lasciamo schiacciare o non ci appiattiamo su di esso; quando quel male non diviene giustificazione delle nostre inerzie disilluse, delle nostre interessate cecità, se non delle nostre vendette.

L'amore è una cosa viva: è *protesta* nei confronti del male, però non con i mezzi del male ("se c'è una guerra tra il bene e il male, e il bene usa le armi del male, chi vince?")².

C'è una sorta di mistero: si ama a partire dal male; non ci è dato concepire un amore non speso, che in qualche modo non sia crocifisso, che non muova dall'impossibilità di restare indifferenti verso l'una o l'altra realtà negativa, che non costituisca un sussulto di orgoglio-secondo la nostra natura, che è per la vita e improntata all'amore (caratteristica, quest'ultima, che possiamo tradire, ma non perdere: cfr. Gen 1,26-27)- nei confronti di ciò che solo fisicamente può schiacciarcici, o verso il nostro stesso peccato.

Da millenni ci interroghiamo sul problema del male. Ma forse un abbozzo di risposta esige che si sposti l'attenzione proprio sull'amore: ciò che regge il mondo, ciò che è vera vita, ciò che non può non essere, perché lo è innanzitutto Dio nella Sua dimensione trinitaria, e che resterà- *l'amore*- costituisce una realtà *dinamica*, che riusciamo a descrivere solo riferendoci all'incompiutezza- potremmo dire al fetore irrimediabile di morte (da Auschwitz a ogni morte)- che *domina* in sua assenza: dunque, come *superamento* (o *trascendimento*) del male, come donarsi gratuito che *si consuma*, dimostrandosi fecondo, attraverso l'abbandono di ogni riserva egoistica, e che dischiude una condizione *altra* rispetto allo scandalo del male.

Forse non va ricercata, pertanto, una spiegazione del male scissa dalla realtà dell'amore, quasi siano due realtà statiche, così che il sussistere del primo pare contraddire la possibilità stessa che il mondo sia istituito secondo il bene e con ciò l'onnipotenza, o la bontà, di Dio: da cui le note disquisizioni delle teodicee. Se l'amore, piuttosto, è davvero la realtà cardine, attiva e vivificante *fin dal principio*, che riscontriamo come esistenza la quale si dona, spendendosi (la croce, in questo senso, non è *accidentale* per Dio, così che non a caso si dice, del Figlio, che "*tutto è stato fatto per mezzo di lui*": Gv 1,3; Col 1,16), allora il male è il contesto drammatico in cui l'amore può esprimersi, per rivelarsi *pienezza di vita* e annullare la condizione che sussiste finché l'amore- Dio- non sia *tutto in tutti* (1 Cor 15,28), vale a dire annullare il male medesimo (di cui è un aspetto, non dimentichiamolo, anche l'insensatezza distributiva).

Ne deriva quello che a prima vista potrebbe sembrare un paradosso, e che dovrebbe risultare invece *consolante*: il fatto, cioè, che perfino la condizione del peccato (della *colpa*) è contesto idoneo per la testimonianza dell'amore. Anzi, chi più ha sperimentato le lusinghe, e insieme l'alienazione, del peccare si trova in un certo senso nella possibilità di dare una *più forte* testimonianza di amore, perché *più forte* è lo strappo che deve operare rispetto alla seduzione del male. È solo un caso che Gesù risorto domandi per tre volte proprio a Pietro, che lo aveva rinnegato tre volte, "*mi ami?*", aggiungendo- alla prima richiesta- "*più di costoro*" (Gv 21,15)?

Di tutto questo, peraltro, non riusciamo solitamente a gioire. Abbiamo bisogno dei nostri punti di riferimento: ciascuno stia nel suo

ruolo, i giusti in quello dei giusti, i malfattori in quello dei malfattori (cfr. Lc 15,25-32). Se un malfattore cambia vita, che un malfattore cambi vita, scompagina i ruoli. Potrebbe essere, allora, che io giusto, domani, debba riconoscermi peccatore. Meglio, dunque, che simili sconvolgimenti non accadano.

Eppure accadono. Proprio la capacità di conversione contraddistingue ognuno di noi come essere libero: la vita di chi pure sia colpevole- così affermavano i vescovi francesi in un fondamentale intervento del 1978³ sulla pena di morte, a quel tempo in vigore nel loro paese- "*è giocata lungo una durata; se il passato ha conosciuto il delitto, il futuro rimane una possibilità aperta*".

Finché i cambiamenti di vita accadono, finché ci si adopera perché continuino ad accadere, è lecito confidare in una convivenza pacifica fra gli uomini, dato che per convivere è *imprescindibile* la disponibilità ad ammettere gli errori: non possiamo eliminare, infatti, la nostra capacità di fare il male, ma possiamo riconoscerla e in tal modo contrastarla. Negandola, invece, finiamo per moltiplicare il male.

