

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

10, 55, 2025

MAGGIO 2025

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

Endoxa – Prospettive sul presente, 9, 55, MAGGIO 2025

VENDETTA/RICONCILIAZIONE

- | | | |
|-----------------------------------|---------------------|---|
| 7 | FERDINANDO MENGA | <i>Retribuzione o riconciliazione? Più che pratiche, immaginari (di giustizia) a confronto - Editoriale</i> |
| 19 | FERDINANDO MENGA | <i>Su riconciliazione e potere “ricostruttivo”: per un’elaborazione democratica del trauma collettivo</i> |
| 30 | ANTONGIULIO GIGANTE | <i>Tra vendetta e riconciliazione: la sfida della giustizia riparativa</i> |
| 35 | PIER MARRONE | <i>Deterrenza, first strike, minaccia</i> |
| 41 | ALBERTO KOSTORIS | <i>Azioni disarmanti</i> |
| 45 | DOMENICO BILLOTTI | <i>La riconciliazione come forma della contraddizione</i> |
| 51 | EUSEBIO CICCOTTI | <i>Un caso di abuso di vendetta: <i>Unforgiven</i> (1992, Clint Eastwood)</i> |
| 58 | GABRIELE DE FILIPPO | <i>Tra vendetta e perdono: verso un’etica della physis</i> |
| 67 | ALESSANDRO RAFFAELE | <i>Dalla ritorsione al perdono: un viaggio tra vendetta e riconciliazione</i> |
| 75 | NICOLÁS SALVI | <i>Il diritto di sterminare: vendetta, giustizia e riconciliazione in “L’attacco dei giganti”</i> |
| 80 | RAFFAELE VALLORANI | <i>L’ambiguità di una vendetta: dialettica di una liberazione</i> |
| 86 | GIUSEPPE IERACI | <i>Vendetta, pena, riparazione</i> |
| 93 | ALESSANDRO DORIA | <i>Vendetta e riconciliazione: una mera questione economica?</i> |
| <i>Informazioni sulla rivista</i> | | |

VENDETTA/RICONCILIAZIONE

RETRIBUZIONE O RICONCILIAZIONE? PIÙ CHE PRATICHE, IMMAGINARI (DI GIUSTIZIA) A CONFRONTO – EDITORIALE



FERDINANDO MENGA

In un tempo, come quello attuale, solcato da conflittualità nel tessuto comunitario così estese e profonde, nonché da trasformazioni socio-antropologiche di straordinaria e inedita portata, re-interrogarsi su alcune categorie fondamentali della relazione intersoggettiva quali quelle di **vendetta** e **riconciliazione** rappresenta un compito tanto urgente quanto complesso.

L'**istinto vendicativo**, indubbiamente insito nella struttura psichica del soggetto – e, non a caso, inscenato nel suo portato costitutivo in tutte le grandi narrazioni fondative delle compagini sociali – pare oggigiorno prevalere in modo pressoché unilaterale. Si ha quasi l'impressione che la sua **efficacia simbolica** abbia trionfato senza trovare più alcun contendente alla sua altezza: un *pharmakon*, se vogliamo, comparabilmente potente in grado di arginarla, canalizzarla, reindirizzarla o, quanto meno, sublimarla.

Si badi bene, però, la pervasività di un istinto del genere, a mio avviso, è testimoniata non tanto da quella deriva comportamentale che si registra attualmente nella – piuttosto diffusa – inclinazione a una reattività incontrollata nei confronti di azioni effettivamente subite. Piuttosto, potremmo ascrivere una tale pervasività a quella che potremmo definire una vera e propria **svolta paranoica immaginaria**, talché, in forza di quest'ultima, sarebbe più corretto delineare il processo or

ora segnalato all'inverso. Ossia: è il predominio dell'immaginario vendicativo stesso a dirigere preliminarmente ogni reazione, sicché, in ultima analisi, qualsiasi contrapposizione viene a essere immediatamente trasfigurata in potenziale fonte d'innesto per atteggiamenti antagonistici.

Posto che una valutazione del genere possa avere una qualche sua plausibilità, interrogarsi sui fattori scatenanti questa svolta non soltanto pragmatica, ma soprattutto immaginaria, costituisce senz'altro una linea d'indagine urgente per l'epoca attuale – un'indagine altresì chiamata ad analizzare e sistematizzare gli elementi che ne rappresentano fattori di amplificazione e alleanze funzionali di stampo socio-economico e tecnologico.

La delineazione di una tale cornice di fondo esorta, peraltro, anche dal punto di vista politico e giuridico-normativo, a indagini altrettanto rilevanti e pressanti. Si tratta, tra le altre cose, di re-interrogare i tratti strutturali e destinali del rapporto che intercorre tra **dinamica retributiva e riconciliativa** al fondo della pensabilità e amministrazione della giustizia (quanto meno negli stati che si professano democratici).

La sollecitazione a ritornare su tale tema fondamentale ci giunge, in particolar modo, quest'anno, animati dalla celebrazione dei trent'anni di quello che può essere considerato uno dei processi istituzionali più interessanti, complessi e coraggiosi dell'ultima parte del Novecento politico: la *Commissione per la verità e riconciliazione* del Sudafrica.

Questo tribunale straordinario, com'è noto, venne istituito al fine di realizzare una transizione democratica giusta e la concomitante ricostituzione di un'identità politica, all'indomani di un'esperienza di lacerazione collettiva profonda quale fu quella dell'apartheid.

Nelle pieghe di tale processo di **giustizia transizionale**, com'è altrettanto noto, fu proprio il superamento della mera logica retributiva a rivelarsi elemento discriminante. E questo non solo e non tanto alla luce di mere impossibilità tecnico-giuridiche relative, in molti casi, all'individuazione specifica di perpetratori e vittime o alla determinazione della proporzionalità delle azioni punitive. Si è trattato, piuttosto, di un radicale trascendimento paradigmatico – ossia, dell'adesione a un dettato alternativo che, proprio consapevole dell'irrealizzabile imperativo retributivo di **carattere nostalgico-vendicativo**, si è prefissato il compito di trasferire l'attuazione della giustizia dalla pretesa ricomposizione di un passato originario infranto all'istituzione di un **futuro comune possibile**.

In tale e simili contesti di transizione, volti a condurre dalla lacerazione subita dalle vittime a causa dei perpetratori a una qualche forma di ricomposizione del rapporto reciproco, certamente non si possono nascondere le enormi difficoltà esistenziali, motivazionali, simboliche, pragmatiche e procedurali in gioco. Tali difficoltà, peraltro, non si limitano unicamente alla evidente problematicità insita

nell'innesto, pianificazione, organizzazione e facilitazione di interlocuzioni possibili tra le parti. Difficoltà di fondo si palesano, invero, anche in seno al dominio stesso che riguarda le sole vittime. Per esempio, si rivelano strutturalmente problematici, al riguardo, tanto i processi di selezione delle tipologie delle vittime, quanto la determinazione del peso rappresentativo delle diverse figure coinvolte, come pure la determinazione medesima delle linee narrative responsabili di veicolare le istanze vittimarie.

Pur considerando tutte queste difficoltà, un punto resta però fermo e su di esso vale la pena di soffermarsi: il paradigma riparativo, rispetto a quello retributivo, reclama un'eccedenza strutturale in forza del suo stesso investimento simbolico-esistenziale sulla **produzione immaginaria** di un **futuro possibile insieme**.

Ed ecco che rientra qui nuovamente sulla scena la questione dell'immaginario. Solo che ora su di essa grava un carico problematico incrementale proprio alla luce di quanto si segnalava in precedenza. Oggi più che mai si tratta, in effetti, di chiedersi: può per davvero la logica riparativa-conciliativa, sulla base del peso specifico stesso che la connota, reclamare cittadinanza in un contesto socio-simbolico implacabilmente sbilanciato sull'impeto vendicativo?

Probabilmente, è su questa *impasse* immaginaria di fondo – oserei dire, quasi-trascendentale –, e non tanto su ostacoli procedurali (per quanto consistenti, sempre superabili), che, a mio avviso, rischia di arenarsi ogni progetto di riconfigurazione riconciliativa circolante all'interno dei tessuti sociali e istituzionali dell'epoca odierna. Di conseguenza, al netto di ogni giustificata critica di stampo tecnico-giuridico, ogni valutazione contemporanea che si inscrive in tale ambito non dovrebbe soprassedere su un tale dato strutturale. Nell'alveo di tale considerazione, per inciso, si potrebbe far rientrare anche un dibattito critico, ma non ideologico, rivolto alla recente **riforma Cartabia**, che così tanto ha puntato sull'esteso ricorso allo strumento riparativo.

Nondimeno, sarebbe altresì auspicabile interrogarsi se siano effettivamente reperibili **contro-modelli** in grado di esercitare per davvero una resistenza nei confronti del predominio reattivo e vendicativo descritto. Probabilmente, per rispondere a quest'ultima domanda, si potrebbe procedere, anzitutto, attraverso un'indagine indiretta, lasciandosi orientare da segni e tracce. Come si indicava poc' anzi, proprio quei segni e quelle tracce delle istanze simboliche al centro della pratica stessa della riconciliazione. Su tutti, quelli che potremmo definire i marcatori sociali, culturali e politico-istituzionali di un investimento genuino su “un possibile futuro insieme”.

“**Avvenire**” e “**inclusività**” potrebbero qui risuonare quali prime parole d'ordine da intercettare. Non fosse che, allo stato attuale, nutro dei forti dubbi a che possano essere individuate spie per orientare una ricerca del genere alla luce, quanto meno, dello stradominio del paradigma neo-liberale, da un lato, avvilup-

pato com’è su dinamiche consumistico-predatorie, e tendenza a una gestione sempre più proceduralizzata e funzionalizzante dei flussi migratori, che cerca di realizzare la sistematica neutralizzazione e reificazione di individui umani, dall’altro.

Al limite, proprio laddove il presente pare non offrire alcun appiglio emancipatorio, c’è sempre la strada di una prassi di resistenza sociale da inaugurare e di contro-egemonia politica da perseguire. Una movimentazione che, lasciandosi magari ispirare dal più che mai “disperato” tentativo di Papa Francesco, potrebbe caparbiamente ricorrere anch’essa a quel cocktail di *pharmaka* dell’immaginario costituito da “cura”, “misericordia” e “speranza”.

SU RICONCILIAZIONE E POTERE “RI-COSTITUENTE”: PER UN’ ELABORAZIONE DEMOCRATICA DEL TRAUMA COLLETTIVO



FERDINANDO MENGA

I.

Ogni **istituzione democratica moderna**, nel solco della sua peculiare genesi e funzionamento, è attraversata da quello che potremmo chiamare un vero e proprio carattere irrinunciabile, ancorché espresso non sempre in modo marcatamente manifesto: si tratta del riconoscimento dell’impossibilità strutturale di autorappresentarsi come compagine compiuta e immodificabile. Quale che sia il grado di stabilità e normalizzazione della vita collettiva da essa raggiunto, a questa è preclusa, in effetti, la possibilità di darsi quale ordine unico e necessario. Questa consapevolezza simbolica e, a un tempo, politico-normativa rinvia all’abbandono di ogni fondamento metafisico, che segna precipuamente il passaggio dalla comprensione e **organizzazione premoderna** a quella **moderna** della vita sociale.

In tale linea, quindi, la **scoperta della contingenza**, ovvero l'assunzione della condizione di limitatezza e alterabilità costitutive di ogni ordine, rappresenta quello che potremmo definire una sorta di **trauma originario** che inaugura la politica moderna. Aspetto traumatico che si consuma, in ultima analisi, nel fatto che ogni ordine deve affrontare la mancanza di qualsivoglia **principio onto-teologico** preliminare in grado di garantire identità, sostentamento e orientamento alla collettività. Data una mancanza sostanziale del genere, ogni compagine collettiva è pertanto tenuta a costruire la propria identità a partire dal solo ausilio di processi storico-politici d'identificazione. Processi, questi, chiaramente culminanti, essi stessi, in organizzazioni di senso e regole finite, limitate e modificabili; vale a dire: organizzazioni che emergono sempre all'ombra di configurazioni alternative legittimamente possibili. Non a caso, **Niklas Luhmann** connota il *leitmotif* costitutivo della Modernità proprio nell'incunarsi della logica dell'**“altrimenti”** nel testo stesso di ogni ordine simbolico e normativo.

II.

Soffermarsi su una premessa del genere risulta essere un gesto solo apparentemente estrinseco per una discussione attorno al tema della **riconciliazione politica**. Come cercherò di mostrare, infatti, essa si rende invero necessaria per un percorso d'analisi appropriato sulla questione, tanto dal punto di vista teorico quanto pragmatico.

Ma torniamo all'aspetto costitutivo dell'istituzione democratica moderna rispetto all'ordine simbolico-politico che la precede.

In particolare, ciò che distingue l'intelaiatura istituzionale premoderna rispetto a quella moderna non risulta soltanto nel tipo di fondamento – assoluto, da un lato; contingente, dall'altro – di cui esse si dotano, ma anche nell'**organizzazione temporale** della dinamica istitutente a cui fanno riferimento. Nel primo caso, in effetti, si tratta di chiamare in gioco una pre-donazione metafisica dell'identità politica, che può essere intesa come una sorta di **presenza fissa e dominante**: presenza che irradia da un passato originario e saturo e, quindi, permea il presente e il futuro del tessuto collettivo. Nel secondo caso, invece, la contingenza implica la dinamica del **potere costituente** quale unica fonte in grado di produrre l'ordine politico. Il ricorso al potere costituente, da parte sua, si riferisce al fatto che l'identità collettiva, in forza della privazione di qualsivoglia fondamento sostanziale preliminare, non può rifarsi ad alcun accesso immediato e univoco a un qualcosa come un nucleo di presenza. Ciò che costituisce, anzi, il presente di ogni compagine collettiva non è altro che il risultato di un atto di autorappresentazione collettiva limitata e, tendenzialmente, sempre conflittuale. Di conseguenza, per dirla con **Maurice Merleau-Ponty**, proprio questo atto rimanda a un “passato che non è mai stato presente”; un passato che, quindi, si propaga inevitabilmente in una presenza mai compiuta e futuro sempre modificabile.

Per dirla altrimenti: il Noi politico, a causa della privazione di ogni accesso diretto a un modello unitario di ipseità nei termini di una presunta identità preliminare a disposizione, può impadronirsi della propria **auto-riflessività** solo attraverso un atto di **etero-riflessività**: vale a dire, l’etero-riflessività che si sostanzia nella dinamica stessa della propria auto-rappresentazione (attraverso il potere costituente).

Va da sé che tale apertura strutturale di passato, presente e futuro come caratteristica del potere costituente non rinvia ad altro se non all’articolazione costitutiva della democrazia quale forma di regime politico in cui “chi” e “che cosa” può apparire alla presenza della sfera pubblica, “chi” e “che cosa” può essere considerato alla stregua di passato rilevante e “chi” e “che cosa” deve essere determinato nel suo statuto di futuro prospettico, tutti questi, sono elementi mai fissati una volta per tutte. Anzi, essi si rivelano piuttosto quali poste in gioco di processi contingenti e sempre rinegoziabili nell’alveo della sfera pubblica.

III.

È importante, tuttavia, chiarire meglio il tipo di **organizzazione temporale** che aderisce al potere costituente come dinamica autentica del meccanismo democratico. In particolar modo, dal punto di vista di una disamina della struttura temporale, ciò che non dovrebbe essere equiparata è esattamente una specifica **contingenza democratica** e una più generica **contingenza politica**. Mentre la contingenza democratica, difatti, implica la *costante* sottrazione di ogni accesso a un fondamento metafisico, tale da impedire strutturalmente ogni tipo di chiusura o di realizzazione per quanto riguarda il passato, il presente e il futuro dell’ipseità collettiva, la contingenza politica, invece, si riferisce al riconoscimento di una mancanza *soltanto preliminare* di fondamento metafisico della comunità. Tale mancanza, tuttavia, a differenza di quanto accade nel caso della contingenza democratica, non è necessariamente destinata a mantenersi per tutta la vita dell’ipseità politica. Al contrario, come accade nel caso della visione schmittiana del politico, la condizione primordiale della contingenza è tale da richiedere il suo stesso superamento nella forma di una decisione sovrana in grado di determinare i tratti di una identità comunitaria compiuta. Come è noto, infatti, secondo la visione di **Carl Schmitt**, suddetta identità culmina nella configurazione di un Noi pienamente determinato in opposizione a un Loro. Di conseguenza, nonostante il suo emergere da una condizione traumatica d’infondatezza, la contingenza politica può essere inscritta nel solco di una strategia di assunzione e superamento del trauma. La contingenza democratica, al contrario, deve essere intesa come una forma di articolazione collettiva in cui la riflessività politica non si libera mai del **trauma dell’infondatezza**. In ultima analisi, dunque, potere costituente e democrazia im-

plicano, assieme, quella che potremmo definire – volendo ricorrere a una variazione su un celebre titolo di **Donna Haraway** – una dinamica di persistente “staying with the trauma”.

IV.

Di qui, l’ultimo tratto di questa riflessione, in cui entra in gioco proprio la questione della riconciliazione politica. Aver insistito così tanto sulla distinzione tra le forme di contingenza or ora esplicitata, si rivela, difatti, feconda – a mio avviso – per una elaborazione strutturale circa le modalità possibili di pensare la riconciliazione stessa. Per cominciare, in ogni processo di riconciliazione, l’aspetto della lacerazione traumatica originaria, da cui si prendono le mosse, si manifesta quale elemento evidente. Elemento su cui, tuttavia, cala il cono d’ombra della contingenza e, allo stesso tempo, la radicale apertura alle poc’anzi evocate **estasi temporali** di passato, presente e futuro.

In primo luogo, l’apertura in seno al presente del Noi collettivo, quale posta in gioco della dinamica stessa del processo di riconciliazione, si concretizza nel fatto che i lineamenti della costituenda identità politica non sono affatto decisi e configurati preliminarmente. Anzi, l’apertura connotata dalla contingenza riguarda proprio il “chi” e il “che cosa” può o non può acquisire un posto di rilievo in termini di soggetti e temi rilevanti per il discorso pubblico insito nel processo riparativo. Soggetti e temi dal cui variare, in effetti, dipende ora una ora altre possibilità di rimodellamento del Noi politico. Ma anche il passato è esposto a un’apertura contingente, giacché, neppure al guardarsi indietro risulta già stabilito, ma da stabilire, “chi” e “che cosa” deve contare alla stregua di quei soggetti e temi rilevanti, sì che questi e non altri inneschino e veicolino una determinata linea narrativa atta a rappresentare e portare avanti le istanze vittimarie. E, infine, altrettanto aperto risulta anche il futuro della riconciliazione politica – e ciò quanto meno nel senso che non già decisa, ma da decidere, si rivela la figurazione d’identità collettiva tale da rendere possibile la prosecuzione (o meno) di un Noi effettivamente condiviso e comunitario.

Ora, però, se effettivamente è d’apertura e indeterminazione che qui si può parlare, è altrettanto fondamentale, in tale contesto, intendersi – secondo quanto poc’anzi indicato – sul modello di contingenza da cui bisogna lasciarsi condurre: quello democratico o meramente politico? Sì, perché, se si adotta la linea paradigmatica che proviene dal secondo modello, la ricostruzione della riflessività collettiva, a partire dalla condizione di lacerazione passata, corre il rischio di realizzare essa stessa un mero ribaltamento delle posizioni tra vittime e perpetratori, con la conseguenza che il nuovo Noi finisce per essere null’altro che una nuova identità cristallizzata di stampo antagonistico, senza spazio per eventuali rinegoziazioni plurali e diffusamente partecipate. Qui, come si può facilmente intuire, la riflessi-

vità collettiva si blocca nella fissazione di un presente politico unilaterale e indiscutibile, che domina la linea narrativa del passato e contestualmente predetermina le future traiettorie di sviluppo in direzione univoca e monolitica. Nel caso della contingenza democratica, invece, ciò di cui la riflessività politica viene resa consapevole è il fatto che il superamento dell’oppressione e dell’inimicizia del passato non può dare origine a una mera nuova forma di antagonismo costituita dal solo rovesciamento dei ruoli. Un Noi politico che scaturisce da un autentico processo di riconciliazione deve piuttosto lasciare spazio all’aperto, abbandonando con ciò il modello antagonista stesso e abbracciando quello di un’articolazione di pluralità di voci nel solco di una dinamica agonistica. Quest’ultima chiaramente non tace delle lacerazioni, non rimuove l’imperdonabile, non risolve/disolve contenziosi ancora aperti una volta per tutte. Tuttavia, nella misura stessa in cui accoglie riflessivamente ed esplicitamente l’impossibile atto di una realizzazione assoluta e monopolizzante della nuova identità collettiva, resiste con ciò stesso a ogni seduzione di autismo comunitario, aprendosi così a un **“futuro con l’altro”**. Un futuro difficile, eppure il solo possibile. L’unico, cioè, in grado di realizzare il motto principe e lungimirante di ogni tentativo vero e proprio di riconciliazione: “Che il passato mai più riaccada!”

È esattamente in tal senso che in ogni atto genuino di riconciliazione collettiva, nella misura in cui si permane nel solco di una contingenza radicale al riparo da sogni – o meglio, incubi – di configurazioni politiche sclerotizzate, risuona sempre la logica democratica e, al contempo, lenitiva del potere costituente. Un potere, quindi, che, proprio perché cerca una guarigione davvero trasversale e compartecipata, proiettandola in avanti, consente di parlare, in ultima analisi e alla lettera, di un vero e proprio “potere ri-costituente”.

TRA VENDETTA E RICONCILIAZIONE: LA SFIDA DELLA GIUSTIZIA RIPARA- TIVA



ANTONGIULIO GIGANTE

Fare giustizia è fare del male a coloro che hanno fatto del male? La nota sentenza secondo cui la pena si definisce come un “**malum passionis quod infligitur ob malum actionis**” sembra avvallare l’ipotesi: la risposta adeguata al male compiuto sarebbe l’infilzione all’autore di un male che rispecchi, nella afflizione che procura, quello cagionato alla vittima.

I medievali non temevano di definirla “giustizia vendicativa”, e certamente appare essere una prospettiva che permane anche nell’orizzonte contemporaneo, specie lì dove si tratta di reati particolarmente efferati. Tra le fattispecie delittuose che più colpiscono l’immaginario collettivo e scuotono la coscienza pubblica, il femminicidio occupa, senza dubbio, una posizione paradigmatica. Esso si configura non solo come atto di estrema violenza individuale, ma come sintomo di una più profonda patologia sociale, radicata in assetti culturali e relazionali segnati da disparità strutturali e persistenti logiche di dominio.

