

PIER CESARE BORI (Università di Bologna)

[In "Rassegna Penitenziaria e Criminologica", 1/3 2001, pp. 175-193]

La decisione di pubblicare infine questo testo, con i punti di vista che vi sono rappresentati, è ovviamente solo mia, ma occorre che io ringrazi per avermi aiutato con le loro osservazioni (talvolta molto severe) Luca Candiano, Carlo Ginzburg, Saverio Marchignoli, Maria Longo.

SOMMARIO: 1. L'articolazione complessa tra antica sapienza etico-giuridica e concezione moderna del soggetto, con i suoi diritti. - 2. Il conflitto tra antica e tuttora universalmente diffusa concezione retributiva della pena, e la dominante critica al retribuzionismo. - 3. L'orizzonte biblico e il conflitto giustizia-amore e giustizia-verità. 4. La possibilità di una "rieducazione" nel contesto del "trattamento" penitenziario.

Non possiedo competenze specialistiche come criminologo o come penalista e neppure come filosofo del diritto. Mio principale titolo per intervenire sul tema indicato nel titolo è quello di insegnare in carcere soprattutto a stranieri qualcosa che ho chiamato "filosofia morale", e che è in realtà una serie di letture di testi filosofici e religiosi di varie culture, sostanzialmente non diverso dal corso che svolgo alla Facoltà di scienze politiche con i miei studenti, che di fatto mi aiutano anche in questo corso in carcere. Lo scopo è esplorare la possibilità di scoprire con i miei interlocutori detenuti un "ethos condiviso", avvalendosi - non in maniera sincretistica, ma come pezzi di un ragionamento più ampio - di apporti di diversa provenienza culturale: tutto ciò in vista di una appropriazione in profondità del più elementare e universale principio morale: "Non fare ad altri quello che non vorresti fosse fatto a te" (cfr. BORI, 2000). La proposta di scrivere su un tema così grave e complesso costituisce per me la prima occasione di riflettere su questa esperienza. I risultati di questa riflessione sono esposti sinteticamente qui sotto, in vari punti, in cui condenso convinzioni cui sono giunto ma soprattutto le contraddizioni che mi sono trovate di fronte. Si tratta perciò di una serie di tesi (a) e controtesi (b), seguite da osservazioni finali (c) che puntano nella direzione di una soluzione, senza pretendere di esserlo pienamente.

I punti riguardano:

1. L'articolazione complessa tra antica sapienza etico-giuridica e concezione moderna del soggetto, con i suoi diritti;
2. il conflitto tra antica e tuttora universalmente diffusa concezione retributiva della pena, e la dominante critica al retribuzionismo;
3. l'orizzonte biblico e il conflitto giustizia-amore e giustizia-verità;
4. La possibilità di una "rieducazione" nel contesto del "trattamento" penitenziario.

L'argomentazione è volutamente sommaria, ma la bibliografia, oltre che rinviare a lavori dello scrivente, fornisce primi strumenti per l'approfondimento. Può essere utile avere presente che i miei interlocutori ideali, per i quali ho vera e grande stima, si trovano soprattutto nel classico *Diritto e ragione* di Luigi Ferrajoli (1989) e, d'altro canto, in *Colpa e pena?* a cura di A. Acerbi e L. Eusebi (1998).

1. *L'articolazione complessa tra antica sapienza etico-giuridica e concezione moderna del soggetto, con i suoi diritti*

L'antica sapienza etico-giuridica contiene insegnamenti fondamentali di valore anche attuale.

Essi vanno tuttavia fatti reagire con le acquisizioni fondamentali di matrice moderna e occidentale in materia di dignità del soggetto e di diritti umani.

a) Non si capirebbe il mio contributo se non fosse chiaro, sin dall'inizio, che il mio accostamento alla pluralità delle culture - che nel caso nostro, e anche la pluralità delle culture presenti in carcere - non è quello antropologico-relativistico. Non è il punto di vista di chi considera il concetto stesso di giustizia «un esempio importante di forma culturale che è mutato nel tempo e ha conseguentemente influenzato la pratica penale» (GARLAND, 1999: 247), sicché «una pena che riteniamo concepibile, tollerabile o 'civile' è in gran parte determinata culturalmente, allo stesso modo di quella che percepiamo come intollerabile, o come si suol dire, 'disumana'» (ivi 238). Non nego l'interesse e ammetto l'utilità conoscitiva di questo approccio metodologico, ma ritengo che, sul piano etico-filosofico, e tanto più sul piano dei diritti umani, sia da perseguire una posizione universalistica, in cui a determinate costanti antropologiche corrispondono imperativi comunemente umani, almeno tendenzialmente (nella convinzione, del resto, che non vi sia un contrasto radicale tra universalità e particolarità, per tutto questo cfr. BORI, 1995: 29 ss.; cfr. HOFFE, 2001).

b) 1. Usando il termine “matrice”, mi riferisco alla genesi, non al valore: i diritti umani dal mio punto di vista, non sono limitati dallo spazio storico della loro origine, indubbiamente moderna e occidentale, e dalla “nuova determinazione biopolitica della sovranità” (AGAMIBEN, 1995: 144), né la loro universalità è coestensiva ed equivale alla “globalizzazione”. Affermo la possibilità di costituire una cultura dei diritti umani che ne sostenga e avvalori l’universalità, di cui comunque già sin d’ora godono per essere diritto vigente, vero ordinamento giuridico sovranazionale (per quest’ultimo aspetto, FERRAJLI, 2000: 33).

