

Editoriale	595	Giovanni Paolo II, polacco, Papa della Chiesa universale
Alvaro del Portillo (intervista)	596	OPUS DEI 1928-1978 L'Opus Dei oggi & domani
Javler Echevarría	601	La devozione mariana di mons. Escrivá
Card. Franz König	608	Sacerdoti al cento per cento
Card. Albino Luciani	611	Cercare Dio nel lavoro quotidiano
Giovanni Di Napoli	615	Un bilancio preoccupante
Juan Antonio Giner	627	Lettera da New York. Aspiranti giornalisti USA
Silvano Buscaroli	630	Filosofia. "Cristiana" senza equivoci
Emanuele Samek Lodovici	634	Filosofia del diritto. Simmetria della giustizia. Legge contro violenza
Gigi Bellotto	643	Libri per ragazzi. La storia romanzata
Salvatore Accardo	645	Beni culturali. La nuova legge di tutela
Roberto Giorni	648	Economia. Chi sono i fuochisti della vaporiera
Quirino Principe	652	Musica. Belare humanum est
Giancarlo Pappalardo	653	Congressi. Per un'educazione cristiana
M. Langfelder - G. Livi	658	Osservatorio d'Europa. Verso il Parlamento. Per la stabilità monetaria
Antonio Livi	662	Riviste & riviste
*	665	Libri & libri
*	672	Libri ricevuti

Novità

AMICI DI DIO

Omellie di mons. Josemaría Escrivá de Balaguer

volume rilegato di pp. 368 con 18 tavole fuori testo a colori, L. 10.000

Il primo volume di omellie del Fondatore dell'Opus Dei era intitolato **È Gesù che passa**; il titolo del nuovo libro indica un programma di vita che riecheggia le parole del Signore raccolte da san Giovanni: « Vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi ». « Queste omellie — scrive nella presentazione don Alvaro del Portillo, successore di mons. Escrivá come Presidente generale dell'Opus Dei — sono una catechesi di dottrina e di vita cristiana in cui, mentre si parla di Dio, si parla con Dio; questo è forse il segreto della loro grande forza comunicativa, perché sempre fanno riferimento all'Amore, "lo sguardo fisso in Dio, senza soste e senza mai stancarsi" ».

Edizioni Ares - 20131 Milano - via Stradivari, 7 - tel. 20.92.02

Vittorio Mathieu non ha certo bisogno dei nostri elogi. Chi lo conosce sa quanto bene sfidi i complimentosi ascoltandoli senza soccorrerli. Tuttavia questo libro (1), per certi versi scandaloso, meriterebbe ben più della solita *adaequatio* tra chi legge e chi scrive. Purtroppo non possiamo che rassegnarci a darne un'idea scusandoci anticipatamente se, interpretando, rischieremo di dire alcune sciocchezze; consci che il grave non sta nel dirle, ma nel dirle a nome di altri.

L'oggetto del libro è la giustificazione-deduzione della pena, una giustificazione non sentimentale che parte, per ammissione di Mathieu, da due postulati. Il primo, che l'uomo sia responsabile delle sue azioni, il secondo che, essendo libero e responsabile, "è giusto che, per il bene e per il male gliene derivi una sanzione", la pena appunto. Che si tratti di presupposti, dice Mathieu, va ammesso poiché, in un caso come nell'altro, delle premesse che vanno assunte non si dà dimostrazione, una volta che si intenda per dimostrazione quella delle scienze *stricto sensu* (2). Se si prende, infatti, il primo punto di partenza (ma vedremo an-

che il secondo), ci si rende conto che l'ammissione di responsabilità discende dal riconoscimento che l'uomo è libero (se non lo fosse sarebbe assurdo chiedergli conto di qualcosa) ma, scientificamente parlando, non è possibile dimostrare che egli lo è (qui Mathieu dichiara la propria vicinanza alle posizioni kantiane).

Il modo con cui la scienza dimostra una sua proposizione circa un fenomeno è, infatti, quello di produrlo o di riprodurlo; se si vuole, per usare un esempio banale, dimostrare qualcosa circa il moto oscillatorio, si progetta un pendolo di una certa dimensione, calato ad una certa altezza dal punto d'appoggio, sostenuto da una corda di diametro determinato, spinto da una forza anch'essa calcolata ecc. In questo caso, come in tanti altri più complicati, il fenomeno è smembrato in parti e ricostruito secondo un processo che farà di esso un puro risultato delle nostre operazioni, assolutamente determinato e previsto.

L'uomo è libero

Ma, ecco il punto: questo è il modo di procedere della scienza che conosce ciò che può fare e manipolare, e il cui ambito di spiegazione coincide esattamente con le proprie possibilità di operazione. Se questo tipo di dimostrazione fosse quello richiesto per ostendere la libertà dell'uomo, è chiaro che, paradossalmente, nella misura in cui della libertà si potesse rendere ragione, in quella misura si porterebbero argomenti in senso contrario.

Se noi potessimo produrre o riprodurre gli atti dell'uomo (si intende uno qualunque dei suoi atti interni e intransitivi, l'amore, per es., o la gelosia o semplicemente il volere), per quell'aspetto per cui noi li progettiamo, l'uomo non sarebbe affatto libero (« Come quando Jago provoca la gelosia di Otello, l'aspetto per cui l'esperimento riesce, e Otello uccide effettivamente Desdemona, è sempre l'aspetto per cui Otello non era veramente libero. E se non era libero, come sarebbe responsabile di averla uccisa? »). Alla ricostruzione delle nostre intenzioni osta, dice Mathieu, proprio la caratteristica del nostro io individuo (etimologicamente: non divisibile), in cui, cioè, l'inesistenza di parti rende impossibile per definizione il procedere tipico della scienza che dimostra applicando a dati o parti, che sono già conosciute, un certo tipo di operazione. E qui appunto, nel caso del nostro io, parti non ce ne sono: dove sta il dato *volere* a cui applicare l'operazione affinché io incominci a volere? L'uomo, osserva Mathieu, può, sotto certi limiti, fare ciò che vuole (ora questo ora quello), ma non ha nessun modo per fare o progettare il *volere*. In qualche modo gli accade di volere, di amare ecc., (dove sotto la metafora dell'*accadere* sta appunto la consapevolezza dell'esistenza di aspetti del nostro io che sono per principio sottratti alla padroneggiabilità e alla operabilità). L'esistenza di questo aspetto di irricostruibilità nell'uomo, dunque, se da un lato rende impossibile una dimostrazione scientifica di che cosa sia l'io, dall'altro non contrasta la tesi della sua libertà: se vi è infatti un aspetto di me, tale per cui io non sia completamente ricostruibile a partire da altro fuori di me o riducibile ad altro prima di me, allora io, per quell'aspetto, sono una novità assoluta, un principio