È dunque comprensibile che l’opinione pubblica, come pure il legislatore, abbiano negli ultimi anni dedicato particolare attenzione a tale fenomeno, sollecitando interventi normativi ispirati a logiche di rafforzamento dell’arsenale repres-

sivo e di inasprimento delle pene. Tuttavia, proprio questa tendenza – che sembrerebbe ispirarsi a una visione sempre più afflittiva del diritto penale – impone una riflessione critica sull’orizzonte assiologico che ne sorregge l’adozione. Non può non rilevarsi, infatti, come il paradigma retributivo occupi un ruolo centrale nella grammatica legislativa, producendo un’accentuazione del tratto vendicativo della giustizia penale, in aperta tensione con i principi di proporzionalità, ragionevolezza e finalità rieducativa della pena che ne dovrebbero costituire l’ossatura e orientarne, almeno in via teorica, la legittimità e la tenuta democratica. Occorre interrogarsi sulla tenuta e sull’efficacia dell’approccio prevalentemente repressivo alla violenza, sondando la possibilità che, accanto – o in alternativa – alla risposta penalistica tradizionale, possano esistere strumenti o paradigmi giuridici più idonei a perseguire in modo duraturo e non meramente simbolico l’obiettivo della prevenzione del reato, della protezione delle vittime e della trasformazione delle dinamiche relazionali sottese alla violenza.

Un caso emblematico: la risposta penale al femminicidio

A riaccendere il dibattito in ordine all’adeguatezza e all’efficacia delle strategie normative approntate dal nostro ordinamento sui reati di maggiore allarme sociale è stata proprio la recente approvazione, da parte del Consiglio dei Ministri, del disegno di legge recante *“Introduzione nel nostro ordinamento del delitto di femminicidio e altri interventi normativi per il contrasto alla violenza nei confronti delle donne e per la tutela delle vittime”*.

L’iniziativa legislativa in parola ha ricondotto al centro della riflessione pubblica e giuridica quella che costituisce la più sistematica ed emblematicamente allarmante manifestazione della violenza di genere: la violenza contro le donne. In tale contesto, lo schema normativo attualmente in discussione al Senato introduce, per la prima volta nel codice penale italiano, un’autonoma fattispecie incriminatrice di *femminicidio*, sanzionata, secondo l’architettura del nuovo articolo 577-bis del codice penale, con la pena dell’ergastolo per “chiunque cagioni la morte di una donna quando il fatto è commesso come atto di discriminazione o di odio verso la persona offesa in quanto donna, o per reprimere l’esercizio dei suoi diritti o delle sue libertà, o comunque l’espressione della sua personalità”.

Anteriormente alla riforma in discorso, il femminicidio non trovava espressa tipizzazione autonoma nell’ordinamento penale, essendo ricondotto nell’alveo dell’omicidio comune, di cui all’art. 575 c.p., con applicazione, a seconda dei casi, delle circostanze aggravanti previste dagli artt. 576 e 577 del codice penale. Tali aggravanti comportavano la pena dell’ergastolo solo in casi tassativamente delineati, quali l’uccisione del coniuge, del convivente ovvero di una persona legata all’autore di reato da una relazione affettiva. In tale contesto, l’intervento normativo recentemente promosso si profilerebbe, nelle intenzioni del legislatore, come

un avanzamento significativo, quantomeno sul versante della risposta penalistica, che risulterebbe perciò connotata da maggiore nettezza e determinazione.

La nuova formulazione, difatti, amplia l'orizzonte applicativo della norma, rendendo più agevole l'irrogazione di pene severe nei confronti degli autori di tali crimini e rafforzando il messaggio simbolico e repressivo dell'ordinamento. Va tuttavia rilevato come il nostro sistema giuridico non rappresenti un *unicum* né una primizia nell'accogliere una definizione autonoma di femminicidio, essendo preceduto, in tal senso, da altri sistemi normativi che hanno già intrapreso analoghi percorsi di tipizzazione. Il panorama internazionale offre numerosi esempi di Paesi che hanno scelto di affrontare il fenomeno riconoscendone la specificità giuridica e affidando alla risposta punitiva il compito di arginarne la diffusione. Una scelta, tuttavia, che – almeno stando ai numeri – non sembra aver premiato i propositi.

Secondo i dati raccolti dallo studio *Femicides in 2023: Global Estimates of Intimate Partner/Family Member Femicides*, commissionato dall'Ufficio delle Nazioni Unite contro la Droga e il Crimine (UNODC) e da UN Women, infatti, l'America è oggi la seconda regione al mondo per incidenza di femminicidi, con un tasso annuale superiore a 1,6 omicidi ogni 100.000 donne, limitatamente ai casi commessi da partner o familiari sebbene numerosi Stati del Nuovo Continente, con particolare incidenza nell'area latinoamericana, hanno recentemente proceduto all'introduzione di una fattispecie *ad hoc* di femminicidio nei rispettivi codici penali, accompagnando tale tipizzazione con un sensibile inasprimento del trattamento sanzionatorio riservato a simili condotte. Secondo quanto riportato dalla Commissione Economica per l'America Latina e i Caraibi (CEPAL), nello studio *Prevenire i femminicidi: un obbligo per gli Stati e una sfida persistente nella regione*, ben 18 Paesi, tra il 2013 e il 2017, hanno intrapreso un tale percorso normativo, volto a riconoscere in forma autonoma l'omicidio di donne e a prevedere un rafforzamento dell'assetto sanzionatorio. Ciononostante, il quadro che emerge dai dati dimostra come il ricorso alla “mano dura” non abbia portato a risultati soddisfacenti. Solo nel 2022, infatti, sono state 4.050 le donne vittime di femminicidio in 26 Paesi dell'America Latina e dei Caraibi, contro le 1.678 donne assassinate in 17 paesi dell'America Latina e dei Caraibi del 2014, con un incremento del 141,2% circa, sottponendo a confronto i dati recenti con quelli raccolti in quell'anno dalla stessa fonte.

Vendetta o giustizia? Alle origini del paradigma punitivo

L'analisi comparata, dunque, sembra scoraggiare il ricorso a soluzioni iper-criminalizzanti, nella convinzione che un inasprimento delle pene possa arginare un fenomeno che, pur colpito con durezza dall'apparato repressivo della giustizia, continua inesorabilmente a produrre vittime. Viene da chiedersi: se i risultati degli studi sono pubblici e chiaramente indicano la limitata efficacia di tali approcci,

perché i governi continuano a percorrere questa strada, pur consapevoli del serio rischio di un insuccesso? Sembra, in effetti, che l'intervento dello Stato, più che orientarsi verso un'efficace strategia di prevenzione o contenimento del fenomeno, sia mosso dalla preoccupazione di infliggere pene più severe ai colpevoli, quasi in una logica di rivalsa, o, in altre parole, di vendetta.

Pur evitando di sollevare critiche di natura etica alla logica retributiva della pena, è difficile negare che, anche da una prospettiva puramente utilitaristica, l'equazione “più pene, più giustizia” — almeno nel caso specifico — mostri evidenti segni di inefficacia. Basti richiamare il pensiero di Jeremy Bentham, padre dell'utilitarismo, secondo cui «lo scopo generale che tutte le leggi hanno è quello di accrescere la felicità totale della comunità e, perciò, in primo luogo, evitare per quanto si può ogni cosa che tenda a fare diminuire tale felicità: in altre parole, il loro scopo generale è *escludere il danno*» (Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, 1780, cap. XIII). Se la punizione non concorre a tale fine — se non previene il danno, se non riduce la sofferenza collettiva — allora rischia di perdere ogni legittimità, lasciando alla giustizia il solo onere del castigo. Occorre dunque interrogarsi sulle logiche sottese a tale approccio punitivo, che finisce per declassare la funzione general-preventiva della legge ad uso sterile di grida manzoniane.

In questa prospettiva, offre una chiave di lettura significativa la filosofa statunitense **Martha C. Nussbaum**, la quale individua nell'emozione della rabbia un tratto costitutivo della risposta umana al torto subito. Secondo l'autrice di *Rabbia e perdono*, tale emozione affonda le proprie radici in un istinto primario di reazione, connesso al bisogno di giustizia intesa come risposta riequilibratrice all'offesa. Richiamandosi alla tradizione aristotelica, in una visione che risulta sorprendentemente coerente con i più recenti studi neuroscientifici, i quali indicano nel sistema limbico — area cerebrale deputata tanto alla gestione delle emozioni quanto alla percezione della gratificazione — il nucleo da cui si origina la rabbia e conseguentemente il desiderio di vendetta, Nussbaum descrive la rabbia come caratterizzata da un «doppio movimento»: dal dolore originato dall'offesa alla reazione che mira a ristabilire una forma di equilibrio.

Lungi dall'essere una pura esplosione viscerale, la rabbia si rivela, in questa lettura, anche una risposta razionale, nella misura in cui è orientata verso un bene futuro, coincidente con la promessa di procurare “qualcosa di spiacevole” all'offensore. Si tratta, cioè, di una risposta emotiva la cui cifra distintiva è rappresentata dal desiderio di una vendetta immaginata (*timōria phainoménē*) per un'offesa altrettanto immaginata (*phainoménē oligōría*), percepita come rivolta ingiustamente a sé o a persone a noi care. L'obiettivo futuro implicito dell'ira, dunque, consisterebbe nel conseguimento di una forma di soddisfazione attraverso la sofferenza inflitta al colpevole.

Da qui il ruolo compensativo assunto dal sistema penale, chiamato a farsi carico di una duplice funzione: da un lato, incanalare e sublimare l’impulso vendicativo del cittadino comune; dall’altro, disinnescare il rischio della ritorsione privata. Una dinamica che, se legittimata dall’assenza della forza regolatrice delle istituzioni, rischia di alimentare un’escalation di “reciprocità violenta”, ben sintetizzata da **René Girard** attraverso l’espressione «circolo vizioso della vendetta». Il sistema giudiziario, osserva l’antropologo francese, «non sopprime la vendetta, la limita effettivamente a una rappresaglia unica, il cui esercizio è affidato a un’autorità suprema e specializzata nel suo campo» (Girard, R. (1972). *La violenza e il sacro*. Parte I).

Nel tentativo di mitigarne gli effetti deflagranti, lo Stato assume dunque su di sé le istanze vendicative della collettività, traducendole in una punizione codificata e pubblica, che ne rappresenta la forma civilizzata e istituzionalmente controllata. Punire in modo esemplare, e soprattutto punire “bene”, diventa allora una strategia di contenimento della regressione verso forme di giustizia arcaica, fondate sulla vendetta di sangue, tipica delle società primitive, nelle quali l’unico ristoro simbolicamente accettabile era il “versare il sangue del criminale”. In tale prospettiva, come sottolinea ancora Girard, «non c’è differenza di principio tra vendetta privata e vendetta pubblica, ma vi è un’enorme differenza sul piano sociale: la vendetta non è più vendicata; il processo è finito; il pericolo di escalation è scongiurato». La giustizia penale si configura dunque come dispositivo istituzionale di contenimento, che assorbe e rielabora l’impulso alla ritorsione restituendolo in forma ritualizzata e depotenziata. Da ciò se ne potrebbe trarre che la funzione retributiva della pena, pur configurandosi come una forma di “vendetta pubblica”, assuma comunque una funzione pedagogica, seppur difficilmente quantificabile nel breve periodo.

Ma anche rispetto alla funzione pedagogica del punire si possono sollevare delle obiezioni. Come osserva **Giovanni Grandi**, la sanzione, inflitta o minacciata, sfrutta inevitabilmente la forza dissuasiva del timore della sofferenza: «La punizione farà leva sul dolore ed in particolare su quel dolore amplificato che è la privazione correlata a ciò che si cerca come piacere (...), per costringere ad andare in una certa direzione colui che non intende più altro linguaggio che quello animalesco della ricerca del piacere e della fuga dal dolore» (Grandi, G. 2020. *Fare giustizia. Un’indagine morale sul male, la pena e la riparazione*. Capitolo III). Tuttavia proprio questo quadro e il ricorso alla leva motivazionale del timore evidenzia, secondo Grandi, un fallimento educativo a monte: ciò che viene compiuto sotto minaccia può, al limite, essere efficace nella disciplina dei comportamenti ma ben difficilmente lo è dal punto di vista formativo.

Lo “spirito” della vendetta, anche quando viene ammansito – specie nelle pratiche – incontrando altre finalità, come appunto quella educativa, continua a lasciare la propria impronta, depotenziando notevolmente proprio quei processi che

invece chiedono la partecipazione attiva, motivata e libera della persona per porre rimedio al male.

Oltre la pena: l'orizzonte riparativo

Esiste dunque la possibilità di superare la vendetta nel fare giustizia?

Esiste ed è già contemplata nel nostro ordinamento, essendo stata introdotta nel 2022 una disciplina organica sulla giustizia riparativa, che apre le porte del diritto a un paradigma alternativo rispetto al modello meramente retributivo. Un paradigma che orienta il sistema della giustizia verso un vero e proprio “cambio di lenti”, promuovendo una lettura più olistica del fenomeno criminoso. Al centro quindi non vi è più la mera reazione punitiva, bensì un rinnovato focus sulla responsabilizzazione dell'autore del reato, sull'ascolto e la presa in carico dei bisogni della vittima, nonché sul recupero del senso di sicurezza collettivo compromesso dall'illecito. Ben lungi dal prefigurare, nei casi di reati connotati da elevata gravità e da profonde implicazioni simboliche e relazionali – quale il femminicidio –, un esito forzosamente riconciliativo tra vittima e autore del fatto, la giustizia riparativa si propone piuttosto come prodromo di una riconciliazione più profonda e plurivoca: da un lato, come possibilità per la vittima (o per i suoi familiari) di ricomporre lacerazioni interiori prodotte dalla ferocia del conflitto e dalla violenza subita; dall'altro, come occasione, per l'autore del reato, di intraprendere un percorso di assunzione di responsabilità e di ricollocazione etica nel tessuto comunitario lacerato dal crimine.

Occorre chiarire infatti, che tra i possibili esiti di tale percorso, va riconosciuta anche la scelta, da parte dei soggetti coinvolti, di mantenere una definitiva distanza reciproca: una distanza che, lungi dal rappresentare un fallimento del processo riparativo, può invece costituire una forma compiuta di tutela e di rispetto della volontà e dell'integrità dei partecipanti. In questa prospettiva, l'orizzonte riparativo non si configura come una mera alternativa al paradigma punitivo, ma come una sua integrazione trasformativa, capace di restituire senso alla giustizia quale spazio etico relazionale e non soltanto retributivo. Elemento qualificante dei *Restorative processes* è rappresentato dallo spazio dialogico in cui i partecipanti sono messi nella condizione di esprimere il proprio vissuto, nella ricerca di una verità condivisa che si sviluppa alla luce dei precetti dell'ordinamento penale, senza mai porsi in contrapposizione con il diritto, bensì in un'ottica di sua integrazione umanizzante.

Non si tratta, è bene precisarlo, di sminuire il reato o di negare la responsabilità dell'autore, bensì di accogliere la complessità relazionale ed emotiva che attraversa ogni evento criminoso. Come ha efficacemente affermato **Jacqueline Morineau**, si tratta di «dare un posto al disordine» (Jacqueline Morineau, *Lo spirito della mediazione*, 1998, Parte I): riconoscere e legittimare emozioni profonde

come la rabbia, il dolore, la vergogna e la paura, che il sistema giudiziario tradizionale tende a marginalizzare, considerandole irrilevanti rispetto alla stretta logica dell'accertamento penale. Modulandosi sull'esperienza individuale del male, la giustizia riparativa si struttura come un intervento ritagliato sulla singolarità del soggetto, orientandosi così da una logica general-preventiva verso una prospettiva special-preventiva. Essa mira, infatti, a colmare la lacuna emotiva di chi ha agito il male attraverso la promozione della capacità empatica, contribuendo in tal modo a disincentivare la reiterazione della condotta violenta.

Inoltre, come già evidenziato, essa si prende carico delle ferite della vittima, offrendo uno spazio di riconoscimento e ascolto, che resta del tutto assente nella prospettiva retributiva, la quale, concentrandosi unicamente sulla sanzione, pre-scinde dai bisogni relazionali, emotivi e riparativi di chi ha subito il reato. Si tratta, in definitiva, di un approccio che mostra esiti promettenti, come attestato dai risultati, a partire dai primi esperimenti pionieristici condotti in Minnesota fino agli ultimi studi empirici che ne attestano l'efficacia deflattiva ed il livello di soddisfazione percepito dai partecipanti ai programmi di *Restorative Justice*.

L'esperienza della giustizia riparativa rappresenta oggi una delle opportunità più promettenti per riformare il nostro approccio alla violenza, rendendolo più umano, efficace e trasformativo. Tuttavia, per realizzare appieno il potenziale di questo paradigma, è necessario andare oltre la sua semplice previsione normativa nel sistema penale. È d'uopo, a opinione di chi scrive, favorirne una concreta e ampia applicazione, promuovendo una vera cultura della riparazione che non si esaurisca nei confini del sistema penale, ma coinvolga l'intero corpo sociale. Solo riconoscendo nella responsabilità condivisa, nell'ascolto empatico e nel ripristino del legame sociale le vere leve del cambiamento, sarà possibile affiancare alla giustizia retributiva un modello complementare, capace di affrontare la complessità dei vissuti individuali e collettivi che la violenza genera. In questa direzione, le agenzie educative informali – famiglie, associazioni, comunità – sono chiamate a un ruolo centrale: non solo nell'arginare il danno, ma nel coltivare quotidianamente il senso della giustizia come cura, non come vendetta. Solo così potremo trasformare la reazione alla violenza in un'occasione generativa: non più un grido punitivo, ma una risposta consapevole e rigenerante, capace di ricostruire ciò che il reato ha spezzato.

DETERRENZA, FIRST STRIKE, MINACCIA



PIER MARRONE

La vendetta è un'azione che si compie come atto di rappresaglia nei confronti di un'altra azione che ha danneggiato un qualche nostro interesse o ha costituito un'offesa ai nostri valori di riferimento. Ognuno di noi nel proprio posto di lavoro, nella cerchia delle proprie conoscenze, nell'ambito della propria famiglia estesa ne ha probabilmente qualche esempio alla mano. Quello che mi interessa però non è la vendetta esercitata nei confronti dei singoli individui, quanto quella esercitata contro gruppi di avversari o verso stati e nazioni.

Perché iniziano le guerre? I motivi possono essere ovviamente innumerevoli, ma c'è una motivazione generale che porta all'inizio di un conflitto: l'aggressore pensa di poter vincere. Almeno nelle guerre convenzionali vale ancora quanto affermato da Carl von Clasewitz, il grande teorico della guerra: l'aggressore vuole la pace, l'aggregato vuole continuare la guerra. C'è chi sostiene che l'aggressione non paga, ma questo non è vero. Qualche volta paga profumatamente. Non paga quando l'aggressore non fa bene i suoi calcoli. Il nuovo pontefice, Leone XIV ha iniziato il suo ministero invocando la pace. La pace è la principale utopia secolare del cattolicesimo. Un'utopia che si fatica a credere possa realizzarsi in un mondo fatto di stati in inevitabile competizione tra di loro.

Questa competizione che spesso sfocia in conflitto armato è realmente inevitabile? Secondo il modello del realismo offensivo elaborato dallo scienziato politico John Mearsheimer nel suo capolavoro, *La tragedia delle grandi potenze*, la risposta è affermativa senza tentennamenti. Per comprendere per quale motivo si debba giungere a una risposta così pessimistica (ma forse semplicemente realista) occorre essere in possesso di un modello delle relazioni internazionali tra gli stati. Questo modello poggia

sull'intuizione, nutrita di innumerevoli evidenze empiriche, che le relazioni tra gli stati disegnino un gioco anarchico, sostanzialmente privo di regole condivise, che non siano quelle della potenza e della violenza. A questa intuizione molti oppongono l'idea che in realtà questo modello è smentito dall'esistenza delle organizzazioni internazionali, che sorgono infatti per regolare in maniera amichevole le dispute tra gli stati. Ma se io sono in conflitto con il mio vicino di casa, perché ritengo che abbia invaso la mia proprietà, posso rivolgermi a tribunali per veder riconosciuto il mio diritto. Se la decisione è a me favorevole, allora le forze dell'ordine renderanno esecutive le decisioni dell'organo giudiziario. Perché queste decisioni possono essere rese effettive? Perché esiste un ente che detiene il monopolio della coercizione in un territorio determinato. Questo ente è lo stato. Il fatto che io sia fortemente disincentivato a farmi giustizia da solo è l'effetto del riconoscimento di questo monopolio, la cui esistenza è in grado di reprimere i miei desideri di vendetta per quelli che io ritengo i torti subiti, ma che potranno essere riconosciuti tali solo dopo una decisione di un qualche organo dello stato.

A livello internazionale non esiste un ente, un superstato, che sia dotato del monopolio della coercizione. Tutti gli stati si trovano, invece, in una situazione di potenziale precarietà, che può essere momentaneamente messa in sicurezza non da una irraggiungibile stalită strutturale delle relazioni internazionali, ma dall'acquisizione di una relativa posizione di predominio nel proprio territorio circostante di interesse, ossia nella capacità di divenire un dominatore regionale. In realtà, di dominatori regionali in questo momento e già da molto tempo, ne esiste solo uno, ossia gli Stati Uniti d'America, che è un attore dominante continentale, non avendo nessun rivale nel continente americano. In tutte le altre aree geografiche del pianeta l'equilibrio si esercita attraverso strategie di contenimento o attraverso conflitti armati. L'idea è di evitare che ci sia un egemone regionale. Le grandi potenze navali (quello che è stato l'impero britannico, gli Stati Uniti d'America) hanno svolto il ruolo di bilanciatori d'oltremare, esercitando strategie di contenimento, principalmente nel continente europeo e in Asia. Talvolta, sono state capaci di farlo a costi contenuti, protette dal potere frenante dell'acqua, che ha impedito ai suoi avversari una proiezione nel territorio nemico.