2. Un interessante esempio di questa interazione tra antico e moderno è costituito dallo stesso articolo 1 della *Dichiarazione* del 1948.

Tutti gli uomini nascono liberi e eguali in dignità e diritti. Sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in uno spirito di fraternità.

Ho mostrato altrove come questo articolo rappresenti una singolare sintesi tra antico e moderno. I lavori preliminari della Dichiarazione mostrano infatti come nella formula “dotati di ragione e di coscienza”, “coscienza” sia la traduzione della virtù confuciana dell’umanità, o della benevolenza, *ren*, mentre “ragione” richiama la definizione aristotelica. Questa formula (“dotati di ragione e di coscienza”) richiama dunque il fondamento non solo logico ma affettivo del dovere di fraternità, e “coscienza” è in tensione con la “ragione”, che rinvia piuttosto alla definizione aristotelica e al “cogito” cartesiano. Di conseguenza inoltre la prima parte dell’articolo: l’affermazione moderna del soggetto, dell’individuo separato ed autonomo (“Tutti gli uomini nascono liberi e eguali in dignità e diritti”) sarebbe in tensione con l’antica concezione solidale, evocata dalla seconda parte (“ragione e coscienza”) (BORI, 1995: 99 ss.).

c) Probabilmente l’originalità e la forza della nuova prospettiva dei diritti umani sarà tanto maggiore quanto più questa, resistendo alla tentazione della proliferazione, potrà concentrarsi nei suoi obiettivi (a partire da quelli più consolidati, la tutela della vita e dell’integrità fisica e la garanzia della libertà di opinione di singoli soggetti) lasciando per il resto spazio alla pluralità delle culture, e al movimento verso un ethos condiviso.

2. *Il conflitto tra antica e tuttora universalmente diffusa concezione retributiva della pena, e la dominante critica al retribuzionismo*

Il punto seguente riguarda, come annunciato, il conflitto tra antica e tuttora ampiamente diffusa concezione retributiva della pena, e l’attuale critica al retribuzionismo.

Nelle antiche culture che si affacciano ora nel contesto europeo ed italiano - e quindi anche nel contesto detentivo - rimane dominante il fondamento retributivistico nella concezione della pena.

Si profila allora un conflitto con la critica al retribuzionismo, quale si è efficacemente sviluppata negli ultimi decenni nella nostra cultura etica e giuridica.

a) 1. Retribuzionismo. È la concezione “assoluta della pena”, la pena “quia peccatum” (Seneca, contrapposta al “ne peccetur”), che troviamo descritta e criticata nella trattazione classica di Antolisei (1955: 484). Sullo sfondo, evidentemente, c’è l’idea di un ordine universale, in cui ad ogni azione corrisponde reazione (si veda il famoso frammento di Anassimandro, secondo il quale «le cose... pagano l’una all’altra una pena e una punizione - *diòdnai .. dikèn kai tisin* - per l’ingiustizia - *adikìa* - secondo l’ordine del tempo - *katà tèn tou khronou taxin*»). Questa concezione ha appunto origini remote e si può dire universalmente diffusa. Ad illustrarla valgono solo pochi rinvii.

2. Simone Weil, soprattutto nei *Quaderni* III e IV, sviluppa una importante riflessione, che accumula testi volti a dimostrare parallelismo tra mondo morale e mondo fisico. «Ogni mutamento comporta un fenomeno di compensazione» (WEIL, 1982: 303-306, adducendo fra l’altro passi del *Timeo*, della *Repubblica*, delle *Upanishad*, di Eschilo, di Tommaso d’Aquino della *Bhagavadgîtâ*). La Weil riflette sul *dharma*, “bilancia a braccia diseguali”, in cui “il debole bilancia il forte” (ivi, 338) e parla della «necessità di una ricompensa, per l’equilibrio; di ricevere l’equivalente di ciò che si fa dà ... questa necessità forte come la gravità» (la rinuncia al compenso mondano apre all’attesa di un compenso soprannaturale, ivi 384).