(1) VITTORIO MATHIEU, *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*, Rusconi, Milano 1978, pp. 304, L. 4.500.

(2) Questo non significa, come si vedrà tra poco, che l'autore si rifugi nel non-cognitivismo o nella nube del non-sapere. Mathieu afferma che la libertà, pur indimostrabile scientificamente, è tuttavia oggetto di riflessione concettuale e questo nel momento in cui si confutano le confutazioni. Gli si potrebbe chiedere però se, alla fine, non era poi questo il senso della dimostrazione degli antichi, dove cioè si indicava in quale direzione guardare, piuttosto che non segnare a dito. Si pensi al celeberrimo IV libro della *Metafisica*.

libero di azione; da me principia, cioè, per la prima volta l'azione, e non invece (come si sostiene nel determinismo) quell'azione viene da un infinito casuale che mi precede e passa attraverso di me per andare all'infinito che seguirà. Mathieu è ben conscio che la negazione della libertà dell'uomo non viene solo da parte di una cattiva filosofia della scienza tesa a risolvere l'individuo in una pluralità di elementi primi di cui egli non sarebbe che la combinazione, come la punta di una piramide alla cui base non vi sarebbero che milioni di anni di urti di molecole casualmente aggancciate ad un certo momento in sequenze di geni e di cromosomi. Vi è anche un modo diverso, più rozzo, di negare il libero arbitrio, ed è quello della mistica rivoluzionaria che colpevolizzando il potere di scelta dell'individuo, perché "astratto", perché "borghese", favoleggia di una libertà assoluta, che sarà la libertà del Tutto futuro. Libero allora non sarebbe tanto il singolo (che infatti, comunque, deve assoggettarsi alla nuova legge) bensì la volontà generale, la Collettività rivoluzionaria che sarà l'unico vero individuo, il solo principio di azione attraverso cui e in cui potranno volere i singoli. Questa società di perfetti sarà l'unica a non essere alienata, restando tutte le altre forme di organizzazione socio-politica che non coincidono con essa, al di qua del "regno della libertà".

Anche in questo caso, risponde Mathieu, a parte la problematicità di combinare la tesi marxiana del determinismo storico con la dottrina dell'alienazione (aliena, infatti, per definizione chi ha del proprio, non chi è nella sua totalità solo il risultato di un processo precedente), a parte questa problematicità, vale la pena di osservare che, sia nel caso della riduzione scienziata che in quello dell'irrilevanza, dal pun-

to di vista rivoluzionario, del singolo, una volta che si escluda con l'irriducibilità dell'io anche la sua libertà, si è esclusa *eo ipso* anche la sua particolare dignità, in una parola la sua "sacralità". Se l'uomo non è libero, vorrà dire allora che egli è pura fattualità, niente più di un dato, sia pure abbastanza terminale, di un processo che è cominciato senza di lui e finirà senza di lui. E se si è conseguenti nel sostenere che un topo (o il tumore di un topo, che anche questo è *natura*) è *natura* alla stessa stregua in cui è *natura* l'uomo, che cosa ci impedirebbe (se non "vani discorsi edificanti") dal sostenere che "recidere i fiori" non è molto diverso dal "recidere teste di bambini"? Non sarà certo una differenza di complessità a trattenerci dal distruggere un uomo (o milioni di uomini), come di fatto è avvenuto: si pensi ai Lager nazionalsocialisti nel passato o per andare al presente ai martirizzati nei gulag del più giusto di tutti i regimi. Una volta che si ammetta che l'uomo è una macchina, seppure dotata di meccanismi altamente complessi e con miniaturizzazioni da capogiro, "coloro che non si sono salvati dalle camere a gas non avranno ragione di dare ai loro gemiti nessun significato diverso da quello che potevano avere i gemiti dei rettili che non si sono salvati dalle glaciazioni"; « Chi nega che l'umanità sia capace di assumere la responsabilità dei propri atti, inutilmente, poi, si nasconderà dietro discorsi edificanti: la non-differenza ontologica dell'uomo lo porterà necessariamente alla assoluta *indifferenza morale* ». Messe al bando le emozioni, dunque, Mathieu costringe l'interlocutore distratto ad ammettere che se non c'è libertà, non solo non c'è moralità e responsabilità, ma neppure sacralità della vita umana, *con tutto quel che segue*; non basta credere che una

cosa non può avvenire, perché se avvenisse sarebbe spaventoso. L'orribile non costituisce una prova.