Ora, immagina tu di essere l'unico, in un gruppo abbastanza vasto in cui i singoli membri siano costretti a continue relazioni reciproche, a possedere un coltello con il quale difendere te stesso e i tuoi amici. La difesa tua e dei tuoi alleati avviene anche attraverso la minaccia verso i tuoi avversari. Si tratta di una minaccia credibile, perché tu hai già utilizzato la tua potente tecnologia da taglio per uccidere qualche nemico e intimidirne altro. Qualcuno, però, prima o poi, comincerà a coltivare strani pensieri. Magari immaginerà, ad esempio, che lo potresti usare a scopi aggressivi, per acquisire le risorse di altri membri importanti del gruppo e non soltanto per difendere i tuoi amici. Presto o tardi, insomma, comincerà a chiedersi perché non dovrebbe possederlo anche lui quel coltello così prezioso. Ammettiamo che nel tuo gruppo il coltello costituisca la migliore tecnologia aggressivo-difensiva disponibile e non esistano tecnologie di difesa efficienti, perché il gruppo dove vivi è costituito da emofiliaci, per i quali anche una ferita poco profonda potrebbe costituire

una possibilità molto concreta di morte. Potresti volere, tu l'unico proprietario, possederne allora un altro e dotarne i tuoi amici più stretti; ma anche un tuo potenziale avversario potrebbe cominciare a pensare la stessa cosa e in effetti adoperarsi lungo la stessa via, magari per acquisire la leadership di una porzione importante del vostro gruppo. Arriva il momento in cui non esiste più un unico coltello, ma un arsenale relativamente vasto di armi da taglio diviso, più o meno equamente, fra due gruppi in reciproca competizione. La tentazione di un assalto di sorpresa al gruppo rivale è, in effetti, forte, ma, poiché non esistono tecnologie di difesa dalle armi da taglio apprezzabilmente sicure per gli emofiliaci, nessuno dei due gruppi è sicuro di sterminare o disarmare permanentemente il gruppo avversario, ossia non è affatto sicuro che un attacco a sorpresa sia o risolutivo o addirittura attuabile. Un duello fra i due gruppi potrebbe avere esiti letali e costituire una minaccia alla sopravvivenza di tutti. Che cosa è razionale fare per assicurare la vostra sopravvivenza nel medio e lungo periodo? Un dilemma di questo genere è stato a lungo familiare nel secolo scorso: quando si sono confrontate nello scenario ipotetico del conflitto le tecnologie di distruzione nucleare, i problemi che vi sono legati e le riflessioni che sono sorte. Tutte queste questioni che non hanno mancato di appassionare esperti di strategia, teorici dei giochi e delle decisioni, consiglieri militari, studiosi di politica – talvolta con responsabilità politiche –, esperti di geopolitica, filosofi morali e della politica. La riflessione strategica sull'uso degli armamenti nucleari ha avuto il suo avvio verso gli anni Cinquanta del secolo trascorso, in conseguenza delle stragi di civili largamente dimostrative di Hiroshima e Nagasaki, e ha prodotto lavori pregevoli nel corso di più di un quarantennio, per affievolirsi successivamente, in conseguenza della dissoluzione dell'impero sovietico, che aveva messo fuori gioco – momentaneamente – uno dei due giocatori di quella partita. Presso il grande pubblico è divenuta nota con il poco rassicurante nome di equilibrio del terrore e con l'acronimo, profetico, ma fuorviante, di MAD (Mutual Assured Destruction). Rispetto al racconto dell'esempio iniziale, che conserva una sua utilità esplicativa, vi sono però variabili non di poco conto. La prima sembra essere derivata da un contesto empirico. Questo contesto ha generato quella che secondo molti rimane un assioma non bisognoso di dimostrazione. Si tratta di questo: poiché la capacità distruttiva delle armi nucleari si estende potenzialmente a tutto il genere umano, è irrazionale usarle, poiché tale uso genererebbe una escalation inarrestabile e incontrollabile. Questa certezza assiomatica, tuttavia, non è in disaccordo con un'altra convinzione, ossia che proprio a causa di un immenso potenziale distruttivo non è irrazionale minacciare l'uso degli ordigni nucleari. Sembrerebbe che nel recente conflitto russo-ucraino gli apparati militari russi stessero contemplando l'utilizzo di qualche ordigno nucleare tattico, ossia un'arma progettata per essere utilizzata nel teatro bellico, diversa da un ordigno nucleare strategico, la cui funzione teorica è soprattutto quella della deterrenza. Potrebbero esserne stati dissuasi dagli americani, non a corto ovviamente di argomenti nucleari convincenti. Ma forse, se l'episodio si è realmente verificato, potrebbe anche essere stata una mossa per testare le intenzioni degli avversari. La forza delle armi nucleari strategiche potrebbe essere quella derivata dal fatto che non si possono usare. Questo vale naturalmente in una situazione, come è quella attuale, nella quale non esiste un egemone globale, ma solo egemoni

regionali. Un egemone globale probabilmente non esisterà mai. Recentemente ho sentito da più parti dire che la potenza nucleare della Russia è tale che, se volesse realmente attaccare i paesi nucleari, non avrebbe nessuna difficoltà a farlo, poiché è in possesso di migliaia di testate nucleari. Il vicepresidente russo Medvedev ha più volte minacciato l'utilizzo dell'arma atomica contro paesi europei. Allora perché altri paesi europei, ossia la Francia e la Gran Bretagna non rinunciano a un'arma totalmente inutile, se l'arsenale russo è così soverchiante? Gli strategi militari sono preda di una mente prigioniera nutrita di intenzioni paradossali? Quasi nessuno ha preso sul serio le minacce di Medvedev per una serie di motivi. È vero che la Federazione Russa possiede un enorme arsenale nucleare, ma quanto di questo è utilizzabile? Nessuno lo sa. Si stima che gli Usa spendano per la manutenzione del proprio arsenale atomico circa 50 miliardi di dollari, una cifra enorme. Ma anche se una frazione minima di quell'arsenale fosse operativa, la capacità nucleare della Federazione Russa non ne sarebbe compromessa. Infatti, tu non puoi distruggere Londra mille volte. È sufficiente possedere qualche decina di ordigni per avere una *force de frappe* (forza d'urto), come i francesi chiamano la propria *force de dissuasion nucléaire*, temibile. Le armi nucleari sono lo strumento migliore per evitare di innescare una spirale di vendetta in caso di attacco? Herman Kahn, autore di *On Thermonuclear War* e di *Thinking the Unthinkable*, due testi molto importanti sulla strategia nucleare. Kahn è stato uno studioso che ha ispirato sia il personaggio del Dottor Stranamore nel film di Stanley Kubrick, *Doctor Strangelove*, sia il personaggio del Professor Groteschele nel film di Sidney Lumet *Fail Safe*, entrambi girati durante la guerra fredda. Piuttosto spesso Kahn viene disegnato nella cultura popolare, della quale anche questi due film sono naturalmente espressione, come un folle guerrafondaio, ma la realtà, a chi abbia la pazienza di leggere le sue opere, è di ben altra natura. A lui si deve ad esempio il seguente esperimento di pensiero. Una bomba di grande potenza distruttiva è stata appena sganciata su New York. Cosa dovrebbe fare il POTUS (President of the United States)? La risposta comune, per lo meno all'inizio della riflessione sulla guerra nucleare era che il Presidente avrebbe dovuto lanciare immediatamente una massiccia risposta nucleare. E dopo che ha lanciato la retaliation a seguito del first strike sovietico (o russo), cosa succederebbe? Be', così rispondevano i suoi interlocutori, i sovietici avrebbero fatto lo stesso. E poi cosa sarebbe successo? Non sarebbe successo nulla perché tutti erano già morti. Allora perché POTUS dovrebbe lanciare una massiccia rappresaglia? Forse POTUS avrebbe dovuto esplorare altre risposte militari prima di una ritorsione immediata e totale. La deterrenza può esercitarsi in forme diverse, perché non è affatto un concetto semplice. Si può esercitare in almeno tre direzioni distinte. La prima direzione è quella di una minaccia strategica rivolta contro un attacco massiccio al proprio paese o a una parte significativa delle sue forze o delle sue infrastrutture strategiche. In questo caso la deterrenza è la minaccia di una ritorsione importante contro l'avversario. La seconda direzione è quella dell'esercizio della deterrenza contro atti ritenuti particolarmente provocatori diversi da un attacco massiccio contro il proprio paese e diretti, ad esempio, contro un proprio alleato. Anche in questo caso, si potrebbe utilizzare la deterrenza strategica. La terza direzione è quella della lex

talionis contro azioni militari o non militari di dimensioni limitate. Bisogna però aggiungere che azioni di sabotaggio informatico di infrastrutture quali rete ferroviaria, elettrica, di rifornimento dell'energia, strutture sanitarie, sistemi di controllo del traffico terrestre e aereo è difficile dire che non si tratti di azioni militari. Questo non soltanto perché potrebbero essere compiute da corpi specializzati delle forze armate di un avversario, ma anche perché nel caso di un conflitto è assolutamente problematico distinguere quali siano le strutture militari e quali non lo siano. Una strada è un'infrastruttura strategica in caso di conflitto, così come un ospedale o un centro di ricerca universitario. Bisogna anche dire che nel caso dei cosiddetti conflitti asimmetrici, dove l'attaccante possiede forze militari inferiori anche di molto a chi viene attaccato, non sempre è facile individuare il paese nemico o l'organizzazione che ha condotto l'attacco. È relativamente facile, almeno lo è stato finora, individuare attori sponsor di tali attacchi, contro i quali condurre le rappresaglie. La deterrenza svolge, quindi, la funzione di rendere un'azione non redditizia e controproducente. Cosa significhi controproducente è, naturalmente, un concetto che dipende molto dalle aspettative di coloro che conducono l'attacco e dagli effetti della rappresaglia che potrebbero dimostrarsi inutilmente costosi per l'aggresso.

La deterrenza, ossia la credibile capacità di minacciare, la capacità di operare una vendetta, proporzionata o spoporzionata che sia, è qualcosa della quale è bene dotarsi per non usarla, soprattutto dove ci si trova in una situazione di equilibrio approssimativo con il proprio avversario e nemico potenziale. Se la deterrenza è efficace si potrà allora sperare che la pace produca il disarmo, perché a quanto ne sappiamo finora dalla storia e dall'antropologia non pare essere mai il disarmo a produrre la pace.

AZIONI DISARMANTI



ALBERTO KOSTORIS

“La pace sia con tutti voi. Una pace disarmata, una pace disarmante. Umile e perseverante”

Queste sono state le prime parole pronunciate dal nuovo Papa Leone XIV quando si è affacciato per la prima volta dal balcone di San Pietro.

Da qui vorrei partire per parlare di vendetta e riconciliazione che è l’oggetto di questo mio breve scritto.

Fare la guerra è facile, è fare la pace che è difficile.

Per chi abita la splendida terra (una volta) di confine dove io vivo, Trieste, è un fatto tristemente noto.

Sono passati 80 anni dalla fine del seconda guerra mondiale con i lutti terribili che si è portata appresso.

Campi di concentramento di qua e di là e di là del confine, deportazioni di massa, gasazioni di civili, esecuzioni sommarie, foibe.

Qui ogni famiglia può annoverare tra i propri avi una o più vittime dell’odio, della sopraffazione, dei nazionalismi.

E non è questa le sede per ricordare che per quanto un certo revisionismo degli ultimi anni tenda ad equiparare i morti dell’una e dell’altra parte, la storia ci dice che una parte era quella giusta ed una quella sbagliata.

E la storia non si manipola.

Non c’è dubbio poi che non tutti i buoni erano buoni e non tutti i cattivi erano cattivi.

Anche per questo non si deve dimenticare che le responsabilità penali non sono mai collettive, ma individuali.

Ma appunto non era di questo che volevo parlare.

Volevo parlare del fatto che a distanza di 80 anni gli odi reciproci non sono affatto del tutto sopiti.

D'altro canto ne sono ancora in vita pochi ma ce ne sono di coloro che portano sulla pelle i segni di quegli odi che li hanno vissuti in prima persona e tanti che sono figli e nipoti dei primi.

Certi odi e certe sofferenze particolarmente intensi io credo che si tramandino, prima ancora che per i racconti di ciò che fu, quasi tramite DNA, quasi fosse una questione di pelle.

Mio padre, ebreo, dopo l'8 settembre, all'età di dieci anni scappò con la sua famiglia (suo padre, sua madre e suo fratello di sette anni) da Trieste per scendere verso Roma che stava per essere liberata dagli alleati.

Nel lungo viaggio che comportò anche l'attraversamento del fronte che stava risalendo da sud verso nord una notte la mia famiglia si nascose nei boschi di Montecatini per sfuggire ad una retata dei fascisti il cui buon fine aveva un nome: Auschwitz.

Per fortuna andò bene e i miei raggiunsero poi sani e salvi Roma liberata.

Ma quello che passò mio padre (pur essendo molto poco rispetto a ciò che passarono tanti altri sopravvissuti ai campi di concentramento) non riuscì a dimenticarlo per il resto della sua esistenza pur non avendone mai parlato a nessuno in vita.

Io infatti venni a conoscenza di queste vicende da mio zio pochi anni fa, molti anni dopo la morte di mio padre.

E non averne parlato è un tratto alquanto comune e diffuso tra i sopravvissuti alla shoah. O almeno lo è stato per svariati decenni.

Liliana Segre è diventata una famosa testimonial (oggi si usa questo termine che suona sgradevole se riferito a quei fatti) della shoah appena a partire dalla fine degli anni '90.

Mi sono spesso domandato da cosa fosse dipesa questa ritrosia a ricordare quei tempi (ed oggi che la memoria sta progressivamente scomparendo ci rendiamo conto di quanto sarebbe stato utile.

I motivi sono molteplici e non tutti nobili.

Vi era un generale bisogno di dimenticare, di riprendersi la vita per chi l'aveva avuta salva.

Troppi orrori, troppe carneficine di innocenti.

Si trattava alla fine di ricominciare a convivere tra aguzzini e vittime e non era di certo facile.

Ma questo era indubbiamente il mood negli anni '50 in Italia.

Liliana Segre sul punto disse: «Era molto difficile per i miei parenti convivere con un animale ferito come ero io: una ragazzina reduce dall'inferno, dalla quale si pretendeva docilità e rassegnazione. Imparai ben presto a tenere per me i miei ricordi tragici e la mia profonda tristezza. Nessuno mi capiva, ero io che dovevo adeguarmi ad un mondo che voleva dimenticare gli eventi dolorosi appena passati, che voleva ricominciare, avido di divertimenti e spensieratezza.»

E poi non dimentichiamo che tanti, tantissimi criminali fascisti non solo vissero liberi senza subire alcun processo (in buona parte grazie all'amnistia Togliatti) ma tanti

mantennero i propri ruoli istituzionali passando come nulla fosse dalla RSI allo Repubblica Italiana antifascista.

E parlo di prefetti, questori, alte cariche dello Stato, politici, professori, avvocati, giudici, dotti medici e sapienti.

Un esempio illuminante è Gaetano Azzariti (Napoli, 26 marzo 1881 – Roma, 5 gennaio 1961) giurista e politico italiano, fu presidente della Commissione sulla razza (!) durante il regime fascista, ministro di Grazia e Giustizia nel primo governo Badoglio, collaboratore del Ministro Togliatti da giugno 1945 a luglio 1946 e poi presidente della Corte costituzionale (nominato dal Presidente Gronchi) dal 1957 e fino alla sua morte a 80 anni (!!!).

Ma accanto a questi motivi ignobili che indussero i sopravvissuti al silenzio ce ne furono anche di nobili e così torno al tema stretto di questo mio scritto.

Dolore, vergogna e desiderio di protezione.

I nostri avi non riuscirono per tanti anni e molti per sempre a parlare di quanto loro accaduto perché era troppo doloroso.

Taluni di quelli che lo fecero ripiombarono nell'orrore e si ritrovarono idealmente ad Auschwitz.

L'esempio più chiaro di questo sentimento ce lo diede l'immenso Primo Levi tra i primi a raccontare quanto gli accadde. *Se questo è un uomo*, *La Tregua* sono capolavori della letteratura. Il peso della testimonianza portò però Primo Levi a non essere più in grado di sopportare il peso della vita. Si suicidò a Torino l'11 aprile 1987 gettandosi dalle scale del palazzo dove viveva.

La vergogna.

Molti sopravvissuti (ne ha parlato più volte Sami Modiano che per anni ha accompagnato gli studenti a visitare i campi di sterminio) si sono portati addosso il senso pesante di vergogna per essere sopravvissuti a differenza dei propri genitori, fratelli, sorelle, parenti.

Primo Levi ne *I sommersi e i salvati*, un altro suo capolavoro, scrive: “Hai vergogna perché sei vivo al posto di un altro? Ed in specie, di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più degno di vivere di te? Non lo puoi escludere: ti esamini, passi in rassegna i tuoi ricordi, sperando di ritrovarli, e che nessuno di loro si sia mascherato o travestito; no, non trovi trasgressioni palesi, non hai soppiantato nessuno, non hai picchiato (ma ne avresti avuto la forza?), non hai accettato cariche (ma non ti sono state offerte...), non hai rubato il pane di nessuno; tuttavia non lo puoi escludere”. E’ un sospetto che rode, e continua a rodere nel tempo. Così come sembra inevitabile convincersi che nel Lager “sopravvivevano i peggiori, cioè i più adatti: i migliori sono morti tutti”. Come non provare vergogna?

Ed infine il desiderio di protezione.

I nostri nonni i nostri genitori hanno pensato di non raccontarci ciò che accadde per preservarci dal dolore della conoscenza.

Fu un tentativo tanto commovente, quanto puerile, quanto destinato al fallimento.

La storia è lì come un enorme pietra e non è possibile non vederla, anche decidendo di guardare solo avanti.

Eppure tra tutti coloro che vissero quei tempi, ed entriamo nel fulcro del mio ragionamento, ben pochi hanno consentito all'odio di prevalere sulla semplice memoria.

E ne avrebbero avuti tanti di validi motivi.

Loro sono stati capaci quanto meno di marcare la differenza con gli aguzzini.

Sempre Liliana Segre in uno dei suoi libri ricorda un episodio avvenuto durante la lunga marcia.

Era il 1945 e le truppe russe avanzano solerti vero ovest.

I tedeschi nella loro lucida follia non abbandonarono sic et simpliciter i campi di sterminio che si trovavano principalmente in Polonia ma decisero di trasferire i deportati che non erano ancora riusciti a gasare e passare per il cammino verso Berlino, per completare l'opera in un momento successivo.

Questo esodo è passato alla storia come “La marcia della morte”

Ebbene Liliana Segre la percorse questa marcia e in un suo libro ci racconta un episodio che trovo illuminate.

Liliana aveva 15 anni, era internata ad Auschwitz da due. Vi aveva perso il padre non appena arrivata.

Stava marciando da settimane in direzione ovest sotto stretto controllo delle SS.

Un giorno quando i russi stavano per piombare sulla sua colonna in marcia, le SS decisero di fuggire abbandonando divise e armi per meglio mischiarsi tra i civili.

Stava per tornare libera.

Si trovava in una stanza con un capitano delle SS che stava cambiandosi di abito ed aveva appena abbandonato la Luger, la pistola in dotazione all'epoca.

Liliana si trovò con la pistola ad un passo, poteva prenderla e comodamente far fuori il suo aguzzino.

Ebbe la forte tentazione di farlo pensò e si disse: “no, io non sono come loro” e rinunciò all'intento.

Ecco questa frase a mio avviso dice tutto.

La vendetta per un torto subito ci pone sullo stesso piano dell'offensore e ci condanna alla sua stessa pena.

Non giuridicamente magari (il vendicatore gode di una serie di attenuanti che non spettano all'offensore), ma certo con il ben più importante giudizio che ciascuno di noi deve a se stesso.

Essere consapevoli o meno di questo giudizio cambia poco o nulla.

Consciamente o inconsciamente ciascuno di noi giudica se stesso, e si infligge la pena per i propri sbagli.

E state attenti che noi non siamo affatto giudici compiacenti di noi stessi ma anzi, molto severi, molto più di quanto lo siamo nei confronti del nostro prossimo.

No, dunque, la vendetta non è mai una buona strada.

E se non lo è nei confronti di chi ha commesso i crimini più orrendi non potrà certo esserlo per chi ha generato dei torti meno gravi.

Certo per resistere all'istinto della vendetta "purificatrice" ci vuole una forza ben maggiore di quella di lasciarsi andare ad esso e non tutti ce l'hanno.

Pensate alla figura del signor Gino Cecchettin che si è ritrovato una figlia ammazzata con un numero impressionante di coltellate da chi diceva di amarla.

Se avete seguito questa vicenda sui media non potete non aver notato la pacatezza di quell'uomo così duramente colpito; mai è uscita dalla sua bocca una parola di odio verso l'assassino pur nelle ferme volontà che lo stesso subisse una giusta pena.

In un mondo, specie quello social, dove prevalgono i forcaioli assetati di sangue (più a parole invero che in realtà, il povero Cecchettin ha dovuto persino subire pesanti critiche (così definiamo la porcherie che sono state scritte contro quel pover'uomo e la sua famiglia) per questo suo approccio "umano" da chi non contempla la pietà tra le possibili reazioni dell'uomo.

Ma non tutti sono forti come Gino Cecchettin o come Liliana Segre, ne sono consapevole.

E non tutti quindi possono perdonare e tanto meno quindi è possibile la riconciliazione.
Ma non solo.

Perdono e riconciliazione non sono sinonimi.

Il perdono è un atto interiore, io perdonò te perché fa bene a me.

Assomiglia molto al concetto di lasciare andare il male molto praticato nelle religioni orientali.

Il male subito è un peso che grava sulle nostre spalle e rallenta il nostro cammino come uno zaino pieno di pesanti pensieri.

Lasciarli andare significa avere la capacità di camminare oltre, e assomiglia dunque al perdono (ma forse più all'oblio), ma è di certo ben diverso dalla riconciliazione che è invece un atto esteriore, utile magari ma non necessario.

Vi sono situazioni che non permettono la riconciliazione; certe ferite inferte non sono sanabili, certi tradimenti della fiducia impediscono la ricostruzione di un sano rapporto. Perché la riconciliazione questo sta ad intendere secondo me: ripartiamo insieme.

No, talvolta preferisco ripartire da solo; ti ho perdonato, ti ho lasciato andare questo è il massimo che posso e voglio fare.

LA RICONCILIAZIONE COME FORMA DELLA CONTRADDIZIONE



DOMENICO BILOTTI

Non sembrano sussistere culture umane nelle quali sia completamente rimosso il sentimento di vendetta. Come che essa sia riguardata, appare un elemento ineliminabile delle relazioni intersoggettive: la vendetta nasce quale impulso individuale, strettamente e talora patologicamente individuale, ma mette inevitabilmente in contatto la posizione di chi si vendica e quella di chi quella vendetta subisce.