3. Negli stessi anni, Hans Kelsen in *Natura e società* studia il principio del contrappasso nei primitivi (1992: 84 ss.) e nel mondo greco (ivi 281 ss.). Il suo libro tende piuttosto alla comprensione del processo attraverso cui si è arrivati alla nozione di causalità nel mondo fisico, alla cui “Gesetzmässigkeit”, conformità a legge, ci si sarebbe dapprima accostati applicando alla natura modelli normativi sociali (il contrappasso), e tuttavia costituisce tuttora una fonte per lo studio della concezione retributivistica presso le culture orali (KLINGER, 1987)

4. Nella tradizione indiana (segui qui DERRET, 1976: 27 s.) la perfetta simmetria tra colpa e pena permette di affermare che «coloro che hanno commesso dei crimini, [mediante la pena] sono liberati dalla colpa e vanno in cielo proprio come i buoni che si sono comportati bene» (leggi di Manu, III a.C. - III d.C.). Il commento di Medhâtithi (IX secolo e.v.) è quasi di sapore hegeliano: la pena è negazione della negazione, rispetto alla colpa, nel caso dei buoni, vi è “negazione precedente” (cioè, nel caso dei buoni, che non hanno compiuto azioni colpevoli, la colpa è “negata” a

priori”) nei caso del malvagi, vi è la sua “negazione per distruzione”. Medhâtithi assegna un significato particolare alle pene corporee, esso serve allo scopo di “purificare la persona punita” (Manusmrti, 1929-30, 349-351). Derrett cita anche «Per lui [il re] anzitutto [Prajâpati] creò la pena, che è la legge nata dal Signore stesso, incarnazione della divina gloria e protettrice di tutte le creature», con il commento di Medhâtithi: « La ‘Legge’ non consiste nei sacrifici e nei doni; consiste nella Pena. Né la si deve considerare una forma inferiore di Legge, perché priva gli uomini della vita e della proprietà, in quanto è la Legge che è nata dal corpo del Signore, Prajâpati stesso. Né è composta delle cinque sostanze materiali, ma è creata dalla gloria dello stesso Brahman. ‘Anzitutto’, cioè prima della creazione dello stesso Re» (ivi, 281).

5. Il confucianesimo, e poi il neo-confucianesimo, primi secoli del secondo millennio e.v., sono retti dall’idea di retribuzione (SANTANGELO, 1991: 86 ss., soprattutto però sulla retribuzione morale, non giuridica, per cui l’azione riceve un suo compenso immanente) .

6. Che la giustizia sia immanente, è testimoniato anche da numerosi detti popolari Wolof del Senegal (SYLLA, 1994: 104, senza distinzione radicale tra piano morale e piano giuridico, 138);

7. Quasi inutile ricordare come nella tradizione ebraica (H. HERMANN COHN, 1971) nel diritto romano (SANTALUCIA, 1982), nel diritto islamico (SOURDEL, 1996; JUYBOLL, 1961, che segnala anche il valore di purificazione della pena), nella tradizione albanese (Kanuni i leke Dukagjinit) e in innumerevoli altre tradizioni (KLINGER 1987) sia vigente il principio del taglione, che costituisce una razionalizzazione della vendetta. In questo contesto, nonostante l’estremismo delle sue tesi, e certe sue finalità apologetiche, non si può omettere di ricordare l’opera di R. Girard, a partire da *La violenza e il sacro*.

b) Gli argomenti contro il retribuzionismo sono riassunti ed espressi con forza da Ferrajoli (1989: 240 ss.): la concezione retributivistica della pena è «il frutto più o meno consapevole di una totale confusione tra diritto e morale, tra validità e giustizia, tra legittimazione interna e giustificazione esterna» (ivi, 244). Ciò non toglie che questa concezione abbia avuto un grande seguito nel passato:

L’idea che infliggere pene abbia un valore intrinseco e non persegua altro scopo che la *giusta* retribuzione dei delitti è apparsa ad Alf Ross così priva di senso da fargli supporre che nessuno l’abbia mai seriamente sostenuta. Questa supposizione è purtroppo sbagliata. È impossibile negare che la concezione retributivistica della pena sia stata espressamente teorizzata non soltanto da Kant e da Hegel, ma anche prima di loro da Campanella ecc. (FERRAIOLI, 1989: 242).

c) Osservazioni.

1. Dichiarare obsoleta la distinzione tra diritto e morale non è assolutamente nell’intento di chi scrive. La distinzione ha una sua giustificazione prima storica che teorica, in età moderna, nella necessità di sottrarre alla giurisdizione dell’autorità religiosa i soggetti giuridici in uno stato di diritto, garantendo loro libertà di opinione, di espressione, di azione, salvo il rispetto della comune legge civile e penale. La distinzione trova ancor più giustificazione nell’attuale pluralismo culturale e religioso, dove è tanto più importante che la legge sia osservata nella sua obiettività e neutralità dinanzi alla varietà delle pratiche e dei convincimenti soggettivi, religiosi e non religiosi e contro a eventuali tentativi egemonici di questa o quella ideologia. Non c’è dunque comunicazione tra la sfera giuridica e sfera morale? La cultura occidentale per verità riconosceva la comune radice di diritto e morale nell’idea di giustizia, la quale fondava da un lato il diritto, dall’altro il dovere. Questo nella sua parte più intima, non visibile, nella coscienza, era dovere morale, e diventava obbligo giuridico nella misura in cui fosse visibile, e potesse quindi eventualmente farsi oggetto di coercizione (cfr. PRODI, 2001). Così la concezione filosofica classica, platonico-aristotelica (e medievale), ma anche la prospettiva teologica biblica e coranica, così le concezioni tradizionali cinese e indiana, dove la giustizia al tempo stesso è principio morale ma è anche legge che governa la comunità in tutti gli aspetti della sua vita. Da questo punto di vista, la pena come retribuzione - il punire *quia peccatum* - si configura intuitivamente come l’equivalente giuridico penale della Regola d’oro.