perché la sanzione

Con ciò siamo arrivati al secondo postulato del libro. L'uomo è libero o comunque non è dimostrabile (in una sorta di *probatio diabolica* come tutte le dimostrazioni di non esistenza) l'inesistenza del suo libero arbitrio; il decorso delle sue azioni non è determinato come quello dell'animale. Perché, allora, non accettare immediatamente che noi o altri lo si possa punire? Qualcuno (l'utilitarista) potrebbe pensare che a punirlo delle sue trasgressioni ci pensi già la natura (chi beve troppo con la cirrosi epatica, per es.), o che la cattiva azione sia già, per una sorta di automatismo immediato, punizione a se stessa (lo stoico). Perché far corrispondere esplicitamente ed aggiuntivamente una sanzione ad un atto? Perché la giustizia oggettiva, ecco la risposta di Mathieu, vuole che a chi esercita la propria libertà ledendo quella degli altri, sia giusto pareggiare il vantaggio acquisito con uno svantaggio corrispondente. Ma questo significa riconoscere (e qui, appunto, sta l'altro postulato del libro) che all'origine di ogni rapporto tra uomini vi è una simmetria particolare: « Io ho diritto di comportarmi verso di te come tu hai diritto di comportarti verso di me ». Mathieu questa la chiama *simmetria del diritto*, una sorta di superlegge, la legge della giustizia, che è la forma generale

che rende possibile ogni tipo di rapporto umano. Ma, si diceva, questa simmetria è solo postulata, non dimostrabile, né dimostrata nel senso in cui si intendeva la dimostrazione più sopra; e questo in quanto, per es., il rivoluzionario, che si sente investito da una sorta di Spirito Santo, la nega. Chi marcia nella direzione del futuro, si sente autorizzato a violare la legge della simmetria: quello che lui può fare agli altri (e in certi casi "deve"), gli altri non possono farlo a lui, e ritiene profondamente "ingiusta" qualunque repressione della sua azione quand'anche questa consista nell'uccidere.

Stato & giustizia

Due cose, a questo punto, risultano importanti per l'analisi concettuale. *Primo*, che questo riconoscimento dell'equipollenza dei diritti altrui rispetto ai miei non può essere fatto se non ci si astrae dalla situazione in cui si è implicati e ci si mette al posto degli altri, e, pertanto, nel momento stesso in cui si riesce a prescindere da se stessi e si giudica di quello che è giusto oggettivamente, indipendentemente da quello che ci favorirebbe, in quello stesso momento ci si scopre come un io indipendente, si diventa individui (se non fossi un io quella astrazione dal mio punto di vista per assumere il punto di vista oggettivo, non potrei mai compierla, ma rimarrei un pezzo della natura che non si stacca da essa perché non ha coscienza di essere altro da quella). La possibilità di quella astrazione che sta alla base della giustizia, la possibilità di pensare una massima che valga per tutti, dice ottimamente Mathieu, coincide con la possibilità stessa di essere individui; ecco perché dal riconoscimento della giustizia ne va "dell'essere o del non essere dell'individuo". *Secondo*, che il rivoluzionario può optare per l'asimmetria tra sé e gli altri, ma di per sé la simmetria non è un oggetto di opzione, anzi si deve ammetterla come necessaria, quando si vuole che gli uomini entrino in rapporto in

modo che le loro libertà siano conciliabili. Se si vuole che sia possibile un sistema di libertà, ovverosia un sistema in cui entrano in rapporto da una parte e dall'altra esseri liberi (ché se entrassero in rapporto un essere libero e uno non libero, un uomo e un animale per es., quella simmetria non sarebbe evidentemente necessaria), se si vuole questo, allora la reciprocità è indispensabile; in caso contrario il sistema si sfascia.

Una volta ammessa la simmetria del diritto come forma che rende possibile in generale un rapporto tra libere volontà, diventa allora chiara la necessità della pena (e non solo della semplice sanzione). Mera sanzione vi può essere soltanto nella legislazione civile dove ad un danno si può far corrispondere un equivalente indennizzo pecuniario, ma non in quella penale dove la sanzione ha di mira il ristabilimento del sistema di equilibrio rotto dall'intervento di qualcosa di più di un semplice danno. Per far capire questo, Mathieu assimila molto abilmente da una parte il diritto civile alle regole tecniche di un gioco (di un gioco di carte per es.), dove a un errore non voluto, a un errore *colposo* che avvantaggi un giocatore (una carta che cade informando il *partner*) si può far corrispondere una penalizzazione corrispondente, e dall'altra il diritto penale alle norme "che difendono la possibilità che esistano regole del gioco".

È possibile infatti che chi fa cadere la carta, lo faccia con *intenzione*; il suo atto allora non può più cadere sotto le regole tecniche del gioco e la simmetria che deve essere ristabilita deve tener conto, insieme al danno, anche dell'intenzione: « Chi ha intenzione di frodare non infrange *una regola* del gioco: si pone assolutamente fuori della possibilità del gioco... non viola soltanto *una*

norma del gioco (sebbene naturalmente faccia anche questo) ma intacca la sua stessa esistenza. Tanto che se intenzioni siffatte si generalizzassero, diverrebbe impensabile continuare a giocare ». Da qui la necessità, poiché il suo atteggiamento soggettivo è incompatibile con la possibilità di entrare in rapporto da parte di uomini, di infliggere al baro una sanzione *qualitativamente* diversa, che lo escluda dalla stessa possibilità di giocare; questa sanzione nell'ambito più generale dei rapporti umani è la *pena* e la *pena* reintroduce la simmetria in un mondo in cui un'intenzione dolosa ha violato l'equilibrio.

Per non fare della simmetria del diritto una legge del taglione, è decisivo notare che la legislazione penale si interessa ancor più che di fatti di intenzioni soggettive (non basta che *x* abbia ucciso la moglie di *y* per decidere che si dovrà, con un'azione uguale e contraria, uccidere la moglie di *x*; bisogna vedere con quale intenzione l'ha fatto). E questo comporta uno sforzo costante di classificare e rubricare in schemi quello che per sua natura è oltre ogni formalizzazione, ovverosia *l'esprit*, l'intenzione appunto, che ha presieduto all'azione e che non è mai tutta disponibile alle nostre verifiche: « Non si devono 'fare processi alle intenzioni'; eppure che cos'altro si può processare, in sede penale, se non le intenzioni? Le intenzioni, senza dubbio, debbono risultare attraverso gli atti: gli atti compiuti, anzitutto, consegnati poi negli atti del processo. Ma in questo passaggio dalle intenzioni agli atti — fisici, e poi processuali — c'è una tale distanza da travalicare (distanza qualitativa, metafisica, di 'modo d'essere' e, a volte, anche di luogo, d'ambiente e di tempo) che inevitabilmente qualcosa — o perché non dire: quasi tutto? — va perduto. Eppure la necessità di cercare la simmetria della giustizia è tale che non si riesce a fare a meno di formalizzare i rapporti umani sotto regole, e di regolarli a partire dalle intenzioni, appunto perché siano rapporti umani, e cioè liberi ». Il diritto penale, allora, risulta emergere da questo quadro in un equilibrio eccezionale (e talvolta precario), pressato da un lato come dall'altro dalla confluenza di tendenze contrapposte: la tendenza a formalizzare, ad astrarre il rapporto prescindendo