La vendetta ha un significato preciso persino nella costruzione di una delle più note teorie politiche della nonviolenza, quella gandhiana. Il politico indiano, prima ancora che definirla come metodo e strumento di lotta, ne fornì una rappresentazione in termini essenzialmente morali. La nonviolenza era, perciò, l'intenzionale conseguenza dell'attitudine a resistere alle sofferenze patite e del contenimento del desiderio di vendetta. L'uno e l'altro presupposto sono però intimamente intrecciati: se si oppone una strenua resistenza alle sofferenze subite, se le si minimizza *in intima cordis*, l'istinto a vendicarsi sarà minore, potrà essere affrontato senza che si esprima in reazioni avversative.

Se si dovesse azzardare una spiegazione del perché la vendetta sia considerata così necessariamente parte dell'agire umano, tale giustificazione non potrebbe

prescindere dalla sua natura essenzialmente retributiva. La vendetta appare, insomma, connotata da due poli irriducibili, che pure la costituiscono. È frutto di un risentimento psichico, tipicamente introspettivo; si concepisce come restituzione di un torto e, cioè, di un'azione ingiusta che ha coinvolto almeno due persone (chi ha messo in opera quella condotta, chi ritiene di averne pagato le conseguenze). La si definisce terribile o insidiosa, opportuna o smodata, dovuta o evitabile, la vendetta non è mai considerata inesistente.

Nel **Deuteronomio**, addirittura, questo insostituibile verificarsi della vendetta è sottoposto a un termine, quello per definizione necessario e sufficiente: *non tarderà ad arrivare*. E già se ne evidenzia la sua natura retributiva, il suo collocarsi in un rapporto di debito-credito cui le culture e i linguaggi occidentali hanno sovente associato metafore e similitudini di evidente simbologia patrimonialistica: la riparazione dei torti, il saldare i conti, nella propaganda politica persino il rimettere in pari la Storia.

La natura retributiva della vendetta è stata fondamentale affinché se ne accogliesse la piena giuridicizzazione negli ordinamenti che la prevedevano *expressis verbis* (basti pensare alla faida tra famiglie o alla restituzione patrimoniale del guidrigildo, nel diritto longobardo). Il sentimento privato della vendetta, per tale via, si innalzava a portatore di un interesse collettivo.

Persino i critici della vendetta – e i più *genuini*: quelli che la respingono per propria specifica preferenza, e non sulla base di una selezione argomentativa – se ne distanziano, senza mai provare a fissarne il contenuto. Giovenale la confina negli animi abietti, ma sa che c'è. Balzac le oppone nulla più (e nulla meno) di un angosciato spavento.

Un altro elemento consolidato, nelle trattazioni sulla vendetta, è il tentativo di rileggerla rispetto a un sentimento, a un effetto o a una disciplina che le siano radicalmente alternativi. Restando alle ipotesi presentate, perciò, contro la vendetta si reclamano il sentimento del perdono, l'effetto dell'indulgenza o la disciplina (ora intesa come *animus*, ora intesa come procedura) della riparazione. Nelle considerazioni a seguire, accoglieremo apoditticamente – generalizzando, cioè, ma sapendo dell'inevitabile inesattezza della generalizzazione – quest'ultima ipotesi di *oppositio*: vendetta vs. riconciliazione. Lo scopo sarà quello di dimostrare che, se tale opposizione è fondata, non lo diventa sul crinale tra buono e cattivo, tra giusto e ingiusto, tra religioso e irreligioso, bensì su quello tra conformismo e contraddizione, tra uniformità e diffidenza, tra eteronomia ed autonomia. Alla vendetta spetta di chiudere il cerchio (anche quando è una catena). La riconciliazione tiene aperto il finale.

Nel **Siracide** inizia, ad esempio, a profilarsi una differenza tra la vendetta pubblica e quella privata, ovviamente non nei significati modernamente assegnati a sfera privata e sfera pubblica. Si noti, per inciso, che tale commistione sopravvive

nel decantato impianto teologico-giuridico dantesco del contrappasso. Pur suggestiva la punizione dei dannati per il loro più emblematico peccato (e che forse ne abbiano commessi solo di quel tipo?), Dante riconduce alle categorie che crea anche suoi personali nemici. Il *Siracide* piuttosto dà alla vendetta divina il senso di universalità e ineluttabilità, assegnando a quella umana una connotazione *eternamente* provvisoria e ribaltabile: Dio si vendicherà di chi si è vendicato; la remissione dei peccati sarà data a chi non ha offerto niente in cambio, se non preghiera e pentimento. La letteratura vetero-testamentaria, tuttavia, non può essere innalzata a modello di riconciliazione, né di critica delle istituzioni retributive della giustizia e della pena. Non giunge mai ad abolirle: quando le nega agli uomini, non arriva a smentire che Dio ne usi.

Perdono e riconciliazione sono stati spesso fraintesi, anche dal diritto, soprattutto quando ha ritenuto il perdono prettamente individuale e la riconciliazione tipicamente intersoggettiva. Testimoni omologhi di questo equivoco sono personaggi che poco avrebbero in comune. Francesco Petrarca ritiene che l'anima, creazione divina, sia ingiunta a perdonare quando le si fa incontro la contrizione autentica; cade, però, in contraddizione (certo feconda) quando definisce il penitente per il suo *sembiante* umile. Il pentimento è una essenza o una parvenza? Chi ha stabilito, poi, che pentimento e perdono debbano esser sempre consequenti? Essi sono realmente tali soltanto se accettano il rischio che uno dei due non esista.

Per il neoclassicista Alexander Pope il perdono è prerogativa divina: il genere umano può avvicinarsi a Dio unicamente nel perdonare. Più prosaicamente, l'afiorista colombiano Dàvila avvicina l'aver perdonato al disprezzo: si perdonà una condotta che ormai è ininfluente per lo stato d'animo della persona. A ben vedere, né l'uno né l'altro superano una visione retributiva della giustizia per il tramite della riconciliazione. Per Pope, la divinità del perdono consiste nella sua inafferrabilità, ma le conseguenze sono pericolose: diventeremmo forse divini soltanto nell'irrazionalità? Per il filosofo novecentesco, invece, il perdono è l'indulgenza che è garantita dall'inoffensività: colpa e pena restano intrecciate in un inestricabile determinismo.

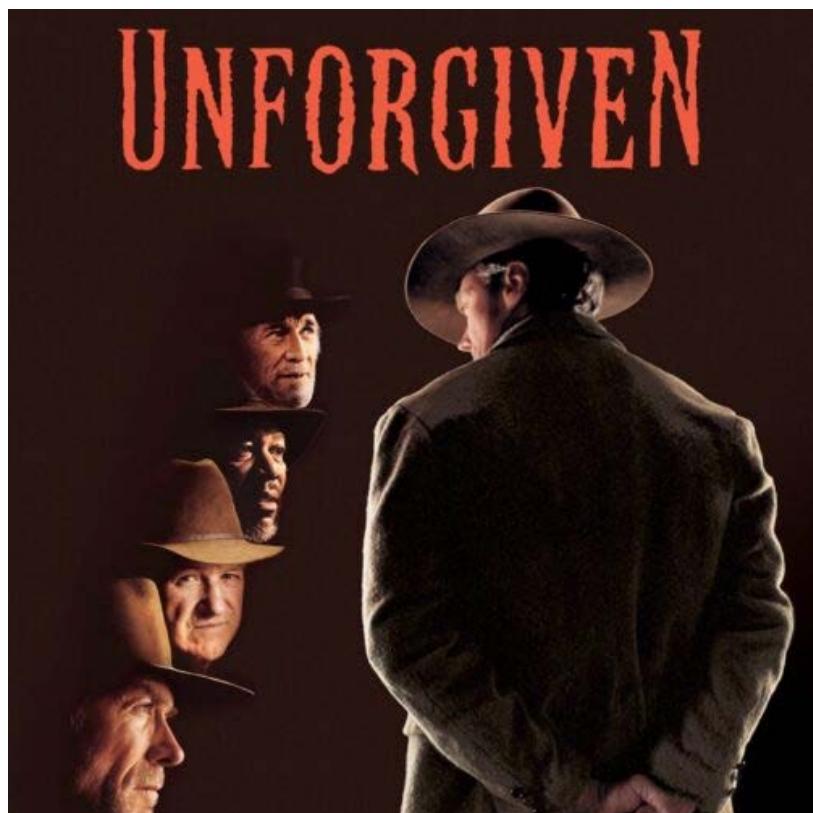
È sulla base di questi precedenti che si suggerisce di monitorare con molta attenzione il tema della giustizia riparativa, soprattutto all'interno di quei sistemi (come quello italiano) che, sia pur parzialmente, abbiano già provveduto a legiferarla. Una modalità di amministrazione della giustizia, quando intende superare un'accezione meramente retributiva della pena, non può rischiare di reintrodurre in forma diversa elementi vendicativi. In tal senso, il nesso tra retributività e vendicatività si paleserebbe in un uso eccessivo – e fondamentalmente di *classe* – della riparazione patrimoniale, quale semplice pratica per smaltire il carico processuale pendente. A mimetizzare questa funzione provvederebbe l'enfasi retorica sull'incontro specifico tra vittima e autore del reato, persino in quelle ipotesi dove tale incontro è scoraggiato, a beneficio di entrambe le parti, dalla più assennata

letteratura criminologica. Si pensi al caso della violenza sessuale, nella fase in cui la vittima ne è ancora profondamente turbata e l'autore è psicologicamente sovraesposto a reiterare la medesima condotta alla vista delle persone che la hanno già subita da parte sua.

Non è un caso che, quando il dibattito sulla giustizia riparativa poteva considerarsi all'origine della sua attuale conformazione, gli autori statunitensi, inglesi e canadesi che se ne occuparono ebbero a discutere se fosse preferibile definirla *restorative* o *reparative justice*. Se dovesse prevalere, cioè, il lato della materiale riparazione dell'errore o della commendevole e mite ristorazione del torto, secondo criteri equitativi, mai perfettamente computabili: in tutta evidenza, non mere sfumature terminologiche, ma accezioni differenti tanto della giustizia, quanto, più specificamente, dell'esecuzione della pena.

La vendetta la racchiude e conclude, in un perimetro di azioni, se non consentite, almeno accettate, reiterando uno schema di esercizio del potere, al cui interno esiste una gerarchia sociale: il rovesciamento che la vendetta vuole realizzare è solo apparente, perché il miglior esito che possa raggiungere è la replica esponenziale, a parti invertite, del rapporto di forza preesistente. La riconciliazione, al contrario, preserva l'autonomia da un dispositivo che la realizzi, perché produce effetti materiali tuttavia incommensurabili: non si esprime nel *cieco* diritto (se un diritto, tanto soggettivo quanto oggettivo, possa esser cieco) a riprodurre il torto, contando sull'altrui indulgenza permanente. Né è mai giuridicabile l'obbligo di chi patisce la lesione a doversi riconciliare con chi gliela ha inflitta. La riconciliazione porta semmai il diritto (ancora una volta: tanto oggettivamente inteso quale sistema, quanto soggettivamente espressivo di libertà individuali) a non prefabbricare la misura della sua attuazione. La riconciliazione contraddice, perché può destituire il tiranno senza condannarlo a morte; può ovviare al torto, tuttavia scioigliendo ogni relazione tra agente e parte offesa. Seleziona al caso concreto le opzioni di reazione. Non pretende di esser più giusta, né riesce a essere per forza più efficace, rispetto alla vendetta – perché si è già osservato come non possa essere giustificata secondo criteri utilitaristici. Molto più immediatamente, la riconciliazione consente di tener vive le dinamiche costituenti del conflitto.

UN CASO DI ABUSO DI VENDETTA: *UNFORGIVEN* (1992, CLINT EASTWOOD)



EUSEBIO CICCOTTI

1. Premessa

Se per *postmoderno* intendiamo il ritorno al piacere della narrazione, dopo gli sperimentalismi degli anni Sessanta e Settanta, orientato verso la ricerca di un intreccio classico (l'ex pistolero-bandito che torna alle armi per giustizia) rivisitato con diverse soluzioni (il male a fin di bene; la difesa della donna; il rispetto della prostituta, “scarto” della società; la condanna dell’uccidere per uccidere; dare la vita per un amico; il desiderio di espiare laicamente il peccato), allora *Unforgiven* (*Gli spietati*, 1992, **Clint Eastwood**) rientra sia storicamente che stilisticamente nella accezione di film postmoderno. In *Unforgiven* la vendetta del western classico, ossia l’applicazione della legge del taglione viene superata: ad un danno fisico, per quanto grave, si contrappone la morte dell’autore del danno.

2. *Unforgiven*: l'intreccio

Siamo nella cittadina di Big Wiskey, Wyoming, 1880. Due cowboys, Quick e Davey, sono nel bordello della città. Quick, volgare e strafottente, sfregia ripetutamente la bella e dolce Dalilah, “colpevole” di aver riso sonoramente dopo averlo visto nudo. Davey, udendo le grida strazianti della ragazza, si precipita nella camera dove è l’amico e a fatica lo blocca: il volto della splendida Dalilah è un ammasso di carne aperto, ricoperto di sangue. La tenutaria, Alice, e le compagne subito soccorrono Dalilah. Il duro sceriffo di Big Wiskey, Little Bill Dagget (un feroce **Gene Hackman**), viene chiamato sul luogo del delitto. Studiato rapidamente il caso, visto che Dalilah non morirà, sentito Skinny, il proprietario del bordello, il quale mostra un contratto con cui Dalilah è tenuta a lavorare, si lamenta che ora nessuno vorrà fare l’amore con «una prostituta sfregiata», se non gratis. Questo danno economico va risarcito: Little Bill decide: Quick Mike, autore dello sfregio, dovrà portare, entro la primavera, cinque cavalli; e Davey, considerato (a torto) complice del reato, due cavalli. Il caso è chiuso.

Alice, la matura e battagliera donna che guida le sue quattro giovani colleghes, non accetta la finta punizione decretata dallo sceriffo. Unendo tutti i loro risparmi segreti, ossia 1.000 \$, tenuti nascosti a Skinny, **le prostitute, su idea di Alice, mettono su una taglia per far uccidere i responsabili dello sfregio**. Alice fa passare la voce, per quanto può, in maniera riservata per tutta la contea e oltre (sino in Colorado).

Lo spietato Little Bill viene a sapere della taglia: non permette che altri, al di fuori di lui, istituiscano taglie nella sua cittadina e, inoltre, il caso di Dalilah lo considera chiuso. È pronto a far fuori qualunque cacciatore di taglie entri in città.

William Manny, detto Will, (uno delle migliori performance di **Clint Eastwood**: misurato nei gesti e parco di parole), è un vedovo, con due bambini; alleva alcuni maiali, qualche gallina, e coltiva un pezzetto di terreno nella prateria. Lo va cercare un certo Kid, presentatosi come nipote di un suo vecchio amico, un presuntuoso ragazzo aspirante pistolero, smanioso di uccidere, ma con problemi di vista (un versatile **Jaimz Woolvett**: dall’esaltazione all’autocritica). Kid gli racconta la triste storia della prostituta di Big Wiskey, ma ingigantendo il fatto: «l’anno sfregiata, le hanno cavato gli occhi, e le hanno tagliato le tette». Gli propone di andare ad uccidere i due cowboy, Will, al momento, non risponde. Il mattino successivo, dopo aver lasciato delle consegne ai bambini circa i maiali, li saluta dicendo che mancherà per due settimane. Percorre su un cavallo spelacchiato alcune miglia sino alla fattoria del vecchio amico Ned (un asciutto **Morgan Freeman**), un uomo di colore, sposato ad una indiana. Gli parla del caso. Ned, non pare interessato. Poi vedendo che Will è deciso a partire, e considerando questi fuori allenamento con la pistola, lascia la sua vita tranquilla e, per amicizia, lo segue. Più avanti nel percorso, tra gialli campi di grano, ai due si unisce Kid.

Vanno a Big Wiskey per parlare con le prostitute. È sera, imperversa un terribile temporale. Nel saloon, che ospita al piano superiore il bordello, salgano Nick e Ned. Will rimane a bere qualcosa, è febbricitante. Arriva lo sceriffo Little Bill, lo perquisisce e, siccome gli trova una pistola che Will ha negato di portare con sé, lo disarma aiutato dai suoi vice-sceriffi. Lo massacra di botte, riducendolo quasi in fin di vita, convinto sia venuto in città per la taglia. I due compagni, al piano di sopra, sentito il fracasso, e messisi in salvo dalla finestra, recuperano Will steso bocconi sulla strada infangata, sotto la pioggia.

Successivamente, i tre pistoleri sorprendono i due cowboy che con altri stanno marchiando bestiame rubato: aprono il fuoco e Will uccide Davey, colpendolo più volte, essendo questi riparato dietro una roccia, dalla gamba al ventre: il ragazzo muore lentamente, a causa delle ferite, gridando la sua sofferenza nella valle. Ned appare molto turbato: decide di tornarsene a casa. Will e Kid, continuano. Vanno alla ricerca del secondo cowboy, Quick (lo sfregiatore), per ricevere la taglia. Verrà ucciso da Kid quando Quick, nei pressi di un ranch, esce per sedersi nella latrina per i bisogni. Kid, dopo l'omicidio, si sente svuotato: dichiara di non vuol fare più il pistolero.

Il giorno dopo, in una capanna lontano da Big Wiskey, dove normalmente i tre incontravano le prostitute per i viveri, i due ricevono i soldi pattuiti da una delle ragazze venuta a cavallo. Will ringrazia e, ad alta voce, dice «ora lo dividiamo per tre e porto la parte a Ned». La ragazza interviene: «Ned è morto». Will, si blocca, vuol sapere. Ella racconta. Ned, dopo l'uccisione di Davey è stato catturato dai suoi amici cowboy, sulla via di casa, e condotto in città. Qui brutalmente picchiato, fustigato e torturato dallo sceriffo Little Bill, fino alla morte.

3. L'abuso della vendetta

Proviamo a capire da dove provenga il forte apprezzamento di *Unforgiven* da parte di critica e pubblico. La critica filologica ha a disposizione diversi riusciti snodi formali. Già la scelta dell'incipit con Quick e Davey al bordello: di notte, con tuoni e pioggia. Poi, alcune dotti dopo, Will massacrato da Little Bill, mentre striscia dal pavimento del saloon sin sulla strada, ancora di notte e sotto una inclemente pioggia. Due capolavori del racconto cinematografico del Novecento iniziano con la pioggia, **simbolo di difficoltà** da superare per i protagonisti: *Der Letze Mann* (1924, **Friedrich. W. Murnau**) e *Rashōmon* (1950, **Akira Kurosawa**).

Tutto il racconto è, poi, marcato da **una dicotomia simbolica: esterni-pieni di luce/interni semi-buî**. La vita nelle due fattorie; il cammino dalla campagna verso Big Wiskey; i campi di grano gialli; la tomba della defunta sotto un simbolico

albero della vita su una collinetta *versus* bordello, ufficio dello sceriffo, cella, saloon, città di notte.

Luoghi collegati dal *movimento* di personaggi ben *definiti*, apparentemente *semplici* - il buono, l'amico di colore, il cattivo assoluto, la prostituta femminista, il presuntuoso giovane inesperto pistolero- ma tutti **dalla doppia vita**. Will nasconde un passato oscuro (ex violento pistolero, omicida «anche di bambini»), diverso da quello che ora è. Parimenti si dica per Ned, agricoltore sposato felicemente ad una indiana: ha accompagnato, anni prima, Will in diverse rapine e scontri a fuoco. Lo stesso iniziale rispetto della legge da parte dello sceriffo Little Bill, gradualmente, si rivela essere una maschera della sua **inaudita violenza senza limiti**, ancora incollata all'indole di ex-fuorilegge. Lo spettatore lo scopre nei peplaggi (nei riguardi di Will disarmato; del cacciatore di taglie, anch'esso disarmato, Bob l'inglese; di Ned (qui, sino alla tortura, morte e «affissione» del cadavere di Ned, sulla via della città). Alice, una prostituta dalla forte coscienza di classe. Finanche Dalilah custodisce in sé il recondito desiderio di **un'altra vita**: sogna un marito, una famiglia, l'amore vero (si innamora di Will, ma per pudore non lo confessa: si vergogna *doppiamente*: di essere prostituta e sfregiata per sempre).

Diversi i *motivi* della sceneggiatura (scritta da **David Webb Peoples**, approvata da Eastwood, produttore del film): amicizia tra bianco e nero; amore; rispetto della donna-prostituta; abuso di autorità; estremizzazione della violenza; viaggio di formazione in età avanzata. Andavano collegati, tali motivi, in un *tema* contenitore che li ricoprendesse tutti: quello della **giustizia riparatrice o vendetta**.

Tutto ruota intorno alla dimensione «etica» del personaggio principale. Perché Will, pacifico allevatore, accetta il «bando» delle prostitute? Per quale ragione si mette a fare il cacciatore di taglie? Inizialmente, ce lo ricordiamo, perché Kid ha mentito, ingigantendo il fatto. E, William, da anni «convertito» alla bontà della sua amata defunta moglie, ottimo padre, non accetterebbe che una donna venga violata. Secondariamente, per motivi più futili («Ho bisogno di denaro per sostenere i miei figli»), cui lo spettatore non crede. La terza ragione è la più motivante: da anni desidera, inconsciamente, di riscrivere il suo passato utilizzando, questa volta, la **violenza a fin di bene**. Il bando delle prostitute fa al suo caso. Gli consentirebbe, per la prima volta nella sua vita, una **vendetta etica**.

Entriamo ora nel **meccanismo narrativo della vendetta** di *Unforgiven* (lett.: «Non-perdonati»). Lo sfregio di una prostituta nel West americano, senza norme e leggi dettagliati, non era considerato un reato da lunga reclusione, né tantomeno da sanzionare con la morte del reo. Dunque, i sette cavalli donati in risarcimento (a Skinny, «proprietario» delle ragazze) si potevano, nell'Ottocento, considerare una giusta ricompensa.

Appare evidente come, a una analisi obiettiva nel rapporto offesa/pena, la vendetta nei riguardi di Quick e Davey, reclamata a gran voce dalle donne, va *oltre* la

pena-risarcimento. Bisogna ricordare, tra l’altro, che Davey non ha commesso alcun reato. Qui non siamo nella casistica classica della vendetta, secondo la legge del taglione, attivata da gruppi rivali: «L’obbligo di vendetta, che incombe sul gruppo dell’offeso, costituisce la contropartita dell’obbligo fatto all’offensore e al suo gruppo di pagare il debito» (**Fabrizio Sciacca**, *Vendetta e dovere*, in «Etica & Politica», 20024, n. 3). L’assassinio di un membro appartenente ad un gruppo si “regolarizza” con la risposta omicida di un appartenente al gruppo oppositore.