2. Una riconsiderazione della pena come retribuzione appare allora forse opportuna, sia per riproporsi nel contesto attuale, attraverso le trasmigrazioni di popoli, delle antiche culture etico-giuridiche, sia per l’esigenza intrinseca di recuperare, nella sua essenza - la giustizia - il nesso tra diritto e morale, sia - ulteriore considerazione, anche per una necessaria attenzione alla vittima. “Factum fieri infectum non potest.” Il male compiuto non può certo essere cancellato dal male inferito a chi l’ha compiuto (cfr. BORI, 1983: contro la pena di morte). Ma esiste una vittima nei cui confronti si possono e si debbono mettere in atto operazioni riparative, in cui la dimensione simbolica può avere un ruolo decisivo (LATTUADA, 1998: 188 ss., VIANO, 2000: 143 ss.) e in cui il carcere non dovrebbe essere l’unica possibile soluzione.

Interessanti riflessioni comparatistiche si trovano nel recente volume a cura R. Dh. Shankardass, *Punishment and the Prison. Indian and International Perspectives*:

«(...) penso che le nazioni occidentali abbiano molto da imparare dai principi della legge indiana. Lo scopo di un sistema di giustizia penale è di ripristinare l'equilibrio tra la vittima e colui che l'ha offesa, equilibrio che è stato turbato dal reato commesso. Si tende a trascurare questo principio in molti sistemi di giustizia penale, dove lo stato ha assunto su di sé la responsabilità di rappresentare la vittima al punto che la vittima è spinta ai margini del processo. Il principio dell'equilibrio è presente in molta parte del diritto tradizionale indiano. Non sarebbe fuor di luogo suggerire che la società indiana, con le sue varie e diverse tradizioni, se vuole affrontare con successo ed efficacia i problemi nelle comunità, nei villaggi e nelle città, nelle aree urbane e in quelle tribali, esamini la sua antica tradizione e guardi a forme più tradizionali di comunità piuttosto che guardare all'esempio occidentale del chiudere sempre più gente in prigione» (COYLE, 2000: 77).

3. L'orizzonte biblico e il conflitto giustizia-amore e giustizia-verità

Il dilemma seguente specifica il problema nel quadro del cristianesimo, cioè - a rigore di termini - in una situazione messianica.

La prospettiva biblica nel suo nucleo profetico avoca direttamente a Dio la sovranità, la giustizia-amore. Nella prospettiva cristiana, e soprattutto in Paolo, il messia è portatore di una giustizia-perdono, che disattiva la legge antica e fa giusti gli ingiusti.

Ma alla immediata trasformazione della retribuzione in perdono e prassi di riconciliazione si oppone una riserva sulla legittimità di un esercizio umano della giustizia divina e resiste in particolare un'istanza di giustizia-verità, che rifiuta un perdono senza testimonianza alla verità e una misericordia senza pentimento.

a) 1. Nel modello teologico-politico biblico Dio (a differenza dal faraone egizio, che è il rappresentante in terra della giustizia divina) nasconde la sua immagine e il suo nome, ma manifesta direttamente la sua volontà per bocca del profeta, facendosi egli stesso legislatore del popolo, egli stesso titolare della misericordia e della collera. «Il passo decisivo di Israele consisté nello spostamento della giustizia dalla sfera sociale e politica a quella della teologia subordinandola alla volontà immediata di Dio» (ASSMANN, 1995: 64 s.; BORI, 1998 e 2001). Si potrebbe parlare di due modelli di teologia politica, uno teocratico (da intendersi etimologicamente) e uno appunto rappresentativo (Assmann 2000: 28). Caratteristica della giustizia divina è che colui che la esercita è al tempo stesso il legislatore e il creatore. Si può forse intravedere una quasi necessità che l'ira divina non possa essersi spinta sino al limite di negare l'opera propria e debba invece in qualche modo convertirsi in misericordia.

2. Sulla giustizia-misericordia, insisteva Wiesnet in *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto tra cristianesimo e pena*, 1980 (all'origine sta un saggio di K. RAHNER, 1968). Partendo dalla nozione generale di *sedâqâh* nella Bibbia ebraica, e poi nella prassi di Gesù e nelle Scritture cristiane, Wiesnet sviluppava un'idea di giustizia come riconciliazione, con una forte denuncia della "follia retributiva" (ivi, 143) che percorre invece la storia della cristianità. Eusebi (traduttore fra l'altro dell'opera di Wiesnet) riprende efficacemente la linea espressa da Wiesnet nel suo contributo nell'opera collettiva *Colpa e pena?* (1998).