Emerge, allora, un concetto di giustizia alquanto diverso da quello corrente: l'alternativa al male è *il bene*, non la ritorsione del male. Il male, seppur camuffato da giustizia, non può produrre alcun bene. La giustizia, piuttosto, può essere luogo di composizione delle lacerazioni. Ciò non implica in alcun modo inerzia di fronte al male: implica semmai ricercare con intelligenza che cosa significhi agire secondo il bene, di tutte le persone coinvolte e insieme dell'intera società, rispetto al male commesso.

La resurrezione di Gesù attesta che fare la volontà del Padre, cioè amare incondizionatamente - anche a costo della vita - di fronte al male, seppure agli occhi degli uomini possa implicare morte, è pienezza e attualità di vita in Dio, di quella Vita che non conosce tramonto: di quella vita che ci è donata in Gesù Cristo salvatore ("morto per i peccati, *giusto per gli ingiusti*": 1 Pt 3,18"), in quanto solo la gratuità infinita dell'amore di Dio poteva dare prospettiva di vita eterna alla condizione umana segnata dal peccato.

5. L'alternativa alla giustizia della bilancia si realizza attraverso un diritto il quale abbia a che fare col riconoscimento dell'altro: *limite* al mio avere, ma necessario al mio essere.

Si tratta di domandarsi, rispetto a tutte le situazioni di incompiutezza- di male- che incontriamo nella vita (sempre che le sappiamo vedere, anche quando non ci colpiscono direttamente), come si possa agire con intelligenza secondo il bene.

Prima di qualsiasi giudizio sull'altro che ci consenta di legittimare la nostra indifferenza o di giustificare in termini di ritorsione il nostro male, ci si deve accollare la fatica del bene. Non perché venga meno il dovere di discernere *che cosa è male*, ma perché il giudizio sul male non si trasformi in un giudizio sull'intera realtà esistenziale della persona, o delle persone, cui quel male venga ricollegato, in modo da poter agire a nostra volta secondo il male.

Se Antonio Rosmini affermava che è l'essere umano il diritto vivente, se i Romani avvertirono che il diritto dovrebbe riconoscere a ciascuno ciò che è conforme, nelle diverse situazioni, alla sua dignità umana, se la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo intese affrancare quei diritti da qualità, meriti o demeriti della persona, allora l'idea della reciprocità retributiva, che pure informa la cultura occidentale, non corrisponde alla dimensione più autentica del diritto, come tale medesima cultura, sul piano teorico, è stata capace di intuire.

A meno di non intendere la reciprocità nel senso evangelico della formula aurea: agisci verso gli altri come desidereresti che ogni altro agisse, in tutte le condizioni pensabili, verso di te.



Carcere E Legalità

*Valerio
Onida*

Se c'è una condizione che mette le persone a confronto immediato con il diritto, con la legge, questa è la condizione del detenuto. Perché essa consegue, come "pena", all'accertamento di "delitti", cioè di comportamenti che per legge sono giudicati gravemente antisociali, in quanto lesivi di altrui diritti essenziali o di interessi preminenti della collettività (oppure consegue, nel caso della carcerazione preventiva, alle misure cautelari connesse ad un accertamento in corso); e perché è una condizione prevalentemente "creata" dalle leggi, che stabiliscono quanto deve o può durare, in che cosa consiste, quali ne siano le conseguenze per la persona.

Tutti noi viviamo entro una rete di norme che ci dicono che cosa possiamo e che cosa non possiamo fare: ma il detenuto è privato della fondamentale libertà che ognuno di noi ha (sia pure nei limiti dei molti condizionamenti che subiamo dalle situazioni reali in cui ci troviamo) di decidere dove stare, come vivere, che cosa fare, ed è mantenuto in una situazione di restrizione definita dalla legge. Ricevere un pacco, fare una spesa, fare una telefonata, incontrare un parente, sono tutti momenti di vita sottoposti a regole e limiti. Lo spazio della "vita privata" è ridotto, a favore di una vita scandita da regolamenti e ordini.

Non è strano, perciò, che tanti detenuti, che ne hanno la possibilità, si interessino di conoscere meglio le leggi, diventino talvolta degli esperti di diritto: non c'è nulla come l'essere personalmente coinvolti che ci fa avvicinare e conoscere un'esperienza e un aspetto della vita sociale.

La legge si presenta per il detenuto prima di tutto nella veste di "fonte" della sua condizione di "ristretto" e dei vincoli e divieti che vi sono connessi. Ma non solo. La legge (e i provvedimenti che la applicano) sono anche quelli che definiscono accuratamente i confini fra