Qui, Alice e le ragazze, formulano una richiesta di **giustizia riparatoria esagerata**, che assume i connotati di una **giustizia ingiusta**. Potrebbe esser credibile per il tempo (1880) e il luogo (Wyoming)? Non è escluso il verificarsi di *abusi di vendetta* nella vita dei piccoli villaggi disseminati nelle praterie e colline del West ottocentesco, centri urbani spesso privi di collegamenti diretti con città “capoluogo” di Contea. Cittadine sovente sprovviste di un giudice che esercitasse la legge con un codice sul suo tavolo, come iconicamente codificato dal **cinema del western** (giudice pronto, spesso, a scappare davanti a terribili banditi: cfr. *Hi Noon*, 1952, **Fred Zinnemann**). Ma, tecnicamente, la richiesta delle prostitute è illegale.

Ora torniamo in sala. Perché, nell’orizzonte etico dello spettatore contemporaneo, tale **abuso di “giustizia riparatrice”** (l’uccisione dei Davey e Quick), è **accettata**? Tale ‘condivisione’ la si potrebbe leggere in questo modo: lo sfregiare una bella ragazza equivale quasi a “ucciderla”: si distrugge la sua bellezza, la sua poesia, la sua dignità di donna. Non ultimo Dalilah è privata, per sempre, del suo unico mezzo di sostentamento: è ridotta ad un ammasso di carne non appetibile (dirà sconsolata, «nessuno vuole più venire con me»): **ella è una morta vivente**. Lo spettatore accetta, **inconsciamente**, durante la proiezione, l’abuso di vendetta nei riguardi dei due cowboy.

4. Giustificare l’abuso di vendetta

Peoples ed Eastwood “giustificano” l’esercizio di **abuso della giustizia riparatrice** drammaturgicamente ampliando due aspetti nella attività di ricezione dell’opera da parte del destinatario co-autore (cfr. **Roman Ingarden**, *Fenomenologia dell’opera letteraria*, Silva, 1970): l’aspetto *psicologico* e l’aspetto *storico*. Il primo fa leva sulla commozione dello spettatore di fronte al dramma del bel volto di Dalilah **sfregiato orribilmente per sempre**, privato di bellezza ed erotismo: tale esecrabile azione “grida giustizia” che si trasforma in un **“giusto” abuso di vendetta**.

Registriamo, secondariamente, un *anacronismo* semantico-concettuale che si traduce in possibile anacronismo *storico*. Peoples ed Eastwood fanno leva sulla coscienza della dignità e dei diritti della donna **come oggi sono considerati universalmente** dallo spettatore in sala, calandoli, però, in una **storia di fine Ottocento**.

cento, ambientata in un contesto ancora lontano dalla piena democrazia come intesa nel secondo Novecento. Ma, attenzione: questa “coscienza di classe” delle prostitute è un effettivo **anacronismo storico-culturale**? Ad una analisi attenta, parrebbe solo in parte. Gli sceneggiatori sembrano motivare la coscienza politica delle prostitute, se vogliamo avanti nei tempi, considerando che lo spettatore statunitense medio è a conoscenza di un dato storico-culturale piuttosto importante: **nel 1869, il Wyoming divenne il primo territorio statunitense a proclamare il diritto di voto per le donne**. Ma, lo ripetiamo, la rivendicazione del diritto alla pena-risarcimento non dovrebbe sconfinare nell’abuso della giustizia riparatrice.

Torniamo ora **all’abuso della vendetta** considerato dal punto di vista dei tre pistoleri, **dopo le esecuzioni**. A un certo punto del racconto, Peoples ed Eastwood, probabilmente, si rendono conto che la sceneggiatura sta imboccando soluzioni “antidemocratiche”: intervengono prontamente sul piano della *conversione* (‘cambiare direzione’) attivando un **bilanciamento etico**: introducono il sentimento del *pentimento* e il conseguente **rifiuto del concetto di vendetta** in toto. Sia Ned che Kid, infatti, dopo aver ucciso di due cowboy, dichiarano di essere **disgustati della azione vendicativa in quanto tale**.

Detto altrimenti, gli autori, offrono un contro-altare *etico* non potendo profilare uno strettamente *giuridico*. Infatti, sappiamo che, giuridicamente, tecnicamente, nessun eventuale giudice di una città nel West ottocentesco, né tantomeno un giudice di oggi, condannerebbe alla pena capitale l’autore di una lesione fisica, per quanto ripetuta e devastante, nei riguardi di un soggetto altro.

5. Ira, vendetta, giustizia: uno contro tutti.

Veniamo allo scontro finale. Little Bill, saputo della vera identità di Will, intende ucciderlo per invidia e gelosia, per mostrare a tutta la città che è il più temuto del territorio. **Egli ci tiene a essere l’unico cattivo**. Nel saloon, di sera, indice una riunione con i concittadini: all’alba partiranno per cercare e uccidere Will. Ma questi si presenta: entra nel saloon. **Emerge lentamente dall’ombra**. È lì per vendicare la morte ingiusta e oltraggiosa di Ned; si sente in colpa per aver reso sua moglie vedova. È disposto a morire. Will potrebbe evitare lo scontro fuggendo, scegliendo la via della bontà... Ma Little Bill e i suoi lo cercherebbero per tutta la Contea e fuori. Lo ucciderebbero davanti ai suoi bambini.

Nel momento in cui si reca nel saloon è in preda all’*ira*, quel sentimento che genere normalmente la *vendetta*? «**Sin dai tempi antichi la vendetta è stata ri-collegata all’ira**. Per Aristotele la passione non può essere cancellata bensì solo temperata. [...] nel *De ira* Seneca [al contrario] cerca di dimostrare la detestabilità dell’ira [...]» (Paolo Broggio, *Narrazioni della vendetta della giustizia*, Accademia, web). Certamente Will è in preda a tale sentimento: la morte di Ned eser-

cita un terribile peso psicologico. **Ma la sua è una ira fredda, razionale:** Eastwood è un attore impeccabile, unico, **nella mettere in scena la lentezza prima del caos** (tecnica recitativa imparata alla “scuola” di **Sergio Leone**).

Will è disposto a morire per un amico («Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici», **Giovanni 15:13**). L’ira e la vendetta scompaiono poiché solo tramite **un regolare scontro a fuoco**, una “giusta guerra”, si può fermare **uno sceriffo che esercita la giustizia fuori dalla giustizia**. Dal punto di vista del genere potremmo azzardare una lettura “religiosa”. Will è un ex-delinquente “convertitosi” in uomo di giustizia; Little Bill è un finto rappresentante della giustizia, con tanto di stella di latta, un autentico delinquente, mai convertitosi. Nel duello finale Will è rapidissimo: uccide Little Bill e i suoi quattro collaboratori. Gli altri astanti escono solleciti, senza opporsi, dal saloon.

6. Conclusioni

Will, entrato nella vicenda di una ragazza indifesa **come antieroe** al servizio di una vendetta “esagerata”, alla fine diviene, per le prostitute e lo spettatore, senza volerlo, colui **che esercita una “giusta” vendetta: un eroe del diritto**. Ora, dopo il duello, eccolo di nuovo sul suo malandato cavallo, nella via centrale della città. **È notte, piove ininterrottamente.** Grida ad alta voce a tutti i cittadini: «Se toccherete ancora una prostituta vengo e vi ammazzo tutti!». Anche le prostitute, in mezza figura, (Dalilah in primo piano), di là dai vetri, con lo sguardo sereno, hanno sentito: osservano il loro eroe mentre si allontana sotto il diluvio, **lavacro d’ogni sozzura** di Big Wiskey.

TRA VENDETTA E PERDONO: VERSO UN'ETICA DELLA PHYSIS



GABRIELE DE FILIPPO

In un'aula di tribunale del Kentucky, negli Stati Uniti, nel 2017, si è consumato un gesto che ha lasciato sgomento il mondo intero. **Abdul-Munim Sombat Jitmoud, padre di Salahuddin**, un giovane assassinato durante una rapina, ha abbracciato e perdonato l'uomo ritenuto colpevole della sua morte. Quel gesto, quasi surreale per chi vive immerso in un immaginario di giustizia retributiva e vendetta, non è stato motivato da debolezza o rassegnazione. Il padre ha dichiarato di trovare la forza di perdonare nella sua fede: “La porta della possibilità per Dio di perdonarti è aperta”, ha detto al condannato. Un gesto che ha colpito, ispirato e al contempo interrogato.

Ma è possibile, oggi, nel nostro mondo occidentale apparentemente secolarizzato, in un'epoca attraversata da un nichilismo diffuso, anche solo concepire un gesto di tale grandezza morale? Oppure questa capacità è divenuta patrimonio esclusivo di chi affonda le proprie radici in una fede profonda, in un orizzonte trascendente che offre un senso superiore al dolore, alla giustizia e al perdono?

In effetti, molta della filosofia contemporanea ha insistito sulla finitezza dell'essere umano, sulla sua fragilità esistenziale, sulla crisi di senso e sulla perdita di fondamenti assoluti. Da Nietzsche a Heidegger, passando per la fenomenologia e l'esistenzialismo, si è delineata una figura dell'uomo gettato nel mondo, privo di appigli metafisici, spesso abbandonato a se stesso. Il "Dio è morto" nietzscheano non è solo una denuncia, ma una sfida: chi siamo noi ora, senza Dio?

Eppure, proprio in questi pensatori è presente anche un barlume di risposta, se si ha il coraggio di spingersi oltre le letture più riduttive.

Se per Abdul-Munim quella forza nasce da una fede religiosa, la filosofia offre una via parallela, altrettanto profonda: il pensiero della Physis. Questa nozione, che per i Greci indicava il "nascere", il "venire all'essere", è stata ripresa da pensatori come **Hölderlin, Nietzsche, Heidegger, Jankélévitch, Kafka**. In loro, la Physis non è solo natura fisica, ma un principio vitale, tragico e trasformativo, che permette di pensare l'uomo come finito ma non chiuso, fragile ma aperto all'infinito.

La concezione della Physis in Hölderlin

Proprio da queste riflessioni sulla finitudine e sull'apertura al possibile nasce una visione in cui la grandezza d'animo si svela come una potenza che si manifesta nella fragilità dell'essere umano. In Hölderlin, l'uomo che si orienta verso l'**En kai pan** – l'Uno e il Tutto – riscopre una connessione profonda con l'universo, che lo spinge oltre il limite dell'egoismo, della vendetta e della caducità. La grandezza d'animo, come una forza che supera l'individualismo, è infatti un atto che nasce dalla consapevolezza di appartenere eternamente a un tutto che trascende l'individuo stesso. L'uomo che si riconosce come parte di un ordine cosmico è capace di agire non solo per se stesso, ma per una causa che abbraccia l'universo intero, agendo nella consapevolezza che la riconciliazione, la trasformazione e la possibilità di un futuro condiviso sono sempre aperte.

Hölderlin, a cavallo tra filosofia e poesia, è una figura cardine per comprendere come la Physis possa offrire una visione alternativa alla rigidità della morale retributiva. Per lui, la natura non è qualcosa di statico o armonico, ma un processo dinamico, un continuo trapasso tra creazione e distruzione, che costituisce la trama essenziale dell'esistenza. Questa natura tragica è ciò che ci collega all'ordine cosmico e rende l'umano partecipe di un destino più grande.

In Hölderlin la grandezza non è mai separata dalla fragilità: è proprio nell'essere spezzati che si apre la possibilità di un atto più alto, gratuito, persino riconciliativo. Il vero eroismo – ben distante dall'eroismo della forza – è quello che accetta di abitare la tensione tra opposti, che sa reggere la **doppiezza della condizione umana**, sospesa tra il finito e l'infinito, la gioia e la disperazione, il trionfo e il naufragio.

In testi come *Hyperion* o nella lirica *Patmos*, emerge chiaramente questa idea: **“dove cresce il pericolo, cresce anche ciò che salva”**. Non si tratta di negare il male o il dolore, ma di riconoscere che ogni frattura può essere il punto da cui qualcosa di nuovo può sorgere. L'uomo, inserito in questo flusso, non agisce in base a codici morali assoluti, ma attraverso una sensibilità che coglie nel mutamento la possibilità di senso. È questa l'origine di una grandezza non imposta, ma rivelata: l'uomo si scopre infinito proprio là dove è più fragile, più esposto, più umano. In questo contesto, la *Physis* non è solo la natura fisica, ma un principio che abbraccia la totalità dell'esistenza, che ci invita a esplorare la nostra fragilità ma anche a cercare la possibilità di trascendere questa condizione limitata.

In Hölderlin, dunque, la riconciliazione non è un premio, ma un rischio creativo. L'uomo è grande quando abita con coraggio la propria finitezza e, in essa, accetta di trasformarsi insieme al mondo. Sarà Nietzsche a raccogliere e spingere oltre questa intuizione, integrando il legame cosmico di Hölderlin con una volontà immanente di affermazione e rigenerazione: la volontà di potenza come forma estrema di amore per il divenire.

Nietzsche – La volontà di potenza e il perdono dell'impermanenza

Nietzsche è uno dei critici più radicali della morale tradizionale: una morale che, secondo la sua critica, nasce non dalla forza, ma dalla debolezza; non dall'amore per la vita, ma dalla sua negazione. In particolare, nella *Genealogia della morale*, Nietzsche **identifica nella vendetta una forma di risentimento**: l'atteggiamento di chi, non potendo accettare la realtà così com'è, cerca di vendicarsi sul mondo e sugli altri per la propria impotenza. È la vendetta dei deboli, degli offesi, che rovesciano la forza in colpa, la vita in peccato, l'azione in castigo.

La figura emblematica di questa logica è il sacerdote ascetico, che alimenta un'idea di giustizia come compensazione, come pareggio dei conti. Una giustizia che, lungi dal trasformare il dolore, lo cristallizza in rancore. Nietzsche vi si oppone con forza: la vita, dice, non è un tribunale, ma un divenire incessante. Chi cerca giustizia in termini di punizione non vuole redimere il mondo, ma affermare se stesso contro di esso.

In contrapposizione alla vendetta come rifiuto del mondo, Nietzsche propone l'amor fati, l'amore per il destino, e l'idea dell'eterno ritorno. Non si tratta di credere che tutto si ripeterà letteralmente, ma di vivere come se ogni istante dovesse ritornare per l'eternità. È una prova etica: saresti disposto a rivivere, infinite volte, ciò che ora stai vivendo?

In questo senso, Nietzsche non parla di perdono come gesto morale, ma propone qualcosa di più radicale: trasformare il male in forza creativa, sublimare il dolore in elevazione, amare ciò che è stato senza volerlo cambiare. Non perdonare nonostante il male, ma amare attraverso il male.

Nietzsche, pur senza usare il lessico religioso, ci mostra che la riconciliazione è possibile anche senza Dio. È una riconciliazione tragica, non pacificata: come scrive in *Così parlò Zarathustra*, il vero spirito libero è colui che “vuole anche ciò che è stato”, che non giudica il mondo, ma lo accoglie. La riconciliazione non è un atto morale, ma un atto creativo: dire “sì” all’essere nella sua tragicità.

Con Heidegger, questo rapporto si approfondisce ulteriormente: l’uomo non è solo chiamato ad amare incondizionatamente ciò che accade, ma a comprendere l’essere stesso come apertura, come possibilità di un senso che si dà nel tempo.

Heidegger – La verità della finitudine come luogo della grandezza

Heidegger raccoglie e radicalizza molti dei temi nietzscheani, ma li conduce in una direzione ontologica: dalla volontà di potenza come affermazione del diventare, all’apertura all’essere come evento fondativo dell’esperienza umana. In questo senso, Heidegger è decisivo nel nostro percorso: egli mostra come, proprio attraverso la consapevolezza della finitudine, l’uomo possa accedere a una grandezza che non è eroismo, ma verità dell’esistere.

Nel suo capolavoro *Essere e Tempo* (1927), Heidegger definisce l’uomo come *Dasein*, “esserci”, cioè colui per cui l’essere è in questione. L’essere umano non è definito da un’essenza, ma dalla sua apertura al tempo, al mondo, alla possibilità. Questa apertura, tuttavia, è costitutivamente **finita**: l’uomo è gettato nel mondo senza averlo scelto, destinato a morire, privo di garanzie ultime. La sua condizione è tragica, nel senso greco del termine: sta tra nascita e morte, tra nulla e significato.

È qui che Heidegger recupera il concetto greco di **Physis**, che per lui non è semplicemente natura, ma ciò che sorge, emerge, si disvela. La Physis è l’essere stesso in quanto evento: il manifestarsi di ciò che è, attraverso il tempo. L’uomo partecipa a questa dinamica, non dominandola, ma abbandonandosi ad essa, abitandola poeticamente.

Come scrive in *Costruire, abitare, pensare*, “l’uomo abita poeticamente”. E ciò significa: la verità dell’umano non è un programma, ma una risonanza, una disponibilità a lasciarsi toccare dal mistero dell’essere. In questa disponibilità nasce la riconciliazione: non un atto di clemenza, ma un gesto originario di ascolto, di accoglienza del possibile.

Con Heidegger, dunque, la grandezza non è un’eccezione eroica, ma la fioritura silenziosa di chi ha il coraggio di abitare il proprio tempo. Il perdono, da questo punto di vista, può essere inteso come apertura radicale: non risposta a un comando, ma fioritura di una libertà che non si chiude nella colpa. Su questa soglia si colloca il pensiero di Vladimir Jankélévitch, che radicalizza la questione: è possibile perdonare l’imperdonabile? E se sì, da dove nasce questo gesto che eccede ogni logica e ogni giustizia?

Jankélévitch – Il perdono come impossibile possibilità

Per Jankélévitch, la domanda centrale non è “quando perdonare?”, ma “che cosa significa perdonare davvero?”. La risposta che offre è tanto semplice quanto vertiginosa: perdonare davvero significa perdonare l’imperdonabile. Se si perdonava ciò che è scusabile, ciò che può essere compreso, ciò che ha delle attenuanti, allora non si perdonava: si giustificava. Ma il perdono autentico, invece, inizia proprio là dove la giustizia finisce, dove ogni ragione, ogni norma, ogni principio razionale sembra venir meno.

Nel suo saggio *Le pardon*, Jankélévitch esplora a fondo questa idea. Il perdono non è né una virtù sociale, né un’azione utile, né un comando morale: è un gesto gratuito, ingiustificabile, un evento interiore che sfugge a ogni codifica normativa. Non lo si può comandare, né attendere. Non è un dovere, ma un dono: quando arriva, è miracoloso, spezza la catena del dolore, interrompe il ciclo della vendetta. In questo senso, il perdono è affine all’evento poetico di cui parlava Heidegger: una fioritura imprevedibile dell’essere, un’apertura che non può essere pianificata. Ma a differenza di Heidegger, Jankélévitch insiste sul carattere tipicamente umano del gesto: il perdono non è un’idea filosofica, ma un’esperienza vissuta, spesso nella carne viva del trauma e dell’ingiustizia.

Centrale, in Jankélévitch, è la distinzione tra perdonare e dimenticare. Perdonare non significa rimuovere l’offesa, né cancellare il passato. Al contrario, è un atto che ricorda pienamente ciò che è accaduto, ma decide di non rispondere con lo stesso linguaggio. È una forma di resistenza morale, che non cede alla logica della punizione, ma ne inventa un’altra: quella del gesto che salva l’umano proprio laddove sembrava impossibile.

Qui il perdono assume un valore radicalmente politico ed etico: non è una rinuncia, ma un atto di forza, che scardina la catena causa-effetto del dolore. Jankélévitch non idealizza il perdono: ne conosce tutta la difficoltà, tutta la fatica, e proprio per questo lo considera una grandezza dell’animo, simile a una grazia laica che si dona a chi non la merita.

Se con Jankélévitch il perdono appare come un gesto impossibile, eppure reale, Kafka ci porta ancora oltre: ci mostra cosa significa continuare a vivere e agire anche quando il perdono non arriva, quando la giustizia tace, quando il senso è assente.

La sua opera ci mostra cosa significa vivere nella finitudine senza appigli, senza Dio, senza verità ultime — e tuttavia resistere eticamente, umanamente, poeticamente.

Kafka non parla esplicitamente di perdono o riconciliazione, ma tutta la sua scrittura è attraversata dalla tensione tra giustizia e misericordia, colpa e salvezza, condanna e possibilità di redenzione. In lui, il gesto di riconciliazione non è mai

garantito, né consolatorio. Ma è proprio per questo che ha valore: perché si compie nonostante tutto.

Kafka – L'etica silenziosa dell'indistruttibile

Le opere di Kafka, da *Il processo* a *Il castello*, da *La metamorfosi* a *Nella colonia penale*, sono abitate da una colpa misteriosa, opaca, senza origine e senza spiegazione. I suoi personaggi si trovano spesso coinvolti in procedimenti giudiziari incomprensibili, come Josef K., o travolti da condanne la cui ragione resta oscura. La giustizia, nei mondi kafkiani, resta indecifrabile, e proprio per questo, non redime.

Eppure, in questo universo senza redenzione, Kafka non cede al cinismo. Al contrario, i suoi personaggi spesso resistono silenziosamente, con gesti minimi, quasi invisibili, eppure carichi di dignità. La vera etica kafkiana non è quella dell'eroe, ma quella del fedele: colui che continua a vivere, a cercare, a tentare, anche quando tutto sembra crollato. Come scrive nei *Quaderni* in ottavo, Kafka crede in qualcosa che chiama “l'indistruttibile”: un nucleo profondo, segreto, incorruttibile, che abita ogni essere umano.

“Si può impedire l'accesso, ma non si può impedire l'essere dell'indistruttibile.”

L'indistruttibile kafkiano, però, non è Dio, né una verità assoluta. È l'etica senza fondamento, il bene che si compie anche senza destinatario, la fedeltà a qualcosa che non può essere provato, ma che la Physis, di cui siamo parte, ci suggerisce soltanto come intuizione. In Kafka, dunque, la riconciliazione non è un atto spettacolare, ma un gesto di resistenza etica: non vendicarsi, non restituire il male ricevuto, continuare ad amare anche nel disincanto.

Con Kafka si conclude il nostro percorso, ma non si chiude. Perché se il gesto di Abdul-Munim — perdonare chi ha ucciso suo figlio — sembra sorretto da una fede trascendente, Kafka ci mostra che una riconciliazione è possibile anche in assenza di ogni fondamento religioso, anche nella solitudine più estrema. La sua è un'etica post-religiosa e post-metafisica, ma non per questo meno radicale. È un'etica del possibile, dell'apertura, del nonostante tutto.