dalla situazione contingente, dai fatto che questa cosa capiti a me ora (tendenza, questa, tipica di ogni legge) e la tendenza, assolutamente opposta alla prima, a tener conto del retroterra storico (di storia personale) da cui un'azione è sorta, e questo per valutare appieno l'intenzione.

Stabilito che la giustizia penale vigila sulla simmetria dei rapporti tra volontà libere (senza disinteressarsi delle intenzioni), risulta anche chiara la natura della relazione tra legge penale e Stato. Poiché la legge penale, attraverso la sanzione, pone in essere la *possibilità* di un qualsivoglia rapporto tra uomini (dalle società di *bridge* allo Stato) e non tanto il *fatto* di questa o di quella associazione, ne discende, da una parte, che il compito della giustizia non può essere quello della difesa del fatto dello Stato (cosa questa che può benissimo essere svolta da una polizia), e, dall'altro, che il compito dello Stato sarà quello di dare efficacia alla legislazione penale. Con le parole di Mathieu: « Il diritto penale tutela la *possibilità* (non il fatto) di *qualsiasi* associazione, e quindi anche dello Stato. Inversamente, lo Stato dà esistenza di fatto, cioè efficacia (non possibilità) al diritto penale ». Non si tratta cioè, come qualcuno potrebbe credere, di pensare la legge penale in funzione o al servizio dello Stato, ma al contrario; e questo in quanto la condizione dello Stato è la legge penale e non viceversa. Se lo Stato fondasse la legge penale, avrebbe senso pensarla in funzione di chi che l'ha posta in essere. Ma non è così; anzi se così fosse avrebbero ragione coloro (in genere i rivoluzionari) che intendono il diritto come *servo* dello Stato, solitamente "borghese", e vogliono abbatterlo.

la pena afflittiva

Non la legge al servizio dello Stato, dunque, ma lo Stato al servizio della giustizia, e questo, osserva ironicamente Mathieu, è l'unico mezzo per trovargli una giustificazione (« Ciò spiega come

mai esista e si conservi una associazione così poco rispondente alla 'selezione naturale del più adatto' »). Da questo discende, infine, il dovere, e non semplicemente il diritto, dello Stato di essere *strumento* della giustizia penale, di irrogare le pene. Il diritto, ogni diritto, può essere sospeso, liberamente non fruito, ma il dovere di rendere possibile il rapporto, il dovere di rendere efficace la legge penale, di impedire il crimine, non è una cosa dalla quale mai e in nessun luogo ci si possa esimere.

Ci si potrà chiedere a questo punto, ed è Mathieu che se lo chiede, una volta ammessa la necessità della legislazione penale con le sue sanzioni per rendere possibile il ristabilimento della simmetria, ci si potrà chiedere perché la pena debba essere *afflittiva*, e non ad esempio pecuniaria o patrimoniale. La risposta è semplice: ammessa la libertà dei singoli, ciò che reintegra il sistema è una coartazione volontaria (come tale necessariamente punitiva) inflitta ad una volontà che ha optato per la prevaricazione. « Soffrire, nel caso della pena, significa che la volontà colpevole di un'intenzione incompatibile con il sistema della libertà... deve essere *repressa da una sua negazione*: da una negazione simmetrica alla sua affermazione perversa. La pena, in altri termini, si rivolge alla volontà (e solo di riflesso alla sensibilità); e la sofferenza in cui consiste è una negazione della libertà di volere ».

Si noti che dalla chiarezza su questo punto discende la possibilità stessa che la pena possa essere efficace anche su altri piani. Solo se si dice al reo che lo si *vuole* far soffrire perché è *giusto* che paghi, e non, poniamo, che la sofferenza gli è inflitta a titolo di cura, oppure di addestramento, oppure perché vi è una temporanea insufficienza di altre tec-

niche miglioratrici, solo a questo prezzo è *possibile* (non automatico!) che il reo migliori e si rigeneri. « In realtà educare per mezzo della pena significa tutt'altra cosa. Anzitutto occorre che la pena sia giusta, e giustificata, e quindi commisurata al fatto compiuto e all'intenzione: poi, appunto per questo sarà educativa. Andrà perciò accuratamente distinta da quei mezzi di cura, eventualmente anche penosi, che per altri scopi fossero necessari ». Ma questo significa considerare la pena come fine e non come mezzo ad altro (si tratti pure del ravvedimento soggettivo del reo). Il fine, che si esprime nel comminare la pena, è *far giustizia*, e solo avendo in mente questo prima di tutto si potrà ottenere, forse, il pentimento del reo. Una cosa in ogni caso è certa: che quel ravvedimento non lo si ottiene quando, puntando all'interpretazione della pena come educazione o come terapia o come difesa della società, si cade in quei paradossi che Mathieu tende abilmente all'avversario, dove il carcere viene travestito da "luogo di educazione coatta post-elementare per adulti", le percosse che si riscuotono dai vicini di cella sono l'equivalente di un *elettrochoc*, la detenzione una sorta di misura sociale che permette ai terzi di concludere i loro traffici senza rischi, ecc. ecc.

la condanna a morte

Bisogna pertanto distinguere bene: nel sistema della giustizia, la pena è prima di tutto *punitiva*, e solo secondariamente rieducazione del reo o intimidazione di eventuali imitatori o difesa sociale. La verità di tutto ciò potrà apparire manifesta, dice Mathieu, a chi abbia pratica di educazione familiare; perché la correzione dei figli risulti efficace, bisogna prima di tutto che il bambino la senta come *voluta* da qualcuno (e non effetto del caso) e *voluta* perché *giusta*. Ogni diversa giustificazione apparirà mera ipocrisia e per ciò stesso sortirà effetti del tutto contrari a quelli desiderati.