3. Agamben, nel suo *Il tempo che resta* opera un richiamo alla dimensione messianica ed escatologica centrale nel cristianesimo. Il libro ci fa assistere ad un percorso filosofico, a fine Novecento, che alla fine sfocia in Paolo, dove si scopre che dalla potenza, *dynamis* stessa della Legge si sprigiona una energia che la "rende inattiva" (*katarghein*). Ma se in Agamben il messianismo rimane una categoria filosofica (una nozione di tempo), in Paolo c'è un contenuto, ed è la giustizia-che-fa-giusti, la giustificazione di coloro che secondo la Legge e nonostante le legge erano peccatori. È una giustizia-grazia, che richiede di prolungarsi nell'agire dei credenti. Paolo non vuole certo togliere di mezzo la Legge e basta, né vuole sostituire all'operare secondo la Legge una fede contemplativa, e nemmeno vuole soppiantare la Legge con un'altra morale (per esempio, il sermone della montagna del Gesù sto rico, che Paolo non ha udito), ma vuole sostituire all'appartenenza ad Israele (operante nella Legge) una incorporazione e un'appartenenza al Messia che debbono manifestarsi nell'*agâpe* e nella riconciliazione (SCHWEITZER, 1954: 285 ss.; LYONNET, 1967 con le obiezioni di G. SHOLEM - SANDERS, 1986: 589 s.).

Una prima obiezione riguarda la possibilità stessa che qualcuno, all'infuori di Dio, possa essere autorizzato a giudicare. Solo a Dio può spettare la retribuzione: è la posizione di Tolstoj. Si legga il racconto "La verità finisce sempre per essere scoperta" nei *Quattro libri di lettura*. Si pensi anche all'epigrafe biblica di *Anna Karenina*, "Mia è la vendetta, io ricambierò", in latino appunto "Mihi vindictam, ego retribuam" (*Romani* 12, 19, cfr. *Deut.* 32, 35). Le "cupe parole del dio ebraico" (FERRAJOLI, 1989: 278) sono riprese da Paolo nei termini di un invito a non giudicare, ma a ricambiare il male con il bene. Questa posizione tolstoiana si esplicita poi in *Resurrezione* soprattutto nelle pagine finali, dove il protagonista giunge alla convinzione che altro rimedio alla questione penale non può esistere se non «perdonare sempre, tutti, perdonare un infinito numero di volte, giacché non esistono uomini tali che non siano essi stessi colpevoli, e che possano quindi punire o correggere» (111, 28).

Se anche poi si ammette la legittimità di un giudizio umano, esistono altre obiezioni. Nell'opera *Colpa e pena?* (1998) si trovano interessanti rilievi critici di Lattuada:

La premessa teologica [la giustizia divina non è retributiva, ma riconciliativa] non predetermina - in modo immediatamente operativo - quale debba essere il comportamento della società nei confronti dei criminali" (ivi, p. 188s.).

Non è detto cioè che la società secolare possa o debba immediatamente adeguarsi al modello della giustizia divina e anzi della giustizia messianica. Si consideri ad esempio come la giustizia-perdono fosse proposta con straordinaria efficacia da Lutero (ciò che Wiesner quasi ignora), ma come in ambito giuridico prevalesse, sempre in Lutero, il ruolo dell'autorità come "portatrice della spada", secondo la *Lettera ai Romani*, 13, 1-7.

3. Del resto, la stessa giustizia divina ha due aspetti: Dio giudica, secondo la sua Legge, e Dio giustifica. Il secondo aspetto non sopprime il primo, i Dieci comandamenti rimangono Legge divina anche nel Nuovo Testamento. Nello stesso volume *Colpa e pena?* Paolo Ricca osserva che restituire sostanza biblica alla fede e alla vita cristiana nel campo della colpa e della pena significa anzitutto sottolineare la santità della legge, il suo valore non solo umano ma divino, e quindi la gravità somma della sua trasgressione (RICCA, 1998: 146 s.).

Ricca ricorda anche come l'articolazione tra Legge e Grazia messianica sia molto complessa. Essa pone grande interrogativi, cui la Riforma ha risposto con due modelli antitetici, quello anabattista, in cui il credente si sottrae all'ordinamento mondano, e quello della "Riforma magisteriale" di Lutero, Calvino, Zwingli e altri che si impegnano ad una presenza anche nella comunità politica, che sarà governata inevitabilmente secondo la Legge, non secondo la Grazia, che regge invece la comunità di fede (ivi, p. 148 ss.).

4. Vi è infine l'obiezione, laica e religiosa insieme, che ricorda come un perdono senza testimonianza resa alla verità e una misericordia senza pentimento non siano accettabili. Stefano Levi della Torre (2000: 59) scrive:

La giustizia vuole la punizione del crimine perché non si ripeta, la testimonianza vuole che il crimine sia saputo perché il mondo conosca se stesso; la misericordia vuole che siano riconosciuti la vittima e, quando c'è, il pentimento.

c) Osservazioni.