Dopo Hölderlin, Nietzsche, Heidegger e Jankélévitch, Kafka ci dice: non sempre ci sarà un Dio, una giustizia, un perché. Ma ci sarà sempre una scelta: quella di non rispondere al male con il male, di non trasformarsi in ciò che ci ha ferito. In questo senso, riconciliazione non è dimenticare, non è giustificare, ma interrompere: rompere il ciclo della vendetta, anche quando nulla sembra legittimare questo gesto.

E così, attraverso questo viaggio nella finitudine, scopriamo che la grandezza dell'uomo non consiste nel dominare, né nel giudicare, ma nel perdonare anche quando non è possibile, nella fiducia che l'altro possa cambiare, nella forza di

vivere in modo diverso da come “si fa”. È in questa capacità di sopportare l’asurdo, di abitare la debolezza come spazio del possibile, che si manifesta il vero miracolo laico della riconciliazione.

DALLA RITORSIONE AL PERDONO. UN VIAGGIO TRA VENDETTA E RI- CONCILIAZIONE



ALESSANDRO RAFFAELE

Introduzione

Immaginate due amici che litigano per l'ultimo biscotto in un barattolo. Uno lo prende, l'altro ribalta l'intero barattolo per dispetto! Ecco, in pillole, il grande dilemma umano tra vendetta e riconciliazione. Certo, la storia dell'umanità presenta scenari ben più drammatici di biscotti rovesciati, ma il principio resta lo stesso: quando subiamo un torto, possiamo scegliere di restituire il colpo o tendere la mano.

Questo saggio esplora, con un pizzico di leggerezza ma, spero, senza perdere profondità, il coloratissimo spettro che va dalla vendetta più amara alla riconciliazione più dolce. Un viaggio che parte dalle caverne preistoriche e arriva fino ai moderni tribunali, passando per il lettino di Freud e le pratiche di giustizia riparativa. Allacciate le cinture, si parte!

Dalla Clava alla Toga: L'Evoluzione della Vendetta

Ah, la vendetta! Piatto che si serve freddo, dicono. Ma prima che esistessero i frigoriferi, era un piatto decisamente caldo e immediato. Nelle società primitive, la vendetta era una sorta di "fai-da-te della giustizia": ti rompo un dente? Me ne

rompi uno tu. Ti rubo una capra? Mi rubi un'intera mandria! Un sistema non proprio equilibrato, come potete immaginare.

René Girard, che di vendette se ne intendeva, la descriverebbe come un gioco di specchi impazzito: "Occhio per occhio" suona bene in teoria, ma in pratica diventa rapidamente "Occhio per occhio... e poi faccia, naso, orecchie e tutto il resto!" Una spirale che lascerebbe, come notava Gandhi con ironia fulminante, "tutto il mondo cieco".

Ma ecco la svolta narrativa: le società iniziarono a capire che trasformare ogni villaggio in un eterno campo di battaglia non era esattamente produttivo. Così nacque il taglione, quel meraviglioso "né più né meno" che limitava la vendetta a una proporzione ragionevole. "Mi hai rotto un dente? Te ne rompo uno anch'io. Solo uno però, non l'intera dentatura!"

Il passo successivo fu ancora più rivoluzionario: delegare la vendetta a un terzo imparziale, possibilmente con una parrucca bianca e un martelletto. Nasce così il sistema giudiziario, che in sostanza dice: "Calma, calma, lascia fare a noi. Tu rilassati, noi pensiamo a vendicarti... ehm, a fare giustizia!"

Freud e la Vendetta: Un Affare di Famiglia

Entra in scena Sigmund Freud, con sigaro e un'espressione pensierosa. Per il nostro amico viennese, la vendetta è radicata nella nostra psiche più profonda, collegata a quelle pulsioni aggressive che la civiltà cerca costantemente di contenere e sublimare.

Con brillante intuizione, Freud ci racconta una storia avvincente: all'inizio c'era un padre primordiale piuttosto prepotente, che fu ucciso dai figli esasperati. Dopo un iniziale momento di euforia, i fratelli furono sopraffatti dal senso di colpa. Da questo rimorso collettivo nascono le prime regole sociali.

In questa prospettiva, il diritto è un tentativo di canalizzare l'aggressività umana attraverso strutture sociali condivise. La civiltà è essenzialmente un tentativo di mettere la nostra aggressività in una forma regolata chiamata "legge". Non eliminiamo la pulsione aggressiva, la trasformiamo in qualcosa di socialmente accettabile.

Il sistema giuridico diventa così un sofisticato meccanismo che trasforma la nostra sete di vendetta in un processo più controllato: un po' di procedura, un pizzico di garanzie formali, una spruzzata di proporzionalità, e la vendetta selvaggia diventa giustizia civilizzata.

Il Diritto come Trasformatore Sociale

Se Freud vedeva nel diritto un meccanismo di sublimazione delle pulsioni aggressive, possiamo spingerci oltre e vederlo come un potente trasformatore sociale. Il diritto converte l'energia grezza della vendetta in qualcosa di più raffinato e meno distruttivo.

E come ogni buon trasformatore, il diritto opera su molteplici livelli. A livello manifesto, trasforma le dispute personali in questioni di interesse pubblico. A livello simbolico, converte il linguaggio della forza nel linguaggio della ragione. A livello sociale, trasforma il caos potenziale in ordine strutturato.

Le bilance della giustizia non pesano solo fatti e norme, ma anche emozioni complesse: rabbia, dolore, senso di ingiustizia e desiderio di riparazione. Il diritto riconosce implicitamente queste emozioni, pur tentando di elevarle a un piano più razionale e controllato.

La Riconciliazione: Quando il Perdono Diventa Strategia

Se la vendetta è il vecchio vinile graffiato che continua a ripetere lo stesso doloroso ritornello, la riconciliazione è come un remix innovativo che trasforma la melodia del conflitto in qualcosa di sorprendentemente armonioso.

La riconciliazione non è semplicemente dire "acqua passata" con un sorriso forzato. È piuttosto un processo creativo che richiede coraggio, immaginazione e una buona dose di intelligenza emotiva. Non cancella il male subito, ma gli offre un palcoscenico dove può essere riconosciuto, elaborato e, finalmente, superato.

La giustizia riparativa, approccio sempre più diffuso nella risoluzione dei conflitti, è come un forum dove tutti - vittima, colpevole e comunità - hanno l'opportunità di esprimersi. Invece di chiedersi solo "quale punizione è adeguata?", si pone la domanda più creativa: "come possiamo riparare il danno e ricostruire relazioni?"

Il Kit di Sopravvivenza per Aspiranti Riconciliatori

Se siete tentati di abbandonare la strada della vendetta per esplorare il sentiero meno battuto della riconciliazione, ecco un piccolo kit di sopravvivenza:

1. **Pazienza:** La riconciliazione non è un processo rapido ma un percorso graduale. Come un buon vino, richiede tempo per sviluppare tutti i suoi sapori.
2. **Visione Bifocale:** Per vedere contemporaneamente il torto subito e la possibilità di un futuro oltre il conflitto.
3. **Controllo dell'Ego:** Il vostro ego urlerà "Vendetta!" con tutta la forza dei suoi polmoni. Imparare a riconoscere questa voce senza lasciarsi dominare è fondamentale.
4. **Cura di Sé:** Perché il percorso della riconciliazione può essere emotivamente impegnativo. Ogni tanto, è necessario un po' di autocura.
5. **Empatia Attiva:** Per non perdere la direzione quando il terreno diventa accidentato. Puntate sempre verso la comprensione reciproca.

Casi Celebri: Quando la Riconciliazione Fa Storia

Il Sudafrica post-apartheid ci ha regalato uno degli esempi più straordinari di riconciliazione della storia moderna. La Commissione per la Verità e la Riconciliazione, guidata dall'arcivescovo Desmond Tutu, ha trasformato un potenziale bagno di sangue in un processo di guarigione collettiva.

L'idea era brillante nella sua semplicità: "Raccontaci tutta la verità, senza omettere nulla, e in cambio potrai evitare la prigione". Un approccio che ha fatto storcere il naso ai puristi della punizione, ma ha permesso al paese di voltare pagina senza strappare il libro.

In Ruanda, dopo l'orrore del genocidio, i tribunali gacaca hanno ripreso una tradizione ancestrale portandola nel XXI secolo. Immaginate un processo giudiziario che si svolge all'ombra di un albero, con l'intera comunità che partecipa attivamente - un approccio che mirava non solo a sanzionare i colpevoli ma anche a ricostruire il tessuto sociale profondamente lacerato dalla violenza genocida.

La Vendetta nell'Era di Instagram: L'Arte della Ritorsione Digitale

Oggi la vendetta ha subito una radicale trasformazione estetica e concettuale. Dalla clava primitiva al post sui social media, che evoluzione! La vendetta contemporanea è spesso passivo-aggressiva, esteticamente raffinata e pianificata per massimizzare l'impatto emotivo mantenendo un'apparenza di innocenza.

Il Galateo della Vendetta Social

La cancellazione digitale. Un tempo, per vendicarti di qualcuno, dovevi confrontarti direttamente. Oggi? Basta un tap e la persona è bloccata, unfollowata e cancellata dalla tua vita digitale. È possibile anche bloccare qualcuno restando visibile, creando quello squilibrio informativo che permette di monitorare l'altro senza essere monitorati. Una forma di controllo che ribalta le dinamiche di potere tradizionali.

L'ostentazione strategica. Una forma sofisticata di vendetta moderna è quella che si nasconde dietro un'apparente indifferenza. "Oh, mi hai fatto soffrire? Guarda quanto sono felice senza di te!". Sui social compaiono quindi parate di felicità strategica: viaggi, nuove relazioni, successi professionali. Il tutto accompagnato da frasi sulla positività e la liberazione dalle persone "tossiche".

I riferimenti velati. "A volte le persone ti deludono, ma l'universo ha i suoi modi per riequilibrare tutto...". Ecco il post passivo-aggressivo per eccellenza: il riferimento velato. Non fai nomi, non citi fatti specifici, ma il diretto interessato sa perfettamente che stai parlando di lui. È la versione digitale della lettera al veleno, con il vantaggio della deniabilità.

L'amplificazione pubblica. Niente batte il potere amplificativo dei social quando si tratta di vendetta. Un tempo, l'umiliazione era limitata a chi era fisicamente presente. Oggi? Potenzialmente globale!

Il cyberbullismo e le campagne di hate speech rappresentano forme di giustizia sommaria digitale: un tribunale popolare che giudica, condanna ed esegue la sentenza (l'ostracismo sociale) tutto nello stesso thread. L'anonimato online funziona come un potente disinibente per i vendicatori digitali. Libera da freni sociali e responsabilità personale, la vendetta può esprimersi in forme particolarmente virulente. I troll che infestano forum e sezioni commenti operano nell'ombra, colpendo senza mai rivelare il proprio volto.

Il Paradosso Digitale

Il paradosso della vendetta social è che, mentre consente forme di ritorsione apparentemente più sofisticate e meno cruenti di quelle fisiche, rischia di alimentare un ciclo vendicativo ancora più tossico.

La vendetta fisica ha un termine naturale, mentre la vendetta digitale può estendersi indefinitamente nel tempo e nello spazio, creando ferite emotive che non guariscono mai completamente. Come un virus informatico, può replicarsi, mutare e diffondersi ben oltre l'intenzione originaria.

Paradossalmente, siamo tornati alla dinamica della faida primitiva, ma su scala globale e con strumenti molto più sofisticati delle vecchie clave.

La Grande Commedia della Giustizia Umana

Se guardassimo dall'alto la storia dei nostri sistemi di giustizia, potremmo vedere una grande commedia umana che si dispiega nei secoli. All'inizio, il copione era semplice: "Mi hai fatto del male, te ne faccio altrettanto".

Con il tempo, abbiamo aggiunto personaggi (giudici, avvocati, mediatori), scenografie elaborate (tribunali, codici, procedure) e trame sempre più complesse. Ma il tema di fondo resta lo stesso: come gestire il male che ci facciamo l'un l'altro?

In questa storia, la vendetta è il personaggio passionale, impulsivo, che vuole risolvere tutto sul momento. La giustizia formale è il personaggio razionale, metodico, che crede nel potere delle regole. La riconciliazione è il saggio che ricorda a tutti che, alla fine, dovranno continuare a vivere insieme nello stesso mondo.

E noi? Noi siamo simultaneamente attori e pubblico di questa commedia. A volte interpretiamo la parte della vittima che grida vendetta, altre volte quella del saggio che suggerisce riconciliazione. E, seduti nella platea della storia, osserviamo questo spettacolo millenario con un mixto di fascino, terrore e speranza.

Conclusione: Verso un Equilibrio Dinamico

Vendetta e riconciliazione, alla fine, sono come due poli di un campo magnetico in costante tensione. La vendetta senza la possibilità di riconciliazione ci condannerebbe a un ciclo infinito di ritorsioni. La riconciliazione senza il riconoscimento dell'impulso vendicativo sarebbe una farsa sentimentale.

La giustizia riparativa rappresenta forse il tentativo più promettente di equilibrare questi opposti: riconosce la legittimità dell'indignazione della vittima, ma canalizza questa energia verso la riparazione anziché verso la pura punizione. È una forma di giustizia che combina la responsabilizzazione con la reintegrazione.

Alla fine, forse, la soluzione non sta nel sopprimere completamente l'impulso alla vendetta, ma nel trasformarlo in qualcosa di costruttivo. Come nell'alchimia, si tratta di trasformare il piombo della ritorsione nell'oro della riparazione.

E se proprio non riuscite a resistere all'impulso vendicativo, ricordate il consiglio di Oscar Wilde: "Perdona sempre i tuoi nemici - nulla li fa arrabbiare di più!" Forse il perdono stesso, visto sotto questa luce, è la più raffinata delle vendette.

IL DIRITTO DI STERMINARE: VENDETTA, GIUSTIZIA E RICONCILIAZIONE IN *L'ATTACCO DEI GIGANTI*



NICOLÁS SALVI

1. Ci sono storie che non sono fatte per concludersi. Non perché manchi loro un finale, ma perché il loro finale non può redimere ciò che le ha rese possibili. Storie che non ammettono riconciliazione, perché abitate da una logica più corrosiva, più arcaica e, al tempo stesso, profondamente moderna: quella dello sterminio come forma di giustizia.

L'attacco dei giganti (*Shingeki no Kyojin*, Hajime Isayama, 2009) è una di queste storie. Presentata come serie manga e anime —una delle più viste e discusse degli ultimi anni—, la sua trama può sembrare, all'inizio, una semplice

allegoria: un popolo rinchiuso dietro mura gigantesche, un nemico esterno incarnato in creature mostruose chiamate “giganti”, e un giovane protagonista diventato soldato che giura di vendicare sua madre, divorata da una di quelle bestie. Ma questa è solo la superficie.

Man mano che la narrazione avanza, scopriamo che i giganti non sono del tutto estranei, che le mura non proteggono tanto quanto nascondono, e che la vendetta personale di **Eren Jaeger** —il bambino divenuto soldato— è solo l'eco di una vendetta storica molto più antica, collettiva e tenace. Ciò che sembrava un conflitto tra umanità e mostri si rivela una guerra tra popoli umani e i loro racconti. Ogni fazione rivendica il proprio diritto alla violenza, la propria giustificazione mitica per distruggere l'altro.

Ma ciò che inquieta davvero è che, in quell'universo, il diritto non si presenta come mediazione, bensì come tecnologia narrativa dello sterminio. Non ci sono corti costituzionali, ma dichiarazioni di legittimità. Nessuna riconciliazione è possibile, perché non esiste un racconto condiviso del passato. C'è solo un meccanismo discorsivo che, in nome della storia, della sicurezza o della giustizia, autorizza ancora e ancora l'annientamento del nemico colpevole.

C'è una scena che condensa tutto questo senza pronunciare una sola parola. Un istante sospeso nel tempo, in cui Eren —già divenuto profeta della fine— osserva un bambino in una città straniera. È solo, in alto su una torre, il corpo immobile, il volto già indurito dalla decisione. Giù, il bambino cammina, gioca, respira. Ancora non lo sa, ma quello sarà il suo ultimo pomeriggio. Eren lo sa, ma non fa nulla. Guarda. Si ferma. Per qualche secondo, sembra che qualcosa dentro di lui esiti, o ricordi, o si spezzi. Ma non c'è ritorno.

È un gesto quasi biblico: un dio adolescente che contempla le sue vittime prima di scatenare la fine del mondo. La scena non urla. Non c'è musica epica, né frasi solenni. Solo una calma devastante. Eppure, dice tutto: che il ciclo è ormai chiuso, che la violenza non è più reazione ma progetto, e che la giustizia è stata trasfigurata —in silenzio— in diritto di sterminare.

Quella scena non inaugura nulla. È la culminazione di una lunga catena di traumi, tradimenti, saghe incrociate. Fin dall'inizio la narrazione si articola attorno a una promessa: la vendetta. Una promessa infantile, viscerale, eppure razionalizzata da un intero apparato simbolico. Ciò che in un altro contesto sarebbe un crimine, qui diventa un dovere. Ciò che sarebbe lutto, si trasforma in programma.

A questo punto entra in scena il diritto. Il grande sistema di legittimazione. Come quella forma superiore di vendetta che si traveste da imparzialità, ma agisce come cornice. Il diritto non ferma lo sterminio: lo rende possibile. Gli dà forma, lo ordina, gli attribuisce causa. Non c'è processo o riconciliazione, ma c'è giustificazione.

L'attacco dei giganti non è una metafora del mondo moderno. È il suo sintomo. Nel nostro tempo, dove la riconciliazione sembra solo marketing e la punizione

una classica strategia di politica estera, questa storia ci ricorda qualcosa di scomodo: che sotto le nostre impalcature formali pulsa ancora la vecchia tentazione di fare giustizia con il fuoco. Che quando il dolore è storico e collettivo, quando il nemico ha nome di popolo e volto di bambino, il diritto non sceglie sempre di interrompere la catena. Piuttosto, la amministra.

2. La modernità giuridica si è edificata su una promessa utopica: lo Stato, attraverso il diritto, avrebbe interrotto i cicli della vendetta, sostituendo il lutto perpetuo con il giudizio imparziale, e offrendo — là dove regnava l’odio accumulato — una forma di riparazione istituzionalizzata. Questa promessa si ripete ogni volta che un tribunale proclama che “nessuno è al di sopra della legge”, ogni volta che un sovrano assicura che farà giustizia “senza vendetta”, ogni volta che a una vittima viene chiesto di confidare nel sistema invece di farsi giustizia da sola.

L’attacco dei giganti fa esplodere quel giuramento dall’interno. Non perché neghi la possibilità del diritto, ma perché mostra — con una brutalità chirurgica — come quella forma istituzionale della giustizia possa diventare indistinguibile dalla vendetta, quando è caricata di colpa collettiva storica. Vediamo interi popoli segnati da generazioni di umiliazione, terrore e manipolazione simbolica. Il diritto diventa, così, un dispositivo che amministra lo sterminio sotto le spoglie della giustizia.

Tutto comincia con un racconto ufficiale. Secondo la storia insegnata nelle scuole dell’impero di Marley, il popolo eldiano — capace di trasformarsi in giganti — ha dominato il mondo per secoli, seminando distruzione e soggiogando gli altri. Sconfitti infine dai marleyani, gli eldiani sono stati perseguitati, confinati e additati come portatori di un peccato impossibile da redimere.

La maggior parte di loro vive sotto il rigido controllo statale, rinchiusa in ghetti, costretta a portare braccialetti che ne segnalano l’origine. Perfino i bambini vengono educati a odiarsi, e i più obbedienti sono premiati con la possibilità di trasformarsi in giganti al servizio dell’esercito che li disprezza.

Ma c’è un’eccezione. Generazioni prima, un gruppo di eldiani riuscì a negoziare la fuga verso un’isola remota chiamata Paradis. Lì, dietro tre mura colossali, si sviluppò una società medievale isolata, priva di memoria del proprio passato e di contatto con il mondo esterno. Eren e i suoi amici nascono su quell’isola, convinti che l’umanità si sia estinta e che i giganti che li minacciano siano semplici mostri, non loro compatrioti trasformati.

Il conflitto in *L’attacco dei giganti* comincia quando quell’ignoranza si spezza. Quando Eren e i suoi scoprono che il mondo non solo esiste oltre le mura, ma li odia. Che non sono gli ultimi esseri umani, bensì il residuo di una guerra mai conclusa.

Ed è allora che emerge la domanda centrale: come si amministra quell'odio? Come si regola la vendetta quando non è più un impulso, ma un progetto istituzionale?

Tutto è regolato. Perfino l'odio. L'apparato giuridico di Marley punisce gli atti, ma soprattutto il sangue. La legge non ferma la violenza, la organizza. La proietta come castigo simbolico, come pedagogia della paura, come tecnologia militare. È un diritto d'ingegneria del terrore.

Eppure, dall'altra parte del mare, le cose non sono poi tanto diverse. Quella che nasce come difesa diventa dottrina. La memoria dell'offesa — la città distrutta, gli amici morti, la madre divorata — si trasforma in programma politico. Quando Eren accede al potere del Gigante Fondatore, ciò che prima era sopravvivenza diventa strategia di sterminio. Una soluzione finale: il *Boato della Terra*, la marcia di milioni di giganti colossali per annientare il mondo intero tranne Paradis.

Non c'è arbitrarietà in quella decisione. C'è giustificazione. C'è calcolo. C'è discorso. E c'è diritto.

Perché perfino Eren — forse il più lucido esecutore di una vendetta totale — non agisce da assassino solitario, ma da portavoce di una volontà collettiva: quella del popolo eldiano perseguitato per secoli e che ora, finalmente, dice basta. Non si tratta di uccidere per odio, ma di farlo per giustizia. O almeno, così viene ripetuto all'infinito.

Ma quando la giustizia smette di essere tale e diventa la sua parodia? In che momento il ripristino dell'equilibrio diventa giustificazione dell'annientamento?

La distinzione tra giustizia e vendetta — così chiara nei manuali di diritto — diventa porosa, ambigua, scomoda. È giustizia annientare chi ha annientato? È vendetta sterminare i figli di chi un tempo ci ha oppressi? È possibile una riconciliazione senza un racconto comune, senza un linguaggio condiviso sul dolore?

Nel mondo di *L'attacco dei giganti* vediamo una scena dopo l'altra in cui il diritto si presenta come narratore di guerra. Come quell'apparato che, lontano dal prevenire la catastrofe, la struttura. La legittima. La chiama male necessario. Con un ciclo eterno di dolore che continua.