Tralasciando altre sottili questioni tra cui un'interessante inclusione del perdono nella vendetta (3) veniamo, infine, in questa analisi del libro al suo ultimo punto, quello per il quale (ma non è il solo) può essere detto scandaloso: la giustificazione della pena di morte. Mathieu parte dalla considerazione secondo cui tra delitto e castigo non vi può essere corrispondenza perfetta. Pur rispettando una certa proporzione rispetto alla colpa commessa, la pena non può mai totalmente pareggiarla (per far questo bisognerebbe conoscere *dal di dentro* l'intera storia del reo, la sua intenzione riposta ecc.). La pena, pertanto, può variare (è l'accidentalità hegeliana) a seconda del costume e anche degli scopi accessori che ci si prefigge di raggiungere irrogando le pene, tra i quali primeggia la rieducazione del reo. Ora, ammesso che non è mai lecito uccidere (ovvero che non si ha mai il *diritto* di uccidere, come, del resto, dice Mathieu, non si ha mai il diritto di infliggere una qualsiasi sofferenza a chicchessia, per es. un anno di prigione), rimane aperta la questione se esistano delitti in relazione ai quali sussista un tale *dovere* di punirli, da scegliere, tra gli strumenti a disposizione, la pena di morte. La risposta di Mathieu è positiva, e questo, si badi bene, proprio quando si pensi all'effetto concomitante primo su cui tutti sembrano d'accordo, la rieducazione. « Ci si può domandare, allora, se le controindicazioni alla pena di morte non siano così gravi da sconsigliare di sceglierla al posto di un'altra. Ma, a questo punto, la risposta

(3) Mathieu vede nel *perdono* non il contrario della *vendetta*, ma una forma di vendetta, seppure di vendetta che viene *accettata* dall'offensore. Chi perdona stimola l'altro al pentimento, alla trasformazione, e ciò implica una certa sofferenza; l'offesa che è stata fatta, pertanto non viene affatto trascurata dal perdono, che in questo senso *rivendica* e non lascia andare come sembrerebbe. Rimane problematico, però, se questo sia l'unico senso possibile del perdono. Il discorso di Mathieu presuppone una sorta di incontro simmetrico tra perdono da una parte e pentimento dall'altra. Ma questo è un rapporto tra misure uguali dove non sembra trovar posto un'altra accezione di perdono, quella contenuta nella dismisura della carità che perdona *eccedendo* la misura del pentimento.

è *no*: se la scelta della pena è in qualche modo arbitraria, e quindi va vista in funzione degli effetti concomitanti e soprattutto del più importante di essi, che è la rieducazione soggettiva del reo, si deve concludere che, anzi, in certi casi, la pena di morte è la più indicata; e forse paradossalmente la sola».

Perché? Per la fondamentale ragione che la pena di morte (e non tanto l'ergastolo che "è una sentenza di morte ritardata, per cui si nomina carnefice la natura") è l'unica a poter trasformare anche soggettivamente il reo, e costituire per lui, di fronte alla visione del proprio annientamento, sia pure per brevissimo tempo (ma in quel tempo con una forza che trascende il tempo) un cominciamento assoluto. Moriamo soli, certo; ma proprio per questo nella morte torniamo tutti, anche il criminale più incallito, ad essere un io, poiché noi soli stiamo morendo, e il nostro passo non è compibile da altri. Morire non è soltanto passare dalla parte dell'inerte, può essere qualcosa di più. La mia morte, cioè, mi pone davanti a me stesso come a qualcosa di più di un semplice tessuto che si consuma nel tempo di una vita, mi pone come l'unico che in un modo assolutamente irripetibile finisce, e insegna a me stesso, su di me, più di qualunque discorso: « La morte, insomma, non è solo la fine della coscienza — di quell'epifenomeno che, secondo alcuni, non sarebbe necessario spiegare — ma è il principio della coscienza. Un principio ancora intellettuale finché si rimane nei discorsi dei filosofi (quale quello che sto facendo), ma che diviene una realtà esistenziale quando la possibilità della morte ci si presenta davanti... Così il condannato a morte anche senza l'aiuto del filosofo o del prete, è condotto, dall'incombere del nulla su quell'io... a vedere le co-

se sotto una nuova luce; a diventare un *individuo*, un esistente irriducibile e irricostruibile, un principio libero di iniziativa e quindi un soggetto di responsabilità morale ».

A queste considerazioni si potrà opporre, ed è ancora Mathieu che si dirige questa obiezione, che in realtà quand'anche si ammettesse che il reo di fronte alla morte si è pentito ed è diventato un io, quand'anche si ammettesse questo, si ha un bel dire che con la pena lo si è reintegrato nella simmetria del diritto; lo si è riammesso esattamente nel momento in cui lo si è distrutto, "strano modo di educare". Ma anche qui Mathieu è in grado di rispondere con un ragionamento del più puro platonismo (e che forse proprio per questo ha l'unico difetto tipico della ragione, quello di credere di aver qualità per convincere l'irragionevolezza). Intanto, dice Mathieu, chi fa quella obiezione la fa solo se pensa che il condannato debba essere *utilizzato*, la sua preoccupazione è di utilizzare non di educare, mentre l'educazione non dovrebbe avere altro fine che il soggetto da educare, indipendentemente da una sua futura utilizzabilità per altri scopi. In realtà, poi, il reo che è stato di fatto espulso attraverso la pena di morte dal contesto dell'esistenza empirica non è, perciò stesso, assolutamente *fuori*; sotto un certo aspetto è ancora *dentro* il sistema, dentro un sistema di rapporti simmetrici in cui ciò che conta non sono tanto i dati empirici, che scorrono incessantemente, ma i valori degli atti.

platonismo di Mathieu

Per capire questo bisogna tener presente il ragionamento tipico del platonismo a cui in questo caso sembra avvicinarsi Mathieu: il valore di un atto, una volta compiuto, non è suscettibile di modificazione in conseguenza di altri fatti empirici. Se *x* ha salvato *y* questo vale eternamente e qualunque cosa accada, qualunque nuovo stato di cose si determini nell'universo (fosse pure

la morte dell'autore dell'atto), quel valore non cesserà mai di esistere. C'è quindi un senso secondo cui qualcosa rimane indipendentemente dal suo rapporto con qualsiasi altra cosa, fosse pure questa il campo della nostra visuale terrena. Il condannato a morte, allora, subita la pena, è ancora *dentro* al sistema della giustizia e questo grazie a quell'atto di ravvedimento che una volta compiuto vale per sempre (dell'eternità del valore), e che se non fosse stato compiuto avrebbe lasciato squilibrata la simmetria, perché, è da dire, anche il delitto una volta compiuto rimane, nella sua negatività, per sempre. Il condannato, *dopo* la pena, per quanto possa apparire paradossale a chi voglia far intervenire necessariamente solo messaggi religiosi, vive *ancora*, e vive per sempre e il fatto che abbia subito la pena rende sopportabile, nella simmetria, quella che altrimenti sarebbe intollerabile, l'eternità del delitto. Con le parole di Mathieu: « Non è indispensabile... ammettere una qualche forma di immortalità personale, ma occorre collocare

la vicenda temporale in un orizzonte che trascende il tempo. E infatti la morte non pretende di *cancellare* il reo in senso assoluto: ciò che è stato, è esistito per sempre; quel delitto e il suo autore appartengono definitivamente all'esistenza, e la pena di morte è solo un modo per rendere quell'appartenenza *moralmente accettabile*. Se il delitto non dovesse appartenere all'esistenza *per sempre* — quindi in una sorta di eternità — non ci sarebbe bisogno di reinserire il reo nel sistema della libertà: si potrebbe dire: "Chi ha dato ha dato, chi ha avuto ha avuto; sul passato non si ritorna neppure ammazzando una persona". In una considerazione puramente temporale degli eventi, dunque, la pena di morte non ha senso. Ma non ha senso neppure un'altra pena. La pena ha senso se tutto ciò che è stato, e ciò che ancora si ha il compito di *far* essere, va pensato in blocco, come qualcosa che non cade via via nel nulla assoluto, a mano mano che passa il tempo. Come diceva benissimo Leibniz, non esiste pena senza la memoria ».

della nuova società (per dirla con Marx), Sergio Cotta intesse un reticolo di concetti ed un'analisi che sarà molto utile seguire, mentre affianca ad alcuni dati noti sui corsi e ricorsi storici della violenza, anche un tentativo di spiegazione del *perché* (il senso profondo) dell'atto che versa il sangue.

Cotta parte anzitutto da una fenomenologia che oppone diametralmente e recisamente la *violenza alla forza*. Le due antagoniste, secondo l'autore, non si distinguono per uno stigma estrinseco: non certo per il criterio della fisicità dell'azione (entrambe si rivelano come "un intervento fisico intenzionale sul fisico di altri uomini"); né per il criterio della qualificazione dell'agente (il boia non agisce secondo forza rispetto all'assassino, per il solo fatto di essere un funzionario autorizzato all'azione violenta); né, infine, per il riferimento ai valori (quasi che "un atto fisico [fosse] violento non già *perché* fisico, ma *quando* è compiuto per avidità, egoismo, sete di dominio, ira ecc. ossia per un motivo indegno, privo di valore"). La fragilità di quest'ultima distinzione, osserva acutamente l'autore, sta nell'impossibilità di far accettare universalmente non solo una gerarchia tra valore e "disvalore", ma tra i valori stessi; solo infatti in un'ipotesi di concordanza valutativa un atto compiuto in nome di un valore (per es. l'uguaglianza) e che come tale potrebbe essere rubricato come atto di forza, potrà apparire violento se entra in conflitto con un'azione che rivendichi di parlare a nome di un principio riconosciuto come più alto (per es. la libertà). Ma tale concordanza valutativa, come ben si sa, è lontana dal realizzarsi.

**assenza
di misura**

Si impone, pertanto, la necessità di ricercare, all'interno di quello che Cotta definisce il *genus* della

LEGGE CONTRO VIOLENZA

La violenza non è un fenomeno nuovo. Da Kali, ebra di sangue, che balla all'infinito sul cuore di Shiva (con alla cintura le teste mozzate delle sue vittime), ai condannati a morte consegnati vivi nelle mani degli anatomisti per il progresso della scienza, al terrorismo che si drappeggia a "fronte di liberazione", la storia umana è un susseguirsi, senza soluzione di continuità, di ossa spezzate, di mutilazioni graduali, di fucilazioni, torture, lame oblique di ghigliottine, di ferocia amplificata dall'idiozia. Pur tuttavia, osserva Sergio Cotta in questo penetrante libretto (1), corre oggi, intorno a questo male enormemente accresciuto rispetto all'antico in estensione, intensità e concetto (tutto è pensato come violenza, anche le istituzioni),

corre oggi, egli dice, un tono decisamente diverso: l'esaltazione, il plauso, la delizia per l'avvenuta "giustizia", quasi che lo spaccare la faccia ai nemici ideologici possa non solo riscattarsi da sé, ma addirittura, sparite nell'oblio le vittime, possa essere un modo di generare un mondo totalmente senza lacrime, un mondo in cui non ci sarà più violenza. Ecco allora la favola: una violenza epocale, assoluta, tradurrà in realtà, una volta per tutte, un mondo affrancato dalla penuria, dalla finitezza, dall'egoismo. Come la tecnologia risolverà i guasti della tecnologia, così la violenza risolverà i problemi posti dalla violenza.

Contro questo e analoghi miti, e soprattutto contro il mito della violenza rivoluzionaria, ostetrica

(1) SERGIO COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Japadre Editore, L'Aquila 1978, pp. 156, L. 3.500.

forza e della violenza come "attività-contro", come pressione e pulsione, la *differentia specifica* della seconda rispetto alla prima; una *differentia* che riguarda la logica interna dell'atto, la sua struttura, indipendentemente dai fini a cui l'azione è rivolta. Cotta pensa di rinvenirla in alcune caratteristiche già intuite dal senso comune, e che egli tende a formalizzare per farne meglio risaltare, alla fine, il nucleo intimo: a) l'immediatezza (lo "scoppio di violenza"); b) la discontinuità (il cadere e nascere, subito dopo, sotto forma diversa); c) la sproporzione allo scopo (la violenza *cieca*); d) la non-durevolezza (assenza di durata consistente); e) l'imprevedibilità.

Il fondamento unitario che collega l'insieme di queste note risulta allora abbastanza facilmente individuabile: « Nell'orizzonte della passionalità acquista un netto risalto il carattere strutturale unitario e fondamentale della violenza, già denunciato dai suoi vari aspetti fenomenologici rilevati: l'assenza di misura o sregolatezza. Qual è, infatti, l'elemento comune a immediatezza, discontinuità, non durevolezza e imprevedibilità se non appunto l'assenza di misura? E d'altra parte la passione vissuta in se stessa, nella propria autarchia, non accetta alcuna misura esterna a sé e perciò è abbandonata alla propria istintività ».

il diritto come limite attivo

Se questa è la violenza, la forza sarà allora, in qualche modo, misura, regolarità, azione criteriata secondo tempi e ritmi che la guidano, senza che però, con questo, si debba escludere che tra i due poli contrapposti non vi possa essere una certa osmosi, una sotterranea convergenza. Cotta, a questo proposito, in una serie di indagini fenomenologiche che non possiamo seguire analiticamente mostra quanto sia possibile un loro confluire, soprattutto una

(2) Il testo a questo punto però fa alcune distinzioni che ci sembrano un po' faticose.

volta che si concentri l'attenzione sulla presenza di note individuali dell'atto misurato nella violenza (2), che ben lungi dal limitare la portata di quest'ultima spesso la rendono sistematica e con ciò ancor meno sopportabile. La calcolatezza e la determinazione allo scopo, per esempio, che sono caratteristiche della misura una volta che vengano messe al servizio della violenza hanno come esito la tecnicizzazione del *lager* oppure il corsetto di ferro delle dittature dove ogni ostacolo proveniente dai ricordi, dai desideri, dai progetti personali, è rigorosamente espunto.

Arrivati a questo punto importa notare come sul *discrimen* appena raggiunto (violenza tendenzialmente orientata alla sregolatezza, e forza tendenzialmente orientata alla misura), importa notare come su questa distinzione si collochi il diritto. L'azione giuridica, ci dice il filosofo romano, è per eccellenza *modus*, limite attivo, un'azione cioè che ha in comune con la forza la caratteristica di essere una potenza misurata, ma che a differenza della forza (e in opposizione diametrica alla violenza) rende possibile la dialogicità, la coesistenza, l'entrare in rapporto delle volontà libere. Il diritto non è né forza mascherata (secondo la tesi sofistica che parla di "giustizia della forza" piuttosto che non "forza della giustizia"), né è, secondo la tesi antiistituzionale, violenza calata nel concreto (la proprietà, dice benissimo Cotta, così spesso indicata come violenza è un impulso primario che può essere regolato dal solo diritto e non certo peggiorato da quello: al proprietario, per es. non è lecito uccidere chi abusivamente gli penetra in casa); né, infine, il diritto è semplicemente riducibile alla sanzione; la legge, infatti, ben lungi dall'esaurirsi in *regola della forza*, in strumento punitivo-costrittivo, traduce "nel

concreto della vita l'esigenza umana di ordine e di garantita libertà di azione; e di fatto, in via principale, regola e organizza la coesistenza, e proprio strutturando atti e rapporti umani nei modi della misura" e solo in un secondo momento e in via subalterna si presenta anche come pena.

L'accento sulla *forma*, sul senso del *limite*, tipici del diritto, fanno individuare all'autore il dispulvio a partire dal quale la violenza, come il contraltare del diritto, è sorta. Emozionale psicologicamente, ma dotata di senso nel suo profondo, la rivolta antiformalistica dell'inizio del '900 (sintomatiche le citazioni di Georg Simmel a questo proposito: « La vita possiede il suo significato al di là del bello e del brutto nel suo prorompere fuori senza determinazione di una mèta e solo sotto l'impulso della forza. Mentre il pragmatismo originario dissolveva in vita la configurazione del mondo dal lato del soggetto, ciò è ora avvenuto anche dal lato dell'oggetto. Della forma come principio cosmico esteriore alla vita, come determinazione dell'essere avente un proprio significato e un proprio potere, non è rimasto più nulla », quella rivolta, dice Cotta, ci vuole preparare una sorta di morte pompeiana, dove ognuno risulta separato dagli altri, isolato in un gesto che non ha più possibilità di comunicazione (la separazione, il discioglimento delle relazioni come il risultato dell'assenza del diritto si sente che è uno dei temi di fondo dell'autore).

sogno metafisico

E infatti il vero ostacolo, il bersaglio essenziale di quella rivolta è la legge, per quell'aspetto che essa rappresenta meglio di ogni altra costruzione umana, ovvero il limite costituito dal "Tu devi" che costringe l'uomo sia ad uscire dall'ambito ristretto del proprio *io* e a mettersi dal punto di vista dell'altro in generale, sia ad ammettere che egli non gode di una libertà assoluta, della libertà di Dio.

Con le parole di Cotta: « Al fondo di questa ribellione al diritto

sta, lo si sappia o no, una precisa posizione metafisica: la concezione dell'uomo come Dio, come illimitata potenza, l'uomo "sole a se stesso" per usare le parole di Marx. Come ha scritto Nietzsche, l'uomo non sopporta di non essere Dio, perciò gli è necessario negare il diritto: perché la semplice presenza di questo attesta ch'egli, l'uomo, non è Dio, non è pura bontà né onnipotenza. Ma basta negare il diritto per diventare Dio? In realtà, la traduzione in pratica di questo sogno metafisico comporta la dissoluzione del senso autentico del diritto quale modo interpersonale di vivere il *Mitsein*: un esser-insieme il cui elemento base è il rispetto dell'individualità di ciascuno nel riconoscimento della necessità (e valore) del rapporto interpersonale ».

il regno della soggettività

Cotta chiama questa posizione metafisica che egli combatte, metafisica della soggettività, del sé che vuole infinitamente se stesso, della potenza, o del poter fare, che diventano in se stessi un valore. Cotta è cosciente che la rivolta antiggiuridica ha delle motivazioni che risalgono ad una crisi nello stesso diritto; al culto della certezza che si era espresso in molteplici forme nell'800 (dalla biologia alla sociologia, dall'astronomia alla fisica ecc.) non si sarebbe sostituita l'ondata vitalistica, spontaneistica, sessuale (della sessualità come danza e furore) del nostro secolo, se qualche cosa nella stessa idea di legge non fosse mutata. Non basta individuare la fenomenologia che sostituisce alla forma il randello alzato (la separazione urbana, l'isolamento e la paralisi dei rapporti personali in una città in cui non c'è più l'incontro casuale, non finalizzato, dell'agorà, l'artificializzazione della vita, ecc.), tutto questo non basta se non si individuano, come coraggiosamente fa Cotta, le cause che hanno dissolto il diritto dall'interno.

Esse sono due: *primo*, la sclerotizzazione dell'idea di legge. La

legge naturale, in cui si esprimeva il senso universale e metastorico di ciò che compete all'uomo in quanto uomo, trapassa, in virtù dello storicismo ottocentesco, a "semplice forma normativa esteriore delle esigenze di vita e degli obbiettivi pratici delle entità politiche particolari" (è questo il momento in cui il diritto diventa una funzione dello Stato, e non, come dev'essere, all'inverso). *Secondo*, la volontarizzazione del diritto ormai ridotto a norma positiva. Per quanto Cotta, da specialista, cerchi in parte di scusarla, non può fare a meno di chiamare in causa, a questo punto, l'opera di J.-J. Rousseau: la legge, a partire dalla visione del ginevrino, diventa espressione della volontà del legislatore, sganciata, evidentemente, tanto dall'idea di una *natura* umana, quanto anche da quel residuo oggettivistico che permaneva nella concezione storicista (i costumi del popolo tradotti in ordinamenti giuridici). E con la riduzione del diritto a volontà particolare e contingente (non: le cose stanno così, ma: si *vuole* che stiano così) si è caduti di nuovo nel regno della soggettività. Il risultato non cambia, osserva giustamente Cotta, nel pensare che questa soggettività oggi non è più individuale: « Si tratterà della soggettività collettiva dell'uomo in grande, del grande animale, come lo chiamava Platone, lo Stato; oppure nella crisi di questo, sarà la soggettività della classe, del gruppo al potere, delle fazioni ideologiche, accentuando così il particolarismo, e la conflittualità, della volontà del soggetto collettivo. In ogni caso si è sempre nell'ambito della soggettività misurante, della quale il diritto è diventato il prodotto ».

Le ultime pagine del libro tracciano, infine, una carta di questa metafisica della soggettività che sta alla radice di ogni violenza, scegliendo alcuni campi in cui

si danno le conseguenze di quello che Cotta, con un'efficace espressione, chiama il "quantificatore di assolutizzazione" ad integrazione del "quantificatore di universalizzazione" usato dai logici (ecco un esempio: prendendo la funzione libertà al posto del "tutti devono godere di libertà", che è espressione del quantificatore di universalizzazione, abbiamo l'in radice violentissimo: *tutti* devono godere di *tutta* la libertà pensabile). Si vedono subito le conseguenze di questo quantificatore se si prende, per es., il caso dell'intimità e del pudore; la filosofia della nudità, del corpo, diventa una tipica manifestazione di volontà di potenza, di egoismo che si afferma a scapito dell'intimità altrui e vuole imporre a tutti, pubblicamente, l'ostentazione della propria vitalità.

diritto & carità

Solo una coscienza sensibile alla misura (che non può essere, sottintende Cotta, se non anche una coscienza educata dal diritto) e avvertita dei suoi inisolabili nessi (libertà-rispetto, movimento-durata, storia-essere), solo una coscienza siffatta, conclude il libro, potrà evitare gli esiti nichilistici che si annidano in ogni indebita assolutizzazione, e potrà come tale aprirsi ad una vita di relazione. « Nella realtà concreta e permanente della vita, non si dà il soggetto autofondato e autoriflettentesi, sia esso l'io o il Noi, entrambi costruiti nella loro impermeabile aseità, mediante una sorta di *transfert* ipostattizzante in cui si dicotomizza ciò che è invece unito. Il dato ontologico primario della vita (e non solo di quella umana) è invece la relazione 'io-con-l'altro'. Si tratta di una relazione a più livelli: con la natura (inorganica e organica), con gli altri uomini, con quel supremo *Alter* (eppur *Idem*) che è Dio ».

Che poi il diritto non sia la carità e anzi venga superato da questa, l'autore ne è ben conscio, ma questo è un altro discorso a cui lo attendiamo.

Emanuele Samek Lodovici