1. Gli studiosi guardano ora criticamente al brano della *Lettera ai Romani* (13, 1-7, cfr. anche *Prima lettera di Pietro* 2, 13-17), dove il potere politico appare "diacono" di Dio (SACCHI, 1999). Mi pare tuttavia indubbio che questi testi siano coerenti con una tradizione presente, oltre che nel mondo ambiente, nello stesso contesto biblico (attorno alla figura di Davide, cfr. *Salmo* 101, e soprattutto nella tradizione sapienziale, riferita al re Salomone, cfr. *Salmo* 72 e 1 *Re* 3, si costruisce una immagine di sovrano sa,□,,"io che amministra la giustizia in nome della divinità e la rappresenta). Questa tradizione accetta l'idea di una mediazione razionale e di una rappresentanza politica della divinità, e ammette che l'autorità divina si rifletta nei poteri umani e si serva di questi (PETERSON, 1983). È innegabile tuttavia il conflitto (che appare nella sua evidenza quando, nella stessa pagina di Paolo, troviamo "ego retribuam" e "diaconia" politica, a poche righe di distanza) con ciò che rimane il tratto più singolare e potente della prospettiva biblica: con l'idea di una immediatezza dell'intervento divino nella coscienza umana attraverso i profeti, attraverso la parola biblica, attraverso la Luce che illumina ogni uomo"

2. Non si può chiedere a chi si colloca nella prospettiva di un messianismo realizzato di ammettere la totale estraneità delle istituzioni giuridiche a una logica del perdono, perché significherebbe acconsentire all'irrelevanza morale e politica di una predicazione e di un evento la cui pretesa è invece ben lungi dall'essere puramente interiore. La traducibilità politico-giuridica di una giustizia-perdono è tuttavia legata alla possibilità di una sua proposizione in termini laicamente" plausibili (il che vuol dire oggi anche essere consapevoli della straordinaria valenza interculturale del tema della misericordia sovrana, divina e umana, senza dimenticare la *karuna* buddhista). Questa traducibilità in particolare dipende da una risposta soddisfacente all'esigenza di un pubblico riconoscimento dell'oltraggio alla giustizia-verità e dell'offesa arrecata alla vittima. In questo senso L. Eusebi segnala la crescente attenzione verso la "rmediazione penale", alternativa al ricorso generalizzato alla reclusione, indicandone le condizioni legate al riconoscimento di determinate condotte come ingiuste e dunque alla riaffermazione, rispetto al reato commesso, della validità delle norme violate, all'annullamento dei vantaggi derivanti dall'azione criminosa, nonché a un'assunzione effettiva di responsabilità attraverso impegni significativi nei confronti della convivenza civile da parte di chi abbia trasgredito le norme penali. (EUSEBI, 2000: 234).

4. La possibilità di una "rieducazione" nel contesto del "trattamento" penitenziario

L'ultimo punto riguarda la possibilità di un "trattamento" e di una "rieducazione" nel contesto penitenziario. La questione meriterebbe una considerazione a parte, mi limito ad enunciare il problema.

La costituzione italiana parla di finalità "rieducative" della pena e di "trattamento" dei detenuti.

Questa prospettiva appare in conflitto con la garanzia dei diritti, con la neutralità ideologica e la laicità dell'approccio penitenziario.

a) art. 27, terzo comma della Costituzione italiana. ‘Le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla rieducazione del condannato’.

b) In un paragrafo della sua opera intitolato “L’idea illiberale del delitto come patologia e della pena come trattamento”, Luigi Ferrajoli sostiene che

« ... il fine pedagogico o risocializzante propugnato da tutte queste svariate dottrine non è realizzabile. Una ricca letteratura, confortata da una secolare e dolorosa esperienza, ha infatti mostrato che non esistono pene emendatrici o terapeutiche e che il carcere, in particolare, è un luogo criminogeno di diseducazione e di sollecitazione al delitto. Repressione ed educazione sono tra loro incompatibili, come lo sono la privazione della libertà e la libertà medesima che dell’educazione forma la sostanza e il presupposto, sicché la sola cosa che si può pretendere dal carcere è che sia il meno possibile desocializzante e diseducativo» (FERRAIOLI, 1989: 259 s.).

c) E inevitabile questa conclusione?

Varrebbe la pena di discutere sul tema della “rieducazione” in termini di più ampio respiro. Il termine stesso evoca atmosfere totalitarie e repressive. Credo che molte obiezioni alla “rieducazione” potrebbero cadere in presenza di un approccio laico, pluralistico e critico, non repressivo e non eteronomo.

Parlerei a questo punto piuttosto di impegno per promozione della cultura in carcere, come contributo essenziale alla riscoperta della dignità umana (c’è un nesso da scoprire tra pena e *timé*, dignità, BURCKERT, 1998: 208; cfr. BENVENISTE, 1976: 422 ss.).

Vorrei caratterizzare questo impegno insistendo su alcuni punti:

- cultura come spazio distinto dall’istruzione (peraltro naturalmente importantissima, nei suoi diversi gradi, compreso quello universitario cfr. CHIRIBIRI, 2000);
- cultura come spazio distinto dalla religione (ma non opposto a questa, piuttosto come spazio “spirituale”, comprensivo dei due linguaggi, religioso e secolare);
- cultura che si commisuri ai grandi autori, soprattutto antichi, delle diverse aree storiche, senza escludere le tradizioni orali (mi si consenta una venatura polemica nei confronti di una pretesa troppo precoce di “creatività” non sostanziata appunto di cultura come conoscenza dei grandi modelli);
- cultura come liberazione attraverso il sapere (muovendo da uno testi fondanti della cultura europea, il libro VII della *Repubblica* di Platone, con l’immagine di uomini legati in un carcere);
- cultura come autocoltivazione e cura di sé (si potrebbe far valere, contro il Foucault di *Sorvegliare e punire*, il Foucault della *Cura di sé*);
- cultura come lavoro su di sé, nella direzione della consapevolezza (si potrebbe ricordare l’esperienza positiva presso il Central Jail di Tiliar, a Nuova Delli, in collaborazione con il Vipassana Research Institute, Sarangi 2000, 96 s.) e conseguentemente - si spera - del cambiamento morale;
- cultura che abbia un potente aiuto nelle biblioteca centrale del carcere e si sviluppi attraverso la lettura personale (con la assicurazione del silenzio necessario!);
- cultura come spazio ideale in cui coinvolgere tutti coloro che operano nel contesto detentivo.

Quanto tutto questo si scontri spesso con la realtà effettiva della pratica penitenziaria, ovvero: quanto sia grande lo stesso bisogno di cultura in tutti gli attori del contesto, è ben noto ed è inutile ripetercelo. Ciò che conta è avere una diagnosi e un progetto.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino;

AGAMBEN G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino;

ANTOLISEI F. (1955), *Manuale di diritto penale*, Parte generale, Giuffrè, Milano, 484 s.;

ASSMANN J. (1991), *Politische Theologie zwischen Aegypten und Israel*, Von Siemens Stiftung, München;

- *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser Verlag, München-Wien 2000;

BALLONI A. (1983), *Criminologia in prospettiva*, CLUEB, Bologna;

BENVENISTE E. (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2. *Potere, diritto, religione*, tr. it., Einaudi, Torino;

BORI P. C. (a cura di) (1983) *La pena di morte nel mondo*, Marietti, Casale Monf.;

- *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova 1995;

- *L’altro Tolstoj*, Il Mulino, 1995

- *Monoteismo ed ermeneutica: quattro tesi*, in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Quodlibet, Macerata 1998, 69-78;

- *Passi verso un ethos condiviso*, relazione al convegno "L'etica in un contesto multiculturale: il carcere" (Bologna, 24 marzo 2000), in www.spbo.unibo.it/dist/biblioteca/etica.htm
- *Feticismo e idolatria*, in *Figure del feticismo*, a cura di S. Mistura, Einaudi, Torino 2001, 60-73;
- BOVATI P. (1998), *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'Antico Testamento*, in *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, Vita e pensiero, Milano, pp. 31-55;
- BUBER M. (1983), *Mosè*, tr. it. P. Di Segni, Marietti, Casale M.;
- BURKERT W. (1998), *Strafe. Griechische und römische Antike*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, 10, coll. 207-216;
- CATTANEO M. A. (1982), *Pena*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, XXXII, pp. 701-712;
- CHIRIBIRI A. (a cura di) (2000), *Carcere e società: il ruolo della cultura universitaria*, Tirrenia Stampatori, Torino;
- COLZANI G. (1998), *La giustizia di Dio. Dalla custodia di un ordine al dono della riconciliazione*, in *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, Vita e pensiero, Milano, pp. 127-143;
- COYLE A. (2000), *Prisons in Modern Society*, in R. Dh. Shankardass (a cura di), *Punishment and the Prison. Indian and International Perspectives*, Sage Publications, New Delhi-Thousand Oaks-London, 72-86;
- DERRETT J. D. M. (1976), *Darmashāstra and related ideas. Essays in Classical and Modern Hindu Law*, vol. 1, Leiden, Brill;
- EUSEBI L. (1998), *Le istanze del pensiero cristiano e il dibattito sulla riforma del sistema penale nello Stato laico*, in *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, Vita e pensiero, Milano, pp. 207-250;
- FERRAJOLI L. (1989), *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari;
- *La Dichiarazione universale del 1948 e la prospettiva di un costituzionalismo mondiale*, in *La Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo cinquant'anni dopo*, a cura di P.C. Bori, G. Giliberti, G. Gozzi, CLUEB, Bologna 2000, pp. 29-44;
- FOUCAULT M. (1993), *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, tr. it. Einaudi, Torino;
- *La cura di sé*, tr. it., Milano, Feltrinelli 1996;
- GARLAND D. (1999), *Pena e società moderna*, tr. it. Il Saggiatore, Milano;
- GIRARD R. (1980), *La violenza e il sacro*, tr. it. Adelphi, Milano;
- HERMANN COHN H. (1992), *Punishment* in *Encyclopedica Judaica*, Jerusalem 13 (1971), 1386-1388;
- HÖFFE O. *Globalizzazione e diritto penale*, tr. it., Edizioni di comunità, Torino 2001;
- KLINGER E. (1987), *Revenge and retribution*, in *The Encyclopedia of Religion*, a cura di M. Eliade, MacMillan, New York-London, vol. 12, pp. 362-368;
- JUYBOLL T. W. (1961), *Adhâb*, in H.A.R. Gibb e J.H. Kramers (a cura di), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Brill-Luzac, Leiden-London, p. 15 s.
- KELSEN H. (1943), *Società e natura. Ricerca sociologica*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino ;
- LATTUADA A. (1998), *La giusta reazione giuridico-sociale al fenomeno del crimine. Il contributo della teologia morale*, in *Colpa è pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, Vita e pensiero, Milano, pp. 179-206;
- LEVI DELLA TORRE S., *Vizi e virtù del perdono. In margine al salmo 51 (Miserere)*, in *Errare e perseverare. Ambiguità di un Giubileo*, 45-59;
- LYONNET S. (1967), *La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament*, in E. Castelli (a cura di), *Il mito della pena*, Cedam, Padova;
- MARTINI C. M. (1998), *Cultura della pena e coscienza ecclesiale*, in *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, Vita e pensiero, Milano, pp. 251-61;
- *Manusmṛti, with the 'Manubhāṣya' of Medhātithi*, vol. 6, tr. inglese di Ganganath Jha, Motilal Barnasidass Publishers, Delhi, 1929-30;
- OLGIATI F. (1955), *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano;
- PAVARINI M. (1995), *I nuovi confini della penalità. Introduzione alla sociologia delle pena*, Martina, Bologna;
- PRODI P. (2000), *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna;
- Rahner K. (1968), *Colpa-responsabilità-pena-punizione nel primiero della teologia cattolica*, in *Nuovi saggi*, tr. it., Ed. Paoline, Roma, pp. 329-361);
- PETERSON E (1983), *Il monoteismo come problema politico*, tr. it., Queriniana, Brescia;
- RICCA P. (1998), *Colpa e pena nella teologia evangelica: un punto di vista*, in *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, Vita e pensiero, Milano, pp. 145-160;
- SACCHI A. (1998), *Colpa e pena in Rm 13, 1-7 nel contesto del messaggio evangelico*, in *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, Vita e pensiero, Milano, pp. 57-95;
- SANDERS E. P. (1986), *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo sui modelli di religione*, tr. it. Paideia, Brescia;
- SANTALUCIA B. (1982), *Pena criminale (diritto romano)*, in *Enciclopedia del diritto*, 32, pp. 734-739;
- SANTANGELO P. (1991), *Il "peccato" in Cina. Bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del XIV alla metà del IV secolo*, Bari;
- SCHWEITZER A. (1954), *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr (Siebeck), Tübingen;
- SARANGI S. (2000), *Reality and Reform in the Tihar Central Jail*, in R. Dh. Shankardass (a cura di), *Punishment and the Prison. Indian and International Perspectives*, Sage Publications, New Delhi-Thousand Oaks-London, 87-111;
- DH. SHANKARDASS R. (a cura di) (2000), *Punishment and the Prison. Indian and International Perspectives*, Sage Publications, New Delhi-Thousand Oaks-London;

- SOURDEL J. E D. (1996), *Peines legales (hadd-hudûd) et peines discretionales*, in *Dictionnaire historique de l'Islam*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 661;
- SYLLA A. (1994), *La philosophie morale des Wolof*, Université de Dakar :
- VIANO E. (2000), *Violazioni dei diritti umani e cultura dell'impunità: politiche di riforma*, in *La Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo cinquant'anni dopo*, a cura di P.C. Bori, G. Giliberti, G. Gozzi, CLUEB, Bologna, pp. 129-148;
- WEIL S. (1982), *Quaderni*, a cura di G. Gaeta, vol. 1, Adelphi, Milano;
- WIESNET J. (1987), *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto tra cristianesimo e pena* (1980), tr. it. a cura di L. Eusebi, Giuffrè, Milano

RIASSUNTO

Lo scritto valuta l'esperienza di insegnamento vertente su tematiche di filosofia morale svolto in un istituto penitenziario italiano dall'A. in collaborazione con alcuni studenti universitari. Presupposto della scelta di tale tematica è la convinzione della possibilità di scoprire tra i detenuti, pur nelle profonde differenze culturali e religiose caratterizzanti l'attuale realtà della popolazione carceraria, la presenza di un "ethos condiviso" ricostruibile intorno a un elementare principio morale.

Dopo aver sottoposto la teoria retribuzionistica al vaglio di alcune fondamentali concezioni etiche, lo scritto, in risposta alle tesi negatrici della realizzabilità della finalità risocializzante, ipotizza la costruzione di percorsi liberi dal sospetto di strumentalità ed indica nell'impegno per la promozione della cultura, distinta dall'istruzione e dalla religione e centrata sull'autoresponsabilizzazione, l'occasione della riscoperta del nesso tra pena e dignità.