3. L'abbiamo già detto: tutto comincia con una promessa personale. Il giovane Eren Jaeger giura di distruggere tutti i giganti dopo aver assistito al massacro di sua madre. Rabbia pura. Ma perfino quella rabbia ha una forma. È una furia che dà forma a una missione. La sua intensità non nega la razionalità; la alimenta. Fin dal primo istante, la storia propone una logica che non abbandonerà mai: il dolore giustifica la distruzione.

Anni dopo, quando Eren compie il suo primo atto di vendetta — uccidendo la gigante che ha divorziato sua madre — non lo fa nel vuoto. Lo fa in uniforme, sotto ordini, in nome di un'umanità che, si suppone, deve essere salvata. È parte di un sistema. Quel sistema dà senso alla sua violenza. La trasforma in dovere.

Poi, però, il quadro si spezza. I giganti non sono mostri estranei. Sono esseri umani. Ancora più precisamente: sono eldiani, come lui. Vittime trasformate in armi, usate dall’impero di Marley per mantenere l’egemonia globale. Allora la storia cambia rotta. Quello che sembrava uno scontro tra specie si rivela essere un conflitto tra popoli.

La narrazione di Marley è precisa. Presenta gli eldiani come responsabili storici di un’epoca di orrori. Li chiama “demoni”. Afferma che i loro crimini passati giustificano il loro asservimento presente. Non importa che molti di loro siano nati generazioni dopo. Non importa che non abbiano scelto nulla. La colpa si eredita. La punizione si applica. La storia diventa legge.

Tuttavia, quella narrazione non mira a sterminarli del tutto. Ha bisogno che restino vivi, ma sottomessi. Marley trasforma alcuni in soldati, altri in armi, e tutti in monito: voi siete ciò che noi diciamo che siete. Anche i più leali non sono mai pienamente accettati. C’è sempre un limite, un segno, un muro invisibile che definisce chi può morire e chi può uccidere.

Quando Eren comprende questo, la sua vendetta si espande. Non vuole più uccidere mostri, vuole distruggere il sistema che li produce. Ma lungo il cammino, la sua logica diventa identica a quella che intende abbattere. Dove prima c’era giustizia, ora c’è calcolo genocida.

Il rovesciamento dei ruoli è brutale. Il bambino che ha perso la madre diventa l’adolescente che rade al suolo le città. Le vittime del passato si trasformano nei carnefici del presente. Lo fanno continuando a parlare di giustizia, continuando a invocare il diritto del proprio popolo a vivere. La violenza aggiorna il proprio linguaggio.

I diversi fronti adottano una morale sacrificale. Sull’isola, gli eldiani seguaci di Eren credono che l’unico modo per garantire la propria sopravvivenza sia annientare il nemico. A Marley, la brutalità dello Stato si giustifica in nome di una pace globale che richiede il contenimento di una “razza pericolosa”. Ma anche tra coloro che si ribellano a questa logica emergono proposte estreme.

Zeke, ad esempio, è un eldiano cresciuto a Marley che diventa uno dei giganti più potenti dell’impero. Dalla sua posizione di privilegio militare, elabora in clandestinità un piano ancora più radicale di quelli dei fronti principali: sterilizzare l’intera popolazione eldiana. Niente più nascite, niente più giganti, niente più guerra. Una riconciliazione senza odio, senza rumore, senza futuro.

Zeke non cerca vendetta. Vuole la pace. Ma la sua proposta riproduce la stessa logica che intende combattere: un intero popolo viene ridotto a un problema tecnico. L’esistenza collettiva diventa una minaccia da gestire. Anche qui, il diritto si programma come protocollo biopolitico. La riconciliazione si trasforma in amministrazione della sparizione.

A ogni passo, la serie mostra come le categorie giuridiche si confondano con le narrazioni sacrificali. Si legifera la colpa, si eredita la punizione, si istituzionalizza

l'odio. Il diritto non interrompe il ciclo, lo trasforma in procedura. Invece di fermare la vendetta, la formalizza. Invece di riconciliare, calcola.

Non c'è scena in questo anime che non sia attraversata da questa macchina. Ogni decisione strategica è anche una decisione morale. Ogni giustificazione bellica è anche un racconto legale.

E in quel paesaggio devastato, il diritto come promessa moderna — come superamento della violenza, come istanza di riconciliazione — appare come una figura impossibile. Non perché non si provi a realizzarla. Ma perché ogni tentativo viene assorbito da una struttura che ha già deciso che vivere significa distruggere.

4. La storia finisce — se davvero qualcosa finisce in *L'attacco dei giganti* — con una promessa mantenuta e un'altra infranta. Eren porta a termine il *Boato della Terra*: la marcia catastrofica dei giganti colossali che radono al suolo il mondo esterno. Intere città vengono ridotte in polvere, popolazioni intere scompaiono. Non c'è clemenza, non c'è trattativa. Solo la certezza che, altrimenti, saranno loro a essere sterminati.

E tuttavia, lo sterminio non raggiunge il suo obiettivo totale. I vecchi compagni di Eren riescono a fermare questo dio dello sterminio. Lo uccidono. Letteralmente, lo separano dal proprio corpo e così disattivano la macchina apocalittica. Quello che segue non è redenzione, né tantomeno giustizia. È appena una nuova spartizione del silenzio.

La scena finale non offre conforto. Quel che resta sono rovine. Una tomba. Una memoria opaca. Un futuro in cui la violenza, lungi dallo scomparire, cambia forma. L'epilogo mostra come, nonostante il sacrificio e il presunto termine del conflitto, la guerra ritorni. Nuove bandiere, nuovi nemici, nuove rovine sopra quelle precedenti. Come se la riconciliazione non fosse solo impossibile, ma persino irrilevante.

Perché fallisce il diritto? Perché non esiste più un soggetto riconciliabile. I corpi sono troppo danneggiati. Le narrazioni, troppo contraddittorie. Come costruire un linguaggio comune tra chi è stato costretto a divorcare i propri genitori, tra chi è cresciuto credendo di essere un demone, tra chi ha giustificato il genocidio come atto d'amore? La parola “pace” viene pronunciata, ma suona vuota. Non esiste istituzione capace di assorbire tale densità di dolore.

Forse il gesto più onesto di questo anime è riconoscere che ci sono storie in cui non c'è redenzione, solo memoria. Che ci sono ferite che non si rimarginano con processi o trattati, perché sono anteriori a qualsiasi forma giuridica. Che a volte il dramma giuridico non arriva per risolvere l'orrore, ma solo per iscriverlo in un fascicolo impossibile, come testimonianza del suo fallimento.

E tuttavia, continuamo a scrivere. Perché se non c’è giustizia, almeno possono esserci micro-racconti. Micro-racconti che non nascondano la barbarie sotto il linguaggio del diritto. Piccole storie che non travestano la vendetta da riconciliazione, e che abbiano il coraggio di guardare l’abisso senza chiamarlo redenzione.

5. Anni dopo, tra le rovine di una città ricostruita, un bambino gioca alla guerra. Porta un fazzoletto al collo, disegna giganti per terra, fa esplodere edifici con la voce. Sua madre lo osserva dalla finestra, senza intervenire. Sui muri si leggono ancora i segni dell’ultimo bombardamento: numeri, sigle, referti.

Nessuno si chiede più da che parte stessero i morti. Le statue hanno perso le targhe, le macerie i nomi. Tutto è stato registrato, classificato, archiviato. Il cielo è attraversato da droni che non distinguono se sotto ci sono giochi o barricate.

Il processo è stato breve. Il rapporto, ordinato. Le vittime, innominabili. Il linguaggio, tecnico.

Il diritto, intatto.

L'AMBIGUITÀ DELLA VENDETTA: DIALETTICA DI UNA LIBERAZIONE



RAFFAELE VALLORANI

Che cosa resta a un popolo che ha subito l'annientamento della propria cultura, della propria terra, della propria identità? Talvolta, resta solo un impulso: reagire. Non sempre per distruggere, ma per ricomporsi. È in questa risposta che **vendetta** e **riconciliazione** possono sovrapporsi. La vendetta è comunemente intesa come un gesto impulsivo, violento, divisivo. Un atto di rottura, che si oppone alla logica della ricomposizione, alla pace, alla giustizia. Eppure, in certi contesti storici, questa opposizione non regge. In scenari segnati da una violenza sistematica, brutale e istituzionalizzata — come quello del colonialismo europeo in Africa — vendetta e riconciliazione non sono poli opposti, ma forze che possono convergere.

È proprio in contesti di dominio assoluto, dove il potere coloniale ha organizzato la disumanizzazione, lo sfruttamento, la cancellazione culturale e psicologica dell'altro, che il desiderio di vendetta assume un significato ulteriore. Non solo reazione alla violenza subita, ma anche **ricostruzione del sé**: vendicarsi diventa un modo per riconciliarsi con la propria terra, con la propria storia, con la propria cultura.

Allo stesso tempo, il bisogno di vendicarsi può farsi detonatore di unità, spingendo alla riconciliazione tra fazioni e popoli precedentemente in conflitto: tribù rivali, comunità separate, individui isolati trovano, nella lotta comune, una coesione nuova, forgiata dal desiderio condiviso di liberazione.

Questa riflessione nasce da tale fertile tensione, e prova a indagare come — in contesti coloniali — vendetta e riconciliazione non solo coesistano, ma si alimentino reciprocamente, dando forma a un cammino collettivo di **resistenza** e liberazione.

Non sussiste alcuna legittimazione di un presunto primato razionale o morale del colonizzatore nei confronti del colonizzato, né tantomeno una giustificazione fondata su un supposto disegno provvidenziale, né, per quanto tale idea possa risultare radicata, una reale superiorità del modello socio-politico ed economico del colono rispetto a quelli propri dell'oppresso. La ragione principale per cui un colonialismo è esistito ed esiste anche sotto altre vesti, è una **organizzazione razionale della violenza**. Violenza di ogni sorta e non semplicemente bellica o repressiva. Il rapporto tra colono e colonizzato avviene sotto il segno del potere e la loro coabitazione, molto più precisamente lo sfruttamento del colonizzato da parte del colono, è sorto in primo luogo tra la polvere da sparo e il sangue. La colonizzazione, la de-colonizzazione e il periodo post-coloniale sottendono solo rapporti di forze. Le violenze messe in atto dalla macchina coloniale hanno molti caratteri: partendo da quella più endemica fino ad arrivare a quella più profonda, passando per una violenza economica, culturale, sociale, politica, linguistica, semantica. Anche se tali caratteri sembrano differenziarsi enormemente tra di loro, il minimo comun denominatore si ritrova in un determinato e calcolato piano da parte del colono basato sulla violenza, sull'oppressione e infine sul sadismo. Nulla è lasciato al caso nei rapporti di colonizzazione, sin dai primi sbarchi sulle coste delle future colonie, ormai molti secoli fa.

Comprendere la struttura di questa violenza sistematica non è solo un'esigenza teorica: è un passaggio necessario per dislocare lo sguardo, per assumere un punto di vista differente, e continuare a interrogarsi criticamente su realtà che, pur sembrando remote, continuano a parlare al nostro presente.

Il colonialismo è un sistema razionale e organizzato di violenza. Esso si articola su più livelli – militare, economico, sociale, culturale, psicologico – e penetra in ogni aspetto della vita dei colonizzati. Capire questa violenza nella sua interezza significa decifrarne l'architettura e riconoscere come si radichi strutturalmente nei territori colonizzati, lasciando tracce profonde che perdurano ben oltre la fine formale del dominio coloniale.

La violenza bellica costituisce lo strumento primario di sottomissione. L'otto dicembre 1952, ad Algeri, l'esercito francese apre il fuoco sulla folla che protesta per l'assassinio del sindacalista Ferhat Hased: circa trecento manifestanti vengono uccisi. In Sudafrica, il ventuno marzo 1960, la polizia inglese massacra sessantasette persone durante una manifestazione pacifica contro il lasciapassare obbligatorio imposto ai neri. Ogni forma di dissenso viene repressa con sistematicità. Nel marzo del 1957, ancora in Algeria, il governatore francese Robert Lacoste autorizza la formazione di milizie civili armate, legittimando ogni europeo a sparare contro chiunque venga percepito come sospetto. L'uccisione dell'avvocato Ali

Boumendjel – defenestrato e poi dichiarato suicida – rappresenta un esempio emblematico della strategia repressiva francese, che mira all’eliminazione metodica dei quadri dirigenti del FLN (Front de Libération Nationale).

Ma la violenza coloniale non si limita alla dimensione militare. Essa assume anche forme più silenziose, strutturali, ma non meno devastanti. L’economia coloniale si basa su un sistema di violenza strutturata che si esprime attraverso l’esploso: le potenze imperiali estraggono risorse, materie prime, manodopera e ricchezze da Africa, Asia e America Latina, canalizzandole verso le metropoli. In questo schema, lo sviluppo si realizza a senso unico: a crescere è l’Europa, mentre le colonie vengono mantenute in una condizione di dipendenza economica e arretratezza funzionale. L’infrastruttura economica viene progettata per servire esclusivamente le esigenze dell’industria coloniale, generando uno squilibrio territoriale profondo e un ampio debito pubblico.

Questo modello di sviluppo selettivo determina una vera e propria gerarchia spaziale: le regioni ricche di risorse ricevono investimenti e attenzione, mentre il resto del territorio viene lasciato nell’abbandono. Un esempio tangibile di una pratica di violenza economica può essere ciò che è accaduto in Algeria tra il 1956 e il 1957, quando le restrizioni alla circolazione impedivano ai contadini l’accesso ai centri urbani. I commercianti speculavano sui beni essenziali come zucchero, tè e caffè, mentre le autorità coloniali, tentando di imporre prezzi calmierati, finivano per alimentare il mercato nero e la criminalità urbana.

Nemmeno l’indipendenza riesce a spezzare questi meccanismi. Gli stati appena formati si trovano privi di una borghesia nazionale strutturata, con una conoscenza frammentaria delle risorse del proprio territorio e una dipendenza cronica dagli scambi imposti durante la colonizzazione e dai circuiti commerciali dei governi coloniali europei. Gli investimenti internazionali non arrivano, e le élite che prendono il potere – spesso composte da figure che collaborano con l’ex potenza coloniale – perpetuano le stesse logiche di estrazione e disuguaglianza.

L’organizzazione della violenza assume anche carattere sociale, distruggendo gli equilibri tradizionali e forzando trasformazioni traumatiche. Le politiche di esproprio, la repressione nelle campagne e la marginalizzazione economica spingono milioni di persone verso le città. Ma ciò che incontrano non è integrazione, bensì emarginazione. Nasce così il *Lumpenproletariat* coloniale: una classe di esclusi senza accesso al lavoro, ai servizi, ai diritti. Giovani disoccupati, provenienti dal mondo rurale, finiscono per essere criminalizzati. In Kenya, tra il 1950 e il 1951, i britannici intensificano le azioni repressive contro questi giovani emarginati. In Congo, nel 1957, si istituiscono campi di “rieducazione” affidati a missioni evangeliche sotto vigilanza militare. In Madagascar, la strumentalizzazione socio-politica arriva a un livello ulteriore: il regime fonda il PADESM, un partito costruito attorno a elementi del *Lumpenproletariat*, usati come massa di manovra per arginare le forze rivoluzionarie.

A questa dimensione sociale si aggiunge la violenza culturale. Il colonialismo agisce sull'immaginario, sull'identità, sulla lingua, sulla rappresentazione del sé. I giovani colonizzati vengono privati della propria eredità culturale, bombardati da modelli estetici e valoriali europei: letteratura commerciale, pornografia, giochi, consumi senza senso. Questi contenuti, calati in contesti sociali disgregati, producono un senso di alienazione profondo. Il colonizzatore impone la propria cultura come misura di tutte le cose, mentre quella indigena viene screditata, ridotta al silenzio. Gli intellettuali locali, all'inizio, riproducono i modelli coloniali, e solo molto dopo si svegliano dal torpore culturale e maturano una consapevolezza critica, riscoprendo la propria cultura come fonte di resistenza e autenticità.

La violenza coloniale, tuttavia, colpisce anche più in profondità: agisce sulla psiche. I traumi provocati da torture, guerre, umiliazioni, stupri e privazioni generano disturbi psichici sia individuali che collettivi. Il sistema coloniale lavora per interiorizzare nei dominati l'idea che, senza il colono, regnerebbero solo disordine e barbarie. Questa narrazione viene inculcata con costanza, producendo disorientamento, autosvalutazione, frustrazione. La violenza psicologica diventa così uno strumento di controllo duraturo, capace di perpetuarsi anche dopo la fine del dominio politico.

Eppure, anche in questo contesto di oppressione totale, emergono segnali di resistenza. Essi rappresentano il desiderio di evasione, la ricerca di uno spazio altro, la possibilità di esistere fuori dai confini imposti. In queste rappresentazioni nasce quel legittimo desiderio di ribellione. Nella volontà di abitare il proprio luogo senza compromessi esterni si radica la vendetta, mentre nel progettarla insieme, i colonizzati trovano la via per la libertà.

Avviene, quindi, che lungo questa storia di violenze arrivi il momento in cui il popolo colonizzato abituato a vivere nel cerchio ristretto di lotte e di rivalità prenda coscienza e coraggio e si opponga a tutto il sistema coloniale. Nasce un chiaro sentimento di vendetta contro ogni danno materiale e morale subito nel corso dei secoli: un desiderio legittimo, alimentato da odio e risentimento, che però non si esaurisce nell'atto distruttivo. Anzi, è proprio questo impulso alla vendetta a trasformarsi in vettore di una riconciliazione più ampia, capace di ristabilire il legame interrotto tra il colonizzato e la propria patria, la propria cultura, il proprio popolo. In questo senso, la vendetta diventa lo spazio attraverso cui il soggetto colonizzato ritrova se stesso, si riappropria della propria storia, si riconcilia con la propria identità.

Vendetta e vita, in questo scenario, tendono a sovrapporsi. L'equazione è chiara: vendetta è vivere, e vivere significa **rivoluzionare** l'ordine imposto. La vendetta non è più solo reazione, ma fondamento di un'esistenza politica, forma di sopravvivenza attiva e cosciente. Ed è proprio in questo passaggio che essa si

legittima, si radica nell'individuo colonizzato come impulso vitale, diventando al tempo stesso esigenza etica e progetto collettivo.

Ma non è tutto. La ribellione, la vendetta, l'indipendenza deve passare dapprima dal bisogno di **unità**. Il desiderio di vendetta agisce allora come detonatore di un processo di riconciliazione orizzontale. Ed è così che nella popolazione sottomessa famiglie nemiche decidono di cancellare tutto. Gli odi sepolti vengono ridestati per essere estirpati con maggiore decisione. Scompaiono i conflitti intestini e si liquidano definitivamente le reticenze. Intere tribù la cui rivalità è ben nota, depongono le armi, e si giurano mutuo soccorso. In questo caso, è la riconciliazione a porsi al servizio della vendetta, l'unione è funzionale a colpire il nemico comune, a coordinare l'azione, a costruire una **solidarietà** intertribale, interpaesana, nazionale. Questa attitudine, è alimentata da un intreccio di desiderio, di riscatto, da logiche di lealtà comunitaria e legami tra un legittimo desiderio di vendetta e una necessaria volontà di riconciliazione.

La contrapposizione tra vendetta e riconciliazione si rivela, dunque, insufficiente. Nel contesto coloniale, i due poli non si escludono: si intrecciano, si richiamano, si contaminano. La vendetta può diventare il primo passo di un processo di ricomposizione identitaria, così come la riconciliazione può assumere la forma di una **rivalsa simbolica e politica**. In entrambi i casi, ciò che conta è la capacità del colonizzato di trasformare l'impulso alla reazione in **progetto di liberazione**. La lotta anticoloniale non si nutre di dicotomie, ma di ambivalenze produttive, dove anche ciò che comunemente è considerato aberrante può, in un contesto radicalmente diverso, assumere un **valore etico** e politico profondo.

VENDETTA, PENA, RIPARAZIONE



GIUSEPPE IERACI

Svolgo qui alcune considerazioni che potranno sembrare di senso comune. Del resto, il senso comune non mi spaventa e concordo con **Giulio Preti** (*Praxis ed empirismo*, 1957) che quello del filosofo è un mestiere come altri, e come tale non dovrebbe perdere il suo legame con la realtà e la vita concreta. Ad aggravare la mia posizione, aggiungo che neppure sono un filosofo e vi chiedo quindi pazienza.

Vorrei interrogarmi sul “senso” di concetti come “vendetta”, “pena” (o sanzione) e “riparazione” (o perdono). Prendo le distanze da certo realismo giuridico, che come si capirà ispira comunque le mie considerazioni, e non intendo ridurre l’azione giuridica a “sanzione” o a “diritto penale”, perché accolgo l’osservazione di **H.L.A Hart** (*The Concept of Law*, 1961) che il diritto abbia sia una componente *negativa* (pena, sanzione) che una *positiva*, ossia attribuzioni di facoltà, di possibilità di fare e quindi – per dirla con **Amartya Sen** - di *capacitazioni* (capacità di fare). Ma questo mi serve per dire che non credo che esistano “diritti naturali”, come qualcosa di preordinato rispetto allo svolgimento

delle relazioni sociali. La legge e il diritto sono per me niente più che particolari manifestazioni delle relazioni sociali.

Dunque, “vendetta”, “pena” e “riparazione” si colgono (per me) entro la sfera dei comportamenti umani e delle relazioni. Schematicamente, in questo modo: A compie un’azione x rispetto a B, la quale azione x è stata precedentemente “codificata” o “classificata” come *non* dovuta o *non* legittima. Evitiamo accuratamente di entrare nel merito di come si sia giunti a questa codifica/classificazione e soprattutto di *chi* l’abbia avanzata. Dico solo che per me questo *chi* non è certamente Dio o qualsiasi entità metafisica o extra-naturale. Una ultima precisazione in premessa, “vendetta”, “pena” e “riparazione” possono comparire in qualche sequenza tutte e tre in relazione a un fatto sociale “non legittimo”. Per esempio, A uccide B al tempo t_1 , subisce la *pena* dell’ergastolo al tempo t_2 , alcuni individui prossimi al defunto B avviano un percorso di *riparazione* con A al tempo t_3 , ma altri individui sono rancorosi, fanno recapitare in carcere un pacco dono ad A con prelibatezze purtroppo avvelenate e lo uccidono, dunque ottengono al tempo t_4 *vendetta* su A che aveva ucciso il loro prossimo B al tempo t_1 . Ignorando queste complicazioni, mi limito a trattare analiticamente “vendetta”, “pena” e “riparazione” come *cose* separate e relativamente indipendenti. Queste tre cose assumono valenza se si ammette che esistano anche diritti che qualcuno vanta e che se sono infranti giustificano la ricerca della vendetta, oppure l’erogazione di una pena, o ancora la ricerca di una riparazione.

Le mie posizioni pongono così il problema centrale se possano esistere diritti (o norme, o leggi) in assenza di comportamenti o “relazioni”, cioè in altre parole, posto che (per me) diritti, norme o leggi non hanno una origine sovrannaturale, queste “esistono” se non si danno relazioni sociali collegate? Per esempio, se in una isola chiamata **Utopia** non ci fossero ormai da tempo immemorabile assassini e omicidi, la norma “non uccidere” continuerebbe ad esistere? Il “giudizio esistenziale” suggerito – se non ricordo male - da **Alf Ross** (*Direttive e norme*, 1978), per il quale una norma “esiste” se ci sono “comportamenti” in corrispondenza di quella norma, è una soluzione perfetta per noi comportamentisti ma solleva una quantità di nuovi quesiti e problemi.

a. Che ne è di una norma valevole *in passato*, rispetto alla quale *ora* non ci sono comportamenti osservabili? Possiamo assumere che quella norma *non* esista? Questo punto è fondamentale e mi sentirei di dire che se una norma non esiste qui e ora (non c’è alcuna relazione sociale ad essa associata, qui e ora), questa stessa norma potrebbe diventare una “posizione” avanzata da qualche altro attore in diverso momento. Cioè, anche se in Utopia da tempo immemorabile non si compiono omicidi, “non uccidere” potrebbe restare una norma esistente perché qualcuno in un tempo indefinito potrebbe invocarla. Insomma: anche se nessuno più uccidesse, non possiamo escludere in futuro qualche nuovo omicidio e qualcuno che, invocando quella norma, esiga una sanzione per l’omicida. Sembrerebbe dunque che le norme “esistano” indipendentemente dai comportamenti, perché fissano *posizioni* e aspettative rispetto a quelle posizioni. Gran parte del diritto

consuetudinario – da quel che capisco – è basato sulla persistenza in vita dei diritti e sulla legittimità dell’azione persecutoria, se così è stato in passato, in qualche luogo.

b. Quali sono i comportamenti che una norma *n* può causare? A meno di non incorrere nel “determinismo”, dobbiamo interpretare le norme come “strutture di opportunità” inerentemente aperte e indeterminate. Dal punto di vista, dell’attore A il divieto non-uccidere può: 1. Dissuaderlo dall’uccidere B; 2. Non dissuaderlo comunque dall’uccidere B; 3. Portarlo ad altre azioni nei confronti di B. Queste altre azioni *y*, *z*, *w*, diverse da *x* (uccidere B) hanno quale rapporto con la norma “non uccidere”? Qual è l’insieme delle *n* azioni che l’attore A tiene rispetto a B in presenza della norma “non uccidere”? (Questo ragionamento si potrebbe applicare anche al caso del diritto di parola - o alla sua negazione - dentro un’assemblea. Non è detto che l’attore si limiti a comportamenti scanditi dalla antinomia parlare/non-parlare, potrebbe invece impedire con schiamazzi ad altri di parlare, uscire dall’aula, convocare un movimento, assaltare l’assemblea, ecc. Qual è il rapporto di queste *n* azioni con la norma “non parlare”? Naturalmente, è un problema di estensione della causazione sociale, ma è un problema.)

c. Un’altra cosa interessante, legata al carattere relazionale dei diritti, è che questi “**circolano liberamente**” nel tempo e nello spazio. Limitiamoci al problema della loro circolazione spaziale, per il tempo vale sostanzialmente il ragionamento già sopra svolto. Poniamo che a Utopia ormai non si uccida più e che quindi sia un diritto degli individui la salvaguardia dell’incolumità fisica, un diritto che per la verità nessuno ha ragione d’invocare proprio per quanto detto: a Utopia non si uccide più. Invece a **Distopia** vale ancora il principio belluino *homo homini lupus*. Non possiamo escludere che porzioni inizialmente ristrette di individui di Distopia, osservata la situazione di Utopia, comincino a invocare il “principio dell’incolumità fisica” per se stessi e a domandare che quel diritto sia garantito. Dunque, di nuovo, i diritti possono “esistere” (o sembrare che esistano) al netto di comportamenti correlati. Sappiamo, ma è un discorso che qui tralascio, che l’invenzione delle comunità politiche e al loro stadio più avanzato degli Stati serve proprio ad un duplice scopo: garantire diritti agli appartenenti alla comunità, impedire che questi diritti “escano” dalla comunità e siano invocati da individui ad essa estranei. La circolazione dei diritti ha fatto credere ai filosofi illuministi che essi appartenessero all’essere umano o all’individuo (“diritti dell’Uomo”, “diritti umani”) e ai giusnaturalisti che appartenessero alla natura o al divino (“diritti naturali”). Tuttavia, resta – almeno per me – che se i diritti non sono invocati da qualcuno contro qualcun altro e se essi non sono garantiti da qualche attore “terzo”, di fatto non hanno efficacia, anche se dobbiamo ammettere che *esistono*.

Dunque queste situazioni e queste questioni spingono a sospettare che se norme e/o diritti sono inerentemente “relazionali”, essi potrebbero essere “invocati” come “posizioni” da certi attori al tempo *t_n*, dunque sulla base di nuove relazioni prima inesistenti e perché queste relazioni hanno generato un *pattern*, un modello, anche se svolte al tempo *t_{n-1}*. Weberianamente, mi verrebbe da dire, anche il diritto è un “fatto culturale”, un fatto della “mente”. La sfida sarebbe di vedere come in un universo di tipo “relazionale” ci possa essere spazio per *claims* di tipo normativo o posizionali, che presumibilmente sono

avanzati dagli attori per fondare nuove relazioni o per condizionare queste. Il diritto e le norme (anche quelle che non prendono forma giuridica, come i codici etici, i costumi, le pratiche sociali consolidate) hanno proprio questa funzione sociale: fissano certe “posizioni” (“non puoi uccidermi”) che, qualora vengano violate, rendono *certa* la sanzione (se mi uccidi, “sarai condannato”).

Arriviamo così finalmente alla **tripartizione “vendetta”, “pena” e “riparazione”**, che sono il complemento dell’*esistenza* dei diritti e dunque delle relazioni che esse richiamano. Partendo dalla vendetta, alcuni potrebbero sostenere che essa ha un “valore morale” o estetico. La “legge dell’occhio per l’occhio” rispondeva a un valore morale, all’essere compensati direttamente e in misura esattamente identica per il torto subito. La vendetta è intrinsecamente un fatto privato, quasi uno scambio “economico”: “Mi hai tolto un occhio, ti tolgo un occhio.” Questa concezione etica rinvia ad una struttura assiale della società, nella quale gli individui occupano posizioni prestabilite e immutabili nell’ordine sociale. Così, qualsiasi evento loro capitì, questo stesso è interpretato come “giusto” e “dovuto” in base a quell’ordine sociale immutabile. Quindi, eventualmente, anche essere ammazzati per vendetta da qualcuno che per ordine e gerarchia ha il diritto/dovere di farlo, se abbiamo trasgredito. Si tratterebbe di una concezione estranea all’*achieving societies* della contemporaneità e più tipica, appunto, delle società assiali e anche di quelle medievali pre-moderne.

Sul piano psicologico, il problema della vendetta è “contro chi ti vendichi quando ti vendichi”. Nel bellissimo film ***Un borghese piccolo piccolo*** di Monicelli, **Alberto Sordi - Giovanni Vivaldi** compie la sua vendetta immediatamente, o molto presto. Nel senso che incontra e riconosce il terrorista assassino di suo figlio, subito o a poca distanza dall’evento omicida, lo rapisce, lo conduce in un capanno isolato e comincia la sua vendetta. Ma più si protrae la sua azione di vendetta-tortura sull’omicida, più – come appare evidente nel film - Giovanni Vivaldi sembra smarrire il senso della sua azione, tanto che la morte stessa procurata all’assassino, anziché gioia, genera in Giovanni rabbia e frustrazione.

Arrivo al punto: Giovanni Vivaldi con la vendetta *privatizza* l’azione giudiziale, infatti si fa giustizia da sé. Ma *chi* ha ucciso il figlio di Giovanni Vivaldi? Il terrorista che esce sparando da una banca rapinata, oppure il giovane moribondo incatenato in un capanno? Quei due sono la *stessa persona*? L’attribuzione del senso di un’azione da parte di un attore è qui ed ora, quando l’azione si compie. Quella stessa azione, a distanza di tempo, spazio e luogo, può non aver più senso oppure lo stesso senso di prima per quell’attore. Questa estrianazione dell’io, questa perdita di *senso dell’azione*, è stata testimoniata da molti terroristi e delinquenti vari nelle loro memorie o deposizioni *ex post*.

La vendetta tendenzialmente lascia sempre insoddisfatti per due ragioni: in primo luogo, privatizza la nostra pretesa di un risarcimento, e dunque c’impedisce di ottenere un riconoscimento sociale, per cui non siamo mai soddisfatti della vendetta ottenuta, vorremmo sempre più sangue; in secondo luogo, nel tempo, la vendetta non ha senso per noi e per chi la subisce, perché la situazione sociale è cambiata e abbiamo difficoltà a riconoscere colui contro il quale ci vendichiamo. Si dice che la vendetta è un piatto che si

consuma freddo. Non ho mai capito perché. Se la vendetta ha una forza etica e una valenza “estetica” è quando è consumata ora, vicino temporalmente, spazialmente, continua all’azione criminale. Solo in quell’istante preciso la vendetta ha senso, per chi la compie e per chi la subisce e magari l’accetta. La vendetta è infatti un impulso irrefrenabile e immediato, una cosa che si fa prima dell’elaborazione intellettuiva dei fatti.

Se la vendetta si basa sul principio “del taglione” e “dell’occhio per l’occhio”, del fare al reo quello che lui ha fatto alla sua vittima, allora deve (dovrebbe) essere compiuta dalla vittima stessa, o se questa non può (appunto, perché magari vittima “ammazzata”) da qualcuno di molto prossimo alla vittima stessa, un fratello, un congiunto, un membro dello stesso clan, come nelle faide. La presenza del “terzo” anche nelle forme istituzionalizzate della vendetta, come in certi codici orientali, è già di fatto un primo incerto passo verso tipi di razionalizzazione dell’azione giudiziaria. La vendetta non ammette la “terzietà”, non ammette il terzo (un giudice, un magistrato, financo il boia). Quando subentra il terzo a risarcire la vittima, entriamo nel dominio del diritto penale, cioè dell’erogazione di una pena come *fatto pubblico* a colui che ha commesso un crimine. La pena è una razionalizzazione giuridica, nei termini di Weber, mentre la vendetta è invece a-razionale, emotiva.

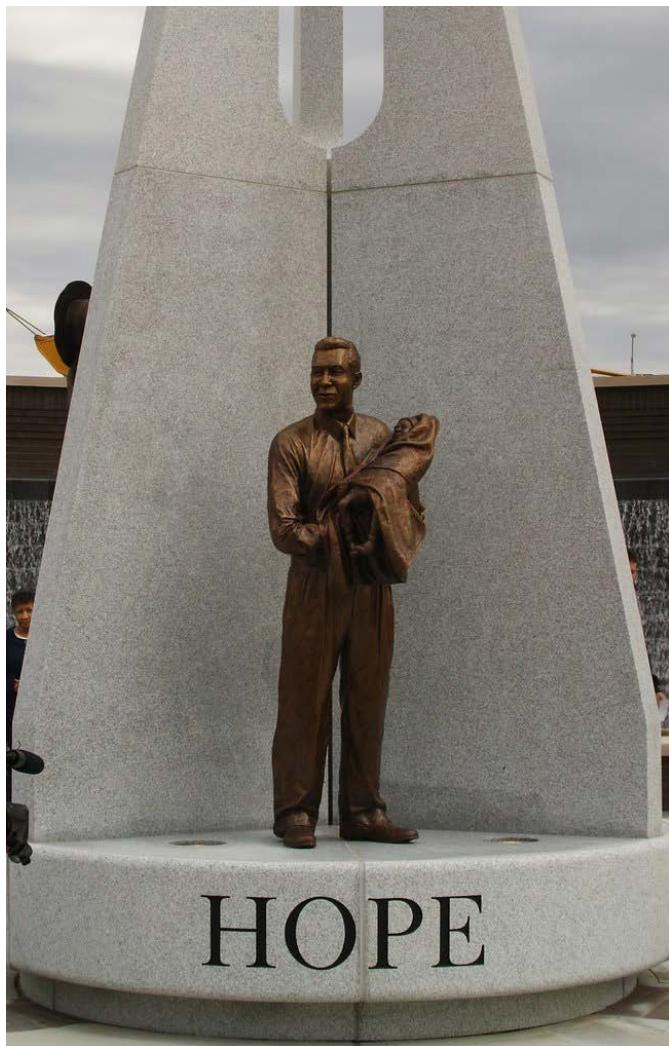
Una volta che abbiamo abbandonato la sfera privata per entrare in quella pubblica, dunque rinunciamo a togliere l’occhio al nostro carnefice, perché lasciamo che lo faccia per noi l’Autorità che regge la nostra comunità, siamo in qualche modo moralmente obbligati a perdonare il nostro carnefice? Significa che dobbiamo incontrarlo, parlargli e abbracciarlo? Qui entra in gioco il tema della *giustizia riparativa*, cioè di quelle pratiche e modalità che portano – detto in termini semplici e me ne scuso – la vittima e il carnefice a riconciliarsi, offrendo soprattutto a quest’ultimo un modo per riparare alla sua colpa.

La giustizia riparativa rivela evidentemente i suoi tratti privati, e a questi – a me pare – si possono rivolgere in conclusione alcune considerazioni critiche. La giustizia riparativa tende nuovamente a individualizzare l’evento delittuoso, dopo che la razionalizzazione giuridica e la codifica della pena si sono sforzati nei secoli di rendere prevedibile il nesso crimine-sanzione. Cioè tende a ridurre l’evento delittuoso nuovamente a un fatto privato intercorso tra vittima e carnefice. Naturalmente chi sostiene le pratiche di giustizia riparativa dice chiaramente che queste non sostituiscono la pena stessa, ma la accompagnano. Tuttavia il mio sospetto e la mia diffidenza nei confronti delle pratiche riparative nasce proprio dall’implicito arretramento della cultura giuridica verso forme pre-razionali, private anziché pubbliche, di gestione degli eventi criminali. Nella sua presunta *funzione giuridica*, non vedo come la giustizia riparativa possa offrire una garanzia e un risarcimento alla vittima, se non come effetto di un trans emotivo e psicologico, che però rivela appunto la sua natura privata e il suo impatto individuale.

Se guardiamo invece alla sua *funzione pedagogica* o rieducativa, cioè all’impatto sociale della giustizia riparativa, possiamo chiederci se questa davvero potrà riuscire dove la pena fallisce. Come ben sappiamo, nessuna pena o sanzione produce l’effetto sociale di sradicare il crimine per la quale è pensata e alla quale è collegata. Né la pena di morte, né l’ergastolo hanno fatto sparire l’omicidio. Possiamo immaginare un effetto diverso per la

giustizia riparativa? Arrivo a una conclusione un po' bizzarra, temo anzi che le pratiche riparative – se diffuse su larga scala e diventate “fenomeno sociale” - potrebbero generare un effetto attenuante dell’efficacia della pena. Sul piano psicologico, potrebbero indurre a pensare che qualsiasi crimine può essere “riparato” dall’incontro delle volontà della vittima e del carnefice. Si potrebbe anche arrivare a pensare a una tendenziale privatizzazione del processo penale, che porti vittima e carnefice a contrattare la pena e il percorso riabilitativo. Può darsi che molti considerino questo un progresso, non sarei in grado di dire, certo occorrerebbe condizionare molto la società per diffondere queste pratiche e renderle accettabili a tutti.

VENDETTA E RICONCILIAZIONE : UNA MERA QUESTIONE ECONOMICA?



ALESSANDRO DORIA

Se presi alla sprovvista e un intervistatore qualsiasi per strada ci chiedesse quale potesse essere la scelta più adatta per ciascuno di noi tra vendetta e riconciliazione, credo di non sbagliare nel pensare che la nostra risposta si indirizzerebbe verso la riconciliazione, almeno nella maggior parte dei casi. A tutti gli effetti, l'istinto ci aiuterebbe ad orientare la nostra risposta verso la direzione di ciò che ci appare più buono e che più facilmente si inserisce all'interno del retroterra culturale cristiano che permea da secoli la nostra cultura europea.

Ciò nonostante, **le nostre vite sono spesso caratterizzate da quelle che Galimberti definisce la gioia delle piccole vendette quotidiane.**

Qual è il motivo per il quale viviamo questa contraddizione ?

Come primo passo, cominciamo a definire come la psicologia intenda il concetto di vendetta.

Essa appare fungere quale meccanismo riparativo per la nostra psiche, riportando in equilibrio la relazione con l'altro, ossia con colui che ci ha causato un danno. Non a caso, il simbolo della giustizia è la famosa bilancia con i due piatti.

In termini molto semplificati, la nostra psiche sembra funzionare come un ragioniere e il danno subito comporta perciò l'apertura di un "credito" nei confronti della persona che ci ha arrecato l'offesa. La logica del primato economico è quindi alla base del funzionamento di molte nostre relazioni.

A questo punto, proviamo a capire quali risposte si evidenziano nel momento in cui un individuo subisce un torto e come esse si inseriscono in questa logica umana.

Le possibilità sono le seguenti: l'individuo reagisce istintivamente o nel tempo vendicando il torto subito in modo autonomo o affidandosi alla giustizia, ossia alla legge.

A fronte di un danno subito, l'individuo risponde quindi provocando a sua volta un ulteriore danno, equilibrando così la partita doppia che si era generata.

Un'ulteriore possibilità, è quella in cui l'individuo riesca ad andare oltre al torto subito, perdonando il malfattore, affrancandosi dalla relazione che aveva precedentemente con lui.

Un'ultima possibilità, infine, è quella in cui l'individuo riesce a compiere un percorso che lo porta a riconciliarsi con la persona e gli renda possibile riprendere la relazione dal punto in cui era stata interrotta dall'evento dannoso.

In questi casi, l'individuo accetta di chiudere la partita doppia azzerando il "debito", o, per meglio dire, non considerandolo più come tale.

In tutti e tre i casi, si noti che l'azione è in mano alla persona danneggiata, che può decidere se e come rivalersi, in autonomia e libertà.

Nel primo caso, ovverosia nel caso della vendetta compiuta in modo autonomo, una possibilità è che essa risulti proporzionata al valore del torto subito, ovverosia che l'individuo reagisca al danno facendo ricorso a quelle piccole vendette che Nietzsche considerava appartenenti all'umano. Esiste però anche la possibilità che la piccola vendetta ecceda il valore del danno e finisca per innescare un circolo vizioso di vendette reciproche che non chiuderanno mai la partita, fino al punto di degenerare in vere e proprie guerre.

La legge interviene in queste diatribe definendo una volta per tutte l'entità della pena che deve essere pagata per bilanciare lo squilibrio generato. Nei casi di perdono e riconciliazione, invece, la persona danneggiata decide nella sua libertà di rinunciare in modo unilaterale alla possibilità di rivalsa che, nel caso della riconciliazione, va intesa anche come possibile ripresa della relazione.

Ora, questo meccanismo economico sembra descrivere perfettamente quelle situazioni che prevedono dei danni "perdonabili" o, per lo meno, gestibili dal punto di vista giuridico.

Ma è pensabile ragionare alla stessa stregua quando ci si trova di fronte al cosiddetto “male radicale”, ossia a quel male che fuoriesce dai nostri parametri morali e giuridici ?

Questo tema è stato affrontato nel corso dell’ultimo secolo da alcuni autori, in particolare mi sembra che sia utile riferirsi ad Hannah Arendt. Qualche anno dopo gli eventi catastrofici della seconda guerra mondiale culminati con la shoah, l’autrice iniziava a riflettere sulle possibilità di perdono e riconciliazione a fronte dei tragici eventi dei quali si cominciava negli stessi anni a prendere coscienza della gravità.

Dopo aver approfondito i meccanismi logici entro i quali vendetta e riconciliazione devono essere considerati, la Arendt affrontava il problema della condanna a morte di Rudolf Eichmann, il contabile nazista condannato all’impiccagione per aver contribuito alla deportazione, alla messa in schiavitù e al genocidio del popolo ebraico. Per l’autrice, non poteva esserci una scelta diversa da parte del tribunale israeliano stante il fatto che l’omicida aveva dimostrato la mancanza di un pensiero critico che lo rendesse consapevole della follia delle sue azioni. La domanda che si pone è quindi la seguente: la morte del gerarca nazista è risultata sufficiente a compensare le morti di milioni di persone nei campi di concentramento, ovverosia basta sacrificare la vita del malfattore per riequilibrare il danno creato dallo stesso quando l’azione negativa risulti così spropositata, impensabile e, per molti versi imperdonabile ?

In queste fattispecie di mali così radicali, penso si possa affermare che la vendetta non appare più come una questione contabile in grado di riportare in equilibrio la psiche della vittima, ma, la vendetta, operata attraverso i meccanismi della legalità, diviene la forma per ovviare al fatto che “nessuno stato in guerra possa compiere atti ostili tali da rendere necessariamente impossibile la reciproca fiducia in una pace futura”, così come affermato da Kant. Vale per le nazioni, ma vale anche nelle relazioni umane.

Esiste poi una possibilità di perdonare mali così radicali da poter andare oltre, anche se non c’è stato alcun segno di pentimento ?

Nel corso degli ultimi decenni del secolo scorso, ci sono stati casi nei quali i malfattori sono stati perdonati dei loro abomini. Basta riferirsi ai processi che seguirono l’apartheid in Sud Africa per conoscere e comprendere come il perdono di qualcuna delle vittime sia stato in grado di contribuire a riconciliare, almeno parzialmente, una nazione che appariva fortemente provata e divisa.

Il tempo e una condizione di grazia, che per il cristiano ha origine in Dio, e che in ogni caso porta in sé un carattere che supera e si oppone alla logica economica, possono aiutare a perdonare chi ha commesso azioni che nel sentire comune, consideriamo imperdonabili.

Ma l’azione, come dicevamo, spetta solo alle persone e alla loro libertà, che non sono un fatto contabile.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa - Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all'ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza ***Creative Commons*** (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blalistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori