

Considerazioni filosofico-politiche sul tema generale della giustizia

di *Giulio M. Chiodi*

Presently one has to take into account three connected phenomena, which condition every one of our choices, every ethical evaluation, and social program: 1) technological reproduction, which is liable to become self-reproduction: increasingly human and social properties are being shifted to the technological command, e.g. thought to informational processes, and even physiology to bio-techniques; 2) mass society, where man is simply deemed an undifferentiated individual within a standardized model; and 3) justice, where we are only familiar with the experience of injustice, and every one of its elaborations is only ideological. We need to uncover the concreteness in law. One needs to distinguish between the moral aspect and the political and juridical ones, However, and one must abandon abstract or merely ideal principles, in order to repossess the long forgotten teachings of Roman *ius*, which does not depend on justice, but produces it.

1. *Premessa*

Il tema della giustizia – in realtà la percezione di una carenza di giustizia e di un disorientamento molto diffuso di fronte alle grandi e veloci trasformazioni in atto nel mondo – è tornato alla ribalta, come un elemento decisivo per ridisegnare la rete e i percorsi delle relazioni umane e tra popoli. Le giustificazioni sono più che evidenti. Ma non mi nascondo che «giustizia» è parola che può far venire i brividi; a considerarla tanto sotto il profilo analitico quanto sotto quello pratico-esistenziale ci si perde negli abissi, sia delle definizioni sia della casistica.

Ci sono dunque molte ragioni che devono renderci diffidenti di fronte a tutti i tentativi di stabilire dei canoni della giustizia, come si sta pretendendo di fare oggi in sedi politiche, legislative e di responsabili di organizzazioni nazionali e internazionali. Tali ragioni mi mettono in difficoltà, perché ritengo corretto pensare alla giustizia come ad un ordine superiore, indeterminabile, non traducibile in schemi normativi e in comportamenti codificabili e nutro la convinzione che si possa ricorrere soltanto a sostituti e palliativi più ancora che a suoi surrogati. I motivi emergeranno con quanto dirò.

Si pubblica qui il testo della relazione presentata dall'autore nell'ambito del convegno «Giustizia, solidarietà, globalità. Una lettura teologica di taglio interreligioso», tenutosi a Trento il 22-23 maggio 2002 e organizzato dall'ITC-isr Centro per le Scienze Religiose.

È ovvio che esigenze generali, principî ispiratori, direttive morali, politiche e spirituali e ogni tipo di progettualità che si pensi in termini universalistici non possano prescindere, in prima istanza, dalla consapevolezza delle tensioni, per non dire delle effettive condizioni, che caratterizzano l'epoca. In altri termini è necessario che si facciano i conti con le principali linee di tendenza che investono i processi più incisivi sulle forme generali di convivenza. Parlare di globalizzazione, di giustizia, di solidarietà – grandi temi dell'attualità – impone dunque di muoversi senza ignorare i criteri di orientamento segnati da quelle linee. Ritengo che sia possibile focalizzarne i punti assolutamente essenziali nei termini seguenti.

Tre fenomeni epocali, complessi e interconnessi e indubbiamente in costante espansione, anche se in misura e modalità diverse, investono l'intero globo; la loro importanza è da considerarsi, senza reticenza alcuna, decisiva. Essi sono la «tecnologizzazione», la «massificazione» coi suoi processi di comunicazione e il «proceduralismo burocratico». Le definisco tre realtà determinanti per ogni considerazione che si voglia fare sul presente e, per quel che ne è possibile, sull'immediato futuro. È fuori d'ogni dubbio che si tratta di fenomeni in atto su vastissima scala; pensare e agire in maniera consapevole della realtà in corso, dunque, comporta tenerli presenti come tre punti cardinali delle dinamiche epocali. Sono perciò tre criteri orientativi, in positivo e in negativo, per le scelte che si compiono, e sono ineludibili indipendentemente dalle valutazioni che di essi si vogliono dare.

La fenomenologia da considerare sarebbe terribilmente vasta e complessa e non intendo affatto affrontarla; tenterò invece, nei limiti dovuti, di concentrare in pochi spunti disarticolati e meramente indicativi la sostanza orientante delle tre manifestazioni epocali ora menzionate.

2. *I tre punti di orientamento epocali come premessa antropologica*

La «tecnologia», primo fattore orientativo, ha una valenza radicale, perché segna profondamente la natura stessa dell'uomo: ha una portata, dobbiamo dire, costitutivamente antropologica.

a. In una prima fase, caratterizzata da proprietà elementari di funzionalità meramente primaria, la tecnologia si è assunta specifiche proprietà umane di carattere fisico (capacità di pressione, di trazione, di torsione, di avvolgimento ecc.), cosicché l'attrezzo e poi la macchina hanno sostituito, potenziandone gli effetti, gli sforzi muscolari dell'essere umano, dal martello alla sega, dai magli alle perforatrici, dalle gru agli svariati mezzi di asporto e trasporto. Riservate esclusivamente all'essere umano rimangono, in questa fase, le facoltà e le direttive della mente. E questa fase è giunta ormai a compimento.

b. In una seconda fase alla tecnologia vengono trasferite quelle proprietà mentali, che da secoli e millenni, e ultimamente con palese orgoglio, erano

considerate doti esclusive della specie umana. Alludiamo alle proprietà intellettive di natura logica, le cui funzioni, grazie particolarmente ai progressi dell'elettronica, vengono sempre più affidate ad apparecchiature capaci di pensiero artificialmente costruito. Tali strumenti non svolgono soltanto compiti di memorizzazione, ma altresì di calcolo e di elaborazione fino a contribuire insostituibilmente ormai anche alla progettazione. Le facoltà e le direttive della mente, nell'organizzazione della vita associata, rimangono solo parzialmente un'esclusività umana; il sussidio dei cervelli artificiali, infatti, non si limita più solo a sostituire la memoria, a svolgere le operazioni di calcolo, a procedere all'assunzione di informazioni e ad effettuare le classificazioni nonché le valutazioni dei dati, ma interviene ormai in maniera imperativa anche nelle programmazioni e nei processi decisionali. E questa fase è tuttora in atto.

c. Ma già si profila una terza fase, che presenta aspetti profondamente inquietanti e prospetta incognite di non facile qualificazione. La tecnologia ha incominciato a intervenire direttamente sul sistema biologico e sulle stesse strutture antropologiche, essendo in grado di alterare i caratteri costitutivi e fisiologici degli organismi. La biotecnologia opera incisivamente sugli organi e sugli individui, sostituisce gli uni e manipola gli altri, può programmare e riconfigurare le caratteristiche genetiche, prospettando con ciò la possibilità di modificare non soltanto la morfologia degli individui, ma presto altresì quella della specie. L'uomo stesso è soggetto nei suoi caratteri ad essere sottoposto a una programmazione tecnologicamente guidata. Gli effetti del fenomeno meramente tecnico passano, dunque, da una natura inizialmente economica e sociale (prima fase) ad una psicologica (seconda fase) e infine ad una antropologica (terza fase), per non dire anche, in linea tendenziale, cosmologica, una volta posta la potenza degli interventi tecnologici che sono in grado di investire anche l'ordine naturale rientrando nel raggio di azione umana. E questa fase ha appena preso il suo avvio.

I processi in atto tendono, dunque, a convertire la tecnologia in «tecnocrazia» esercitata sull'uomo medesimo e sul mondo alla sua portata. Le dinamiche che condizionano il mondo e ne plasmano i costumi in maniera maggiormente incisiva, a bene osservare, prendono sempre più le mosse dall'evoluzione delle tecniche, nonché delle forme di organizzazione che ne derivano, piuttosto che dalle idee. La portata propositiva e direttiva di queste ultime si mostra sempre più relegata a ruoli marginali e di fruizione personale o diluita in piccoli gruppi.

Un risvolto di particolare interesse. La seconda fase mette chiaramente in luce la profonda modificazione, per non dire addirittura il superamento, della classica dicotomia che ha animato secoli di pensiero filosofico, e che forse ha anche denotato le impronte più specifiche della speculazione occidentale: la contrapposizione tra «teoria» e «prassi». La si può declinare in molte altre contrapposizioni, come quelle tra pensiero e azione, tra idee e fatti, *episteme* e *techne*, ragione e volontà, progetto e attuazione, analisi e operatività e, soprattutto, scienza e fruizione pratica, e così via; ma la

tecnologia è in grado di superarla, risolvendola in nuove dimensioni tecnicizzate. La contrapposizione teoria-prassi è sempre stata oltremodo fertile e ha dischiuso gli spazi della creatività e dell'elaborazione critica riconoscibili in quesiti tradizionali: in tale dicotomia e nelle sue variazioni è forse il primo termine che guida il secondo? O il secondo il primo? Procedono in parallelo? in sintonia? in contrasto? Con quali interdipendenze? Come si fondono e come si distinguono? A lungo l'intellettuale ha sognato invano di vivere l'ebbrezza del congiungimento tra teoria e prassi, dall'alchimista all'ideologo, dall'illuminista all'agitatore politico. Ebbene: la tecnologia è stata capace di attuarlo, superando ogni schisi, ne ha annullato il laborioso questionare, ha congiunto quei due poli di tensione e scavalcato le loro tormentate e ingegnose dialettiche; nella tecnologia trovano simultanea e congiunta natura tanto le operazioni conoscitive quanto quelle strumentali e applicative. E così teoria e prassi, conoscenza e applicazione operano indistinte; nelle realizzazioni tecnologiche diventano tutt'uno, coi rischi – e tali si possono a buon diritto considerare – del verificarsi di un'autoriproduzione cieca e poco o punto controllabile dei processi tecnologici.

In *Umano, troppo umano* Friedrich Nietzsche avanzava una constatazione: la macchina è un elevato prodotto della mente umana, ma mette in moto solo le energie più basse, rendendo gli uomini attivi, ma uniformi e finisce per provocare il tedio dell'anima.¹ Questo giudizio, preso orientativamente, si può dire ancor oggi accettabile; tuttavia interpreta il rapporto uomo-macchina in un quadro epocale che dobbiamo considerare modificato. Nietzsche lo legge concependo la macchina come facitrice di cose esclusivamente meccanica e quindi come elemento statico, mentre gli uomini figurano come i depositari di un'anima viva e dinamica. Noi, di fronte alla grande evoluzione tecnologica e se vogliamo ragionare in essa, dobbiamo registrare un significativo mutamento: l'elemento dinamico e innovatore diventa sempre più la macchina, mentre l'uomo come tale e nella sua totalità (lo si può meglio precisare nel punto seguente che tratta la massificazione) tende sempre più a trasformarsi nell'elemento statico e passivo, svuotato di anima. Il rischio che si corre è la perdita di un effettivo controllo umano sugli sviluppi tecnologici, sì che questi entrino in una sorta di processo di autoriproduzione cieca.

In altri termini, il problema generale che ci si prospetta è il seguente: come mantenere allo stato di reale strumentalità i vantaggi indubitabili che ci offre lo sviluppo delle tecnologie, senza che queste assumano modalità di sopravvento che le porti alla perdita della loro natura strumentale e all'acquisizione di caratteristiche irrimediabilmente strumentalizzanti? Sostituendo la mente umana la tecnologia non potrebbe forse impossessarsi anche dei suoi deliri? È indubitabile che la tecnologia vada incrementata come è anche evidente che produca enormi facilitazioni alla vita e, per di più, è una realtà divenuta indispensabile alla sopravvivenza, ma tali vantaggi sembrano essere

¹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano* (1880), II, trad. it., Milano 1967, pp. 2-220.

assicurati solo fino a che la tecnologia stessa non diventi un fenomeno tanto impositivo da strumentalizzare anziché rimanere strumentale.

La «massificazione e la comunicazione di massa» costituiscono il secondo fattore orientativo. La loro caratteristica dominante è la cancellazione delle individualità personali, dei costumi e degli stili di vita, dei popoli e delle loro culture, accompagnata dalla incessante produzione e diffusione di messaggi e di modelli comportamentali di larga e facile fruizione, capaci di raggiungere il maggior numero possibile di ricettori. Lo sviluppo tecnologico favorisce tale processo, sicché il semplice fruitore, che non è partecipe della procedura tecnica di produzione o di diffusione, è come restituito ad una sorta di istintualità pilotata, per non dire ad un regressivo stato di animalità, che lo espone alle suggestioni collettive pianificate dall'organizzazione di massa. La comunicazione di massa agevola, infatti, una sorta di regressione all'istintuale, che va interpretata come il residuo antropico dell'utilizzazione di massa di prodotti programmati del pensiero artificiale e delle sue forme di propagarli. La si potrebbe definire una regressione al mero significativo biologico e quindi zoologico. La visione di una fiumana di gente che affolla un supermercato è, in merito, alquanto eloquente; ma aggiungo un'impressione personale che trovo particolarmente esplicativa. L'immagine di quella regressione mi si è presentata più volte spontaneamente, osservando taluni assembramenti di giovani che, specialmente di sera, si formano in certe piazze o angoli di città: non sembra – almeno così pare – che i convenuti abbiano molte cose da dirsi, ma che importi loro piuttosto il sentirsi insieme, materialmente, tra simili; e ciò ricorda molto da vicino «il tenersi caldo» a vicenda dei componenti di un branco (nel supermercato, invece, l'aggregante è la merce). In ogni caso, a prescindere da questa sensazione soggettiva, il problema centrale è costituito dalla condizione del singolo individuo, che nell'esercizio delle sue qualità individuali è costretto a regredire alla sola sfera istintivo-emozionale, non disponendo nel contempo di mezzi adeguati per governarla, giacché la società di massa lo dissuade dal coltivarli; si fa, così, facile preda di suggestioni effimere e di labili immagini identitarie.

Ma quel che più conta è che nei comportamenti collettivi impera, detto sinteticamente, il «sensitivo di massa». In esso non hanno pressoché alcuna rilevanza i contenuti, ma solo la capacità aggregativa e diffusiva del messaggio recepito o del tipo di comportamento preconfezionato. L'individualismo di massa esprime solo l'esigenza di stabilire e mantenere contatto controllato e acritico tra individui, di raggiungerne coi suoi messaggi il maggior numero possibile, di esibire situazioni irretenti, di divulgare notizie, eventi, manifestazioni alla portata dei più, senza altro obbiettivo che non sia quello dell'acquisizione della maggior quantità possibile di destinatari, creando uno stato di omologazione indifferenziata, il cui esito non può che essere massificante. Sono sotto l'occhio di tutti le forme espressive tipiche della massificazione: dalla spettacolarizzazione degli eventi ai consumi «usa e butta», privi di maturata selezione, di natura soprattutto simbolica (ossia di oggetti in cui conta non già la vera e propria funzione specifica, ma piut-

tosto il supposto significato psicologico ed esteriormente rappresentativo o socialmente appariscente del loro uso), dall'enfaticizzazione del banale più propagabile all'esaltazione dell'intimistico, alle regie pubblicitarie, all'informazione distornante, all'immissione di prodotti e di modelli comportamentali standardizzati. Il modello politico corrispondente è la democrazia meramente formale e procedurale, nella quale le teste contano solo per quantità e non per contenuto.

Tra i peculiari caratteri indotti dalla massificazione devono essere menzionate l'instabilità identitaria dei singoli, la determinazione di un immaginario collettivo fittizio accompagnato dalla percezione di sradicamento (dal costume, dall'ambiente, dal territorio) che provoca paradossalmente stati di «indifferenza apprensiva», espressione che mi sembra molto appropriata per mettere in risalto un tipico stato di coscienza provocato dal frastornamento effuso dalla comunicazione di massa. Vi si collega un risvolto morale di non poco conto, ossia la sostanziale indifferenza interiore che generalmente si dimostra nei confronti del singolo individuo nella sua concretezza esistenziale. L'individualismo di massa, infatti, ignora problemi, bisogni, sentimenti personali del singolo come tale, che è abbandonato alla sua solitudine (riflesso della solitudine sociale del mondo massificato), anche quando è pensato come degno di tutela, in quanto l'individualità e la singolarità sono concepite astrattamente, quasi predicati di tipologie più o meno ideologicamente costruite: l'emarginato, l'extracomunitario, il disoccupato, il disabile, il malato, l'indigente, l'indifeso, il bambino, l'anziano, tutte categorie spersonalizzate in base alle quali classificare e qualificare l'individuo vero e corporeo. Individualismo di massa e indifferentismo coincidono.

Nell'orientamento costumale non si deve trascurare un eloquente tipo di reazione agli effetti della massificazione. Si tratta del bisogno di ritrovare significati forti e sentimenti di appartenenza più saldi, come dimostra uno dei lati più oscuri della società di massa, ossia il crescente ricorso a pratiche occultistiche, a culti magico-esoterici, ad affiliazioni, a sette, dalle più ingenu e innocue a quelle sataniche, o a religioni più o meno esotiche, quando non, in forma più domestica, all'opera di fattucchieri, cartomanti, praticoni vari, che ormai fanno parte anche del paesaggio pubblico della divulgazione di massa e della sua ufficialità. Sono certamente degli antidoti corrispondenti a nevrosi identitarie e anche risposte, spesso ben poco appropriate, all'enorme vuoto di spiritualità apertosi col progredire dell'individualismo massificato e del suo tipo di materialismo; sono anche tentativi di sottrarsi al destino proprio della massa, che non ha altra alternativa che la ribellione rivendicativa o l'assoggettamento.

Il problema generale che si pone è stato già a suo tempo esemplarmente argomentato dalla Scuola di Francoforte e in breve si può così riassumere: come rendere operanti nel mondo idee, prospettive, messaggi, modi di pensare e aperture spirituali senza essere fagocitati e strumentalizzati dai meccanismi alienanti di massa e forzati a ripieghi sincretistici e omologanti, e senza urtare contro la barriera della comunicazione eterodiretta?

I due grandi fenomeni orientativi ora citati, lo sviluppo tecnologico e la massificazione, incidono fortemente anche sui rapporti mentali e costumali con la temporalità, dimensione fortemente determinante sul modo di pensare e di vivere comune. In sintesi: un tempo si mitizzava il passato, che era assunto come misura di valutazione delle scelte qualificanti; col secolo ventesimo, il secolo delle innovazioni, la spinta mitizzante si è rivolta tutta sul mito del futuro. Nell'attuale società di massa, invece, entrambi i miti si sono attenuati e nei modelli comportamentali dominanti non si riscontrano più né un'idealizzazione del futuro né un'idealizzazione del passato: oggi si mitizza solo il presente, l'ora e il qui. Scompaiono gli investimenti personali per realizzazioni differite, il progetto e l'aspettativa si circoscrivono nella simultaneità, che annulla ogni distanza di tempo, ma anche di spazio, grazie anche all'incessante spinta innovativa e alle veloci modificazioni delle disponibilità strumentali.

Il «proceduralismo» burocratico è il terzo riferimento orientativo. È un fenomeno che si presenta come una specie di manifestazione senile di una società già sottoposta a forti tensioni ideologiche e che sembra essere un destino ineluttabile delle istituzioni, una condizione patologica della razionalizzazione dei rapporti sociali, facilmente interpretabile a partire dalle analisi di Max Weber. Il governo di una società sempre più estesa, articolata ed eterogenea ma al tempo stesso soggetta a forti pressioni omologanti, si esprime sempre più mediante le procedure burocratizzate; in virtù di complesse interazioni, istanze e situazioni relazionali vieppiù mondializzate, che incidono anche all'interno delle singole aree settoriali o territoriali, l'organizzazione sociale, per non perdere il controllo, è sospinta a moltiplicare la produzione di organismi e di normative affidati a regole e meccanismi meramente procedurali. Il proceduralismo burocratico non deve essere confuso semplicemente con le istituzioni propriamente amministrative e con le loro gerarchie: per molti versi ne è una vera e propria estensione enfattizzata e patologica. Bisogna pensare in particolare alle enormi reti mondiali – ma anche a un'infinità di circuiti tra loro incomunicanti e a volte incompatibili – territoriali e interterritoriali, settoriali e intersettoriali, istituzionali e meramente funzionali, che sono preposte alla normazione, alla tutela, all'approvazione, alla revisione, all'istruzione delle pratiche, al controllo, alla delibazione, al collegamento, all'autorizzazione, alla verifica, alla certificazione, alla rappresentanza, alla partecipazione e via dicendo, costituite sovente da duplicazioni e triplicazioni di istanze, aggiunte a quelle gerarchiche.

Il burocratismo procedurale, stante la difficoltà di consolidare ideali costumali e sostituendoli col clientelismo politico-amministrativo e con sistemi di cooptazione più o meno formalizzati, alla lunga inietta cadaverina nella vita sociale, favorendo l'infiltrazione dell'incompetenza e dello spirito incolto, per non dire di peggio, nelle istituzioni e nei gangli connettivi delle strutture comuni. La sua funzione precipua è di stabilire muri assorbenti, specchi deformanti, canali e maglie selettive e alteranti, recinti

di controllo e redistributivi, regole comportamentali e di programmazione, nonché modalità obbligate, ancorché artificiose e coartate, trasposizioni di significati e di finalità, mediante le cui procedure è mantenuto il governo generale delle iniziative, delle dinamiche e del complesso delle relazioni collettive. Si neutralizzano così le possibili diversificazioni costumali spontanee, le alterità, le sollecitazioni sia innovative sia tradizionalistiche, creative e valorative, che non rientrino o non possano rientrare negli schemi e nei protocolli preordinati.

Questo terzo fenomeno, contrariamente a quanto viene presentato spesso come sua giustificazione, non obbedisce a criteri di efficienza organizzativa, ma ostacola in generale l'efficienza stessa, sviluppando, proporzionalmente al suo accrescimento, una sorta di endogeno parassitismo. Il fenomeno della burocratizzazione e del proceduralismo che le è coesenziale è incline all'autoriproduzione e all'articolazione incontrollata, permeante l'intero tessuto organizzativo della vita associata. Non è facile stabilire se un tale punto critico sia stato già raggiunto o addirittura superato; certo è che in un'ampia gamma di situazioni e di relazioni sociali, tutt'altro che trascurabile, il fenomeno è diventato endemico e ha raggiunto dimensioni patologiche.

Considerata sotto il profilo delle aspettative etiche, la burocratizzazione procedurale – che è dotata di quel che chiamo «spirito retrattile» – manifesta spiccata inclinazione alla deresponsabilizzazione e il suo estendersi induce a lungo termine ad una devitalizzante inerzia. È un argomento di stretta attinenza con le applicazioni di principi di giustizia. Infatti, quanto alla responsabilità dell'operato, in questo genere di burocratismo si scagionano gli individui, i soggetti e perfino gli organi operanti, mentre di fatto si responsabilizzano le procedure, che si trasformano in veri e propri alibi, strutturalmente inidonei a rispondere delle conseguenze del proprio agire; e così accade che i reali gravami si scaricano in ultima istanza sui destinatari, cioè sulla gente comune. Ne derivano perciò pesanti influssi disincentivanti che finiscono per disanimare le spinte creative e la spontanea multiformità delle dinamiche della vita associata. Burocratismo procedurale equivale a irresponsabilità.²

3. *Donde la giustizia?*

La ricerca di prospettive di giustizia e di solidarietà, che sono oggi da più parti avanzate come esigenze etiche primarie, nascono già in partenza come vuoti concetti o soltanto come buoni propositi inascoltati e inattuabili, se prescindono dal prendere atto e dal regolarsi sull'esistenza dei tre grandi fenomeni che a grandi linee si è ora tentato di tratteggiare. Essi pongono

² Sull'argomento cfr. il mio contributo in M. BASCIU (ed), *Giustizia e procedure. Dinamiche di legittimazione tra Stato e società internazionale*, Atti del XXII Congresso Nazionale della Società Nazionale di filosofia giuridica e politica, Trieste 27-30 settembre 2000, Milano 2002, pp. 425-433, 437-441.

quesiti ineludibili che qualsiasi progetto aperto al mondo deve saper affrontare. E naturalmente è così anche per chi ricerca principî, criteri e pratiche di giustizia.

Il problema generale che qui si pone non è soltanto di costume, ma anche e soprattutto di carattere politico e giuridico, e perciò è specialmente in quest'ambito che bisogna prioritariamente cercare le sue soluzioni.

La mondializzazione dei rapporti e il venir meno di convinzioni sufficientemente accette dalle singole collettività, ora sottoposte a vistose perdite di identità, ripropongono in termini nuovi il sentimento e anche l'esigenza materiale di giustizia. Sotto il profilo di un *habitus*, di un costume di vita, la giustizia certamente non può essere altro che una dimensione dell'interiorità, quindi una virtù, come per esempio insegna la dottrina cattolica. Ma la giustizia è qualcosa di molto oscuro quando dal semplice moto di coscienza o dall'intenzionalità dell'animo deve tradursi in formulazioni normative e, peggio ancora, in atti concreti e manifesti. Tuttavia è ripetutamente invocata e si può dire che non ci sia movimento politico, istituzione pubblica, organizzazione nazionale e internazionale, programma di intervento su scale sociali che non si preoccupino, almeno nelle apparenze, di prodigarsi per il rispetto o per la realizzazione di un ordine giusto. Ma che cos'è la giustizia, quando si vuole vederla in atto, manifesta, normativizzata o istituzionalizzata? Domanda ingenua e iperbolica! In forma più plausibile: a che cosa si mira, quando si parla di giustizia? I campi di applicazione, infatti, sono innumerevoli, e spesso entrano in gioco denominazioni diverse, sotto le quali si fa riconoscibile una forma o una modalità di esplicarsi della medesima istanza generale, che siamo abituati a chiamare, con enfasi inconsapevole e scontata, giustizia. Per esempio: difesa dei diritti umani, parità di trattamento, reciprocità, garanzia dell'incolumità personale, tutela dei deboli, dovere di assistenza, equa retribuzione, rispetto della proprietà, dovere di mantenere gli impegni assunti, e così via: la tipologia sarebbe pressoché inesauribile.

Qui tenterò di delineare quelli che mi paiono gli spunti essenziali, premettendo che nutro la profonda convinzione che è sempre arbitrario fare appello al «giusto» e alla «giustizia». Anzi, dirò di più: provo perfino la sensazione di cadere in contraddizione nel parlarne, dal momento che ritengo che sia impossibile praticarne una nozione adeguata. Cerco tuttavia di muovermi nell'orizzonte di coloro che sembrano motivati a sostenere la realizzabilità di ordini di giustizia e ne fanno un obbiettivo da perseguire.

Ferma restando la necessità di tenere ben presente il quadro orientativo che si è sopra tratteggiato, ritengo indispensabili i seguenti chiarimenti preliminari sull'idea di giustizia. Li prospetto con riferimento specifico agli aspetti sviluppatasi nel decorso della nostra civiltà.

La prima osservazione è che il problema della giustizia non può che porsi in seguito al venir meno di una concezione sacrale dell'esistenza. Nell'ambito di una visione sacrale della vita associata quel problema non ha alcun senso. Il sacro è una totalità possessiva, che non distingue immanenza da trascendenza, che è sottratto a qualsiasi regola intellettuale e che

si dà da sé quale rivelazione numinosa, coinvolgente spiritualmente e fisicamente in forma immediata o rituale. Perciò nella sua sfera non c'è posto per ricostruzioni di principî etici e teoretici di qualsivoglia genere e di ordini superiori razionalmente controllabili, ai quali si tendono ad ascrivere le immagini di giustizia normalmente praticate. Quelle che si presentano come tali all'interno di una civiltà sacrale – come per esempio nel mondo egizio e, fatte le debite differenze, assiro, babilonese o antico-iranico – si devono concepire obbedienti a logiche e pratiche numinose e sacerdotali. In breve, è nella percezione dell'assenza di un ordine cosmico ritualizzato che insorge il bisogno e la ricerca di un'idea di giustizia. Il problema della giustizia che noi dobbiamo affrontare si viene dunque configurando solo a partire dalla percezione di una sacralità disattivata e, più precisamente, allorché si introduce una separazione tra immanenza e trascendenza, per la quale possiamo prendere ad esempio la civiltà ebraica, o si coltivano visioni in cui l'elemento della trascendenza è messo in disparte, per un eloquentissimo esempio delle quali possiamo rifarci all'antica Grecia.

Una seconda osservazione: non si ha mai nessuna esperienza della giustizia, nulla e nessuno possono pretendere di rappresentarla o di impersonarla. Noi abbiamo esperienza soltanto dell'ingiustizia. Dalle aspettative del meglio alle pene di un dolore arbitrariamente inflitto, dal patire privazioni o maltrattamenti immeritati al provare sofferenze e disagi con beneficio altrui, all'esperire inique distribuzioni di oneri e di vantaggi e così via. In simili contesti operano le nostre esperienze del giusto e dell'ingiusto. Poco o nulla di spiritualmente superiore si muove in situazioni di quest'ordine. È in nome della giustizia che si dichiarano le guerre, è in nome della giustizia che si infliggono pene. A rigore possiamo parlare solo di ingiustizia, ma mai di giustizia, e a partire dall'ingiustizia non possiamo pervenire alla giustizia, nemmeno per contrapposizione dialettica, perché in tal caso non andremmo più in là di una formale astrazione. Ma niente di più. Quasi per assurdo, possiamo dire che solo soffrendo dell'ingiustizia e, soprattutto, direttamente subendola si è in grado di intuire qualche barlume di che cosa possa essere la giustizia. Solamente una vittima, dunque, è nelle condizioni di comprendere qualcosa della giustizia.³

Le condizioni esistenziali e le esperienze del vissuto, abbiamo detto, ci mostrano solo il volto dell'ingiustizia o, almeno, del non giusto. L'immagine generale di giustizia è invece una elaborazione conseguente sia del sentimento e del costume sia dell'intelletto.

Per uno sguardo sintetico di avvio e di primo inquadramento concettuale basta un accenno a tre esemplari posizioni: etico-filosofica, etico-politica, etico-teologica (ma anche esistenzialistica), per giungere infine alla soluzione giuridica, che è eminentemente pratica. Le prime due (etico-filosofica

³ Non si sostenga che la giustizia scaturisca dall'opposto della giustizia. Già PLATONE nel *Sofista* (257b) avverte che un concetto negativo non autorizza a definire il suo contrario; la nozione negativa comporta solo la diversità. L'argomento è ripreso da Aristotele, che mette in rilievo l'indefinitezza del termine apofantico che definisce $\delta\nu\omicron\mu\alpha \ \acute{\alpha}\delta\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ (cfr. ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, 20a).

ed etico-politica) si costruiscono nell'immanenza, la terza (etico-teologica) contempla la trascendenza, la quarta (giuridica) è concepita anch'essa nell'immanenza, ma non è affatto incompatibile con la trascendenza. Per rendersi ragione dei concetti di grande portata storica e sociale che si usano anche in prospettiva pratica è sempre necessario riportarsi, se non proprio alle loro origini, almeno alle loro prime formulazioni basilari, che stabiliscono una sorta di matrice con la quale è inevitabile commisurare le nostre valutazioni, se le vogliamo sufficientemente fondate e sensate.

Per approfondire che cosa sia la giustizia, ma anche prima di tradurla in qualsivoglia appello programmatico, la nostra civiltà non possiede strumento migliore del pensiero di Platone, tanto per la sua radicalità storica quanto per quella concettuale. Il testo base, ma non certo l'unico, è la sua *Repubblica*. Non conosco elaborazione filosofica più completa e più fruttuosa. Attraverso i suoi numerosi passaggi argomentativi e i differenti percorsi di indagine è certamente la fonte più cospicua e perspicua della posizione etico-filosofica sulla giustizia, che attinge anche ad estreme levature teoretiche. Il suo insegnamento mostra come l'idea di giustizia nella sua pienezza non possa che essere appunto un'idea, nel senso realmente platonico del termine, appartenente al mondo iperuranico, riconoscibile soltanto alla sapienza, ma non applicata né applicabile in nessun ordinamento istituzionale materiale, se non in copia e parvenza; essa vive unicamente in una sfera ideale.

Ma il modo di pensare oggi dominante si sente più consono, anche se approssimativamente, con la seconda fonte fondamentale della greicità, cioè con Aristotele. Aristotele pone il tema in tutt'altra ottica rispetto a Platone. Le riformulazioni dell'idea di giustizia che si reperiscono nella sua speculazione, a partire soprattutto dalle considerazioni della sua *Etica Nicomachea*, e in particolare del libro V, obbediscono a ragioni congiuntamente teoretiche e di praticabilità applicativa che, definiremmo con linguaggio odierno, di carattere civile. Le aspirazioni di giustizia, che abitualmente si accampano in ambito politico o in sedi dotate di responsabilità pubblica, praticano, anche senza rendersene conto, concezioni che si potrebbero correttamente formulare mediante concettualizzazioni aristoteliche. Prestando la dovuta attenzione al punto di vista aristotelico, segnatamente e rigorosamente razionalistico, si coglie perfettamente, però, come la configurazione della giustizia elaborata dal filosofo greco risenta di una precisa collocazione nel quadro istituzionalistico di una collettività strutturata come *polis* o comunque in quello di una compatta compagine istituzionale. Tale concezione si fa perciò impraticabile senza il supporto di un *ethos* solidamente condiviso da una collettività organizzata e, al di là delle sue esemplari articolazioni analitiche, appare perciò circoscritta ad una vita sociale plasmata da consistenti basi autoritative o radicate attitudini costumali. È una concezione, come si diceva, che si presta alla definizione di una giustizia in senso prettamente istituzionalistico, anche se costruisce le sue basi su presupposti saldamente filosofici e del razionalismo più organico di tutta l'antichità classica. Ripresa nella modernità, come è evidente, finisce per praticare una nozione specificamente politica, non solo nei significati

originari del termine, ma anche in quelli attualmente adottati. Infatti, una giustizia concepita sotto il profilo di una realizzazione pratica istituzionale in chiave aristotelica, avulsa dai presupposti naturalistici del cosmo greco e della civiltà greca (riflessi ovviamente anche nel pensiero aristotelico) non può che essere frutto di un insieme di valutazioni e di scelte puramente strumentali espresse dalle forze e dalle ideologie dominanti. La politica che conosciamo e che pratichiamo ha ben poco a che fare con la *politèia*, che presuppone un *nomos* e un *ethos*, ma piuttosto coi *pragmata*, espressione in uso presso i greci per designare l'amministrazione anche di quegli interessi che noi siamo consueti definire politici. Detto con altre parole, la concezione istituzionalistica della giustizia richiede di essere fondata su un sistema di convinzioni costitutive profondamente radicate nella collettività oppure di essere stabilita autoritativamente dal potere politico, non potendosi in tal caso sottrarre a incisive componenti di arbitrarietà.

Le due maggiori lezioni classiche, la platonica e l'aristotelica, ci offrono un duplice modello di riflessione critica, che investe l'intero universo della giustizia, a prescindere da riferimenti alla trascendenza. La lezione in senso stretto filosofica (la platonica) mostra l'inarrivabilità pratica e la natura sostanzialmente iniziatica della giustizia; la lezione razional-istituzionalistica (la aristotelica) mostra la necessaria e costitutiva priorità di ordinamenti etico-politici per la realizzabilità di un'idea di giustizia, che peraltro potrà avere valenze esclusivamente istituzionali, senza le quali l'idea stessa di giustizia finisce per essere vanificata.

Non è possibile individuare una lezione greca complessiva in merito alle giustizia – e qui non basterebbe citare, oltre alle grandi dottrine, la sofistica, lo stoicismo e altre scuole minori – ma sappiamo che il pensiero dei filosofi tende piuttosto a ricercare e a formulare non tanto ciò che è abitualmente scontato quanto ciò che si occulta o che fa questione. Conscio e inconscio collettivi, però, coltivano un sapere non intellettualizzato che esprime le più profonde continuità su cui si costruisce il costume. Per la Grecia antica ne parlano il mito e l'immaginazione libera, ne fanno parola la mitologia, il mondo omerico ed esiodeo, ne fanno parte le raffigurazioni tradizionali.⁴

Tra queste ultime si annoverano anche le più note simbologie della giustizia. Forse la più diffusa nelle nostre culture la rappresenta con gli occhi bendati e reggente in una mano la bilancia, nell'altra la spada. È consueto interpretare la benda agli occhi come il non guardare in faccia nessuno, e quindi come segno di imparzialità; la bilancia come equilibrio, equità e fermezza; la spada, simbolo di unione tra cielo e terra, come richiamo alla forza e al potere legittimo. È una versione tipicamente istituzionalistica, che ha alle sue spalle una tradizione consolidatasi per molte vie nella civiltà

⁴ Per spunti generali in tema, dopo lo studio di H. FEHR, *Das Recht im Bilde* (1923), cfr. W. SCHILD, *Alte Gerichtsbarkeit vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung*, München 1985; E. SCHRAMM (ed), *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum 16. Jahrhundert*, 3 voll., Stuttgart 1954-1956, München 1978; G. KOCHER, *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*, München 1992.

della romanità. Altrettanto istituzionalistica è la versione analoga più diffusa in talune sfere di influenza greco-bizantina, in cui la giustizia figura con la sola bilancia, sottolineando la portata esclusivamente ricognitiva, non cratica o impositiva né coattiva della giustizia. Non dobbiamo ignorare, inoltre, un'interpretazione critica degli occhi bendati, ma evidente frutto di maturo sarcasmo: stante la natura istituzionalistica della rappresentazione, il non guardare in faccia significherebbe il non potere e neppure il sapere guardare, per una intrinseca natura delle istituzioni, che sono cieche; la benda nasconderebbe orbite vuote o occhi avvizziti (marci, direbbe Claudio Bonvecchio, uno dei sostenitori di questa tesi). Ma ritengo che la raffigurazione più efficace della giustizia nella tradizione classica, che sa compendiare tanto l'aspetto filosofico quanto quello istituzionale, sia in una rappresentazione della mitologica Dike, la personificazione più consistente della giustizia nella classicità greca.

La stessa genealogia mitica della giustizia ci fa avvertiti della irriducibilità delle sue dimensioni: ciò che si presenta a noi come giustizia, Dike, non si dà da sé. La presenza di Dike (ossia la nostra capacità di configurarci un'immagine della giustizia) fa percepire che la sua complessa levatura è tale che necessariamente debba discendere da alcunché ad essa superiore; e allora la mitologia ci insegna che Dike era figlia di Temi, divinità che rappresentava nell'inconscio collettivo il pensiero giusto di Zeus, cioè della divinità depositaria dell'autorità più elevata ed estesa sopra tutte le altre. La complessità irriducibile della giustizia, inoltre, si documenta nella sensibilità collettiva greca anche con altre varianti di diversa intensità, tra cui la *dikaiosyne*, il modo giusto di giudicare e la figura di Metis, anch'essa personificata in una divinità, che rappresenta la capacità di adattamento alle situazioni concrete e inattese, in virtù dell'abilità nell'escogitare accorgimenti e di adottare le opportune astuzie, né vanno ignorate le compromissioni con Tyche, che presiede agli eventi fortuiti, e con Ananke, il destino e la necessità ineluttabile.

Ma tra le diverse rappresentazioni di Dike ve n'è una, che più di tutte le altre esprime la figura della giustizia nella sua sostanza di dimensione incircoscivibile e che va ancora al di là della giustizia delle Grazie.⁵ In tale configurazione Dike è qui concepita con gli occhi aperti, lo sguardo attento e memore e la bocca sigillata o addirittura cancellata. La raffigurazione presenta perciò caratteri nettamente opposti a quelli a noi più abituali più sopra accennati: la chiusura riguarda la bocca e non gli occhi. Ciò sta a significare che la giustizia vede tutto, al suo sguardo nulla sfugge ed essa nulla dimentica e tutto conserva in sé, giacché nulla esce dalla sua bocca; la giustizia non si pronuncia mai, non può dire, non può proclamare, non si esprime con pensieri e con parole, non emette sentenze, soltanto osserva muta e memorizza. Il suo giudizio, infatti, apparirà col tempo, il tempo sarà il vero giudice, perché il tempo non dimentica e non perdona e verrà prima

⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1133a.

o poi il momento della resa dei conti, dei premî e delle punizioni. L'accoppiamento in tal guisa tra tempo e giustizia, che tutto vede nel presente e nel passato (ed è significativo che non si parli di futuro) è rimasto scolpito in parole solenni di Solone, il legislatore e interprete del *Nomos* di Atene.⁶ La giustizia abita nella distanza e la sua parola sarà pronunciata soltanto quando giungerà il tempo.

La distanza è una qualità insuperabile della giustizia anche nella visione sostenuta dalle prospettive teologiche. Per la tradizione biblica – e ugualmente mi sembra si debba dire a buon diritto per il cristianesimo – la giustizia è soltanto di Dio, il giusto è solo Dio. Quando si pensa all'uomo giusto si allude a colui che cammina sulle vie del Signore, che rimane sempre e comunque l'unico depositario della giustizia. È una nozione profondamente esistenziale. L'orientamento teologico non trova soddisfazione – e si potrebbe sostenere addirittura che sia incompatibile – tanto con un'idealità puramente filosofica della giustizia (il nostro fugace esempio è Platone) quanto con un concetto istituzionalistico, anche se razionalmente costruito (qui il fugace esempio è Aristotele). Ed è evidente, posto il chiaro immanentismo di entrambi gli orientamenti. In sostanza, una posizione teologica e fideistica non può riporre in costruzioni meramente umanistiche il fondamento della giustizia. Per essa il bisogno di realizzazioni concrete e terrene non può partire dal presupposto che uomini, foss'anche l'intera umanità, possano possedere autonomamente la conoscenza del giusto ordine delle cose o gli strumenti per conseguirla senza intervento di una rivelazione, di una guida divina o senza attestare in questa il fondamento dell'ordine stesso. Quando l'aristotelismo è stato fatto proprio dalla filosofia cristiana, come avviene per esempio nella scolastica medievale, esso aveva trovato il suo indiscutibile ancoraggio in un principio superiore reggitore dell'universo, centro di tutta la realtà. Il Dio creatore e onnipotente costituiva appunto il supporto primo e ultimo di ogni ragione e, come verità superiore che si dà da se stessa, rendeva plausibile e altresì indiscutibilmente legittima qualsiasi costruzione etica ed etico-istituzionale che si ritenesse conforme ai suoi disegni e, in generale, ai dettami della Rivelazione. Una posizione teologica, in quanto tale, non può prescindere dalla trascendenza, salvo che non la si voglia ridurre a portata meramente morale o convenzionale, cioè immanentistica, con tutte le implicazioni dubitative che in tal caso sollevano i presupposti fondativi.⁷

⁶ «... ἡ σιγήσα σύνοιδε τὰ γινόμενα πρὸ τ'έόντα, τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἡλθ' ἀποτεισομένη» (fr. 4 W), vv. 15-16. Da C. MÜLKE, *Solons politische Elegien und Iamben (Fr.1-13;32-37 West)*, München - Leipzig 2002, p. 43 («... ella in silenzio si fa consapevole di quanto è accaduto ed accade, e poi col tempo arriva chiedendo la completa resa dei conti»).

⁷ Una definizione autorevole nell'ambito cattolico che possiamo ascrivere alla propensione per una morale immanentistica è la seguente: «Giustizia è la virtù che si esprime nell'impegno di riconoscere e rispettare il diritto di ognuno dandogli ciò che gli spetta secondo la ragione e la legge»; C.M. MARTINI, *Sulla giustizia*, Milano 2002, p. 15. Dire «secondo la ragione e secondo la legge», infatti, è ispirarsi a principi che prescindono dalla teologia e che potrebbero essere alla base di qualsiasi pensiero assolutamente laico.

4. *La soluzione metafisico-politica*

È stata proprio la percezione del venir meno del riferimento centrale ad una rivelazione e alla conseguente gerarchizzazione dell'ordine cosmico che ha causato, all'inizio dell'età moderna, l'abbandono dell'aristotelismo. È questo un argomento che merita molta attenzione. Il fenomeno epocale caratterizzante della modernità, che sotto il profilo filosofico si definisce secolarizzazione e che ha improntato di sé l'evoluzione dello spirito fino ai nostri giorni, investe in maniera del tutto costitutiva l'idea di giustizia. L'abbandono di un diretto e totalizzante ancoraggio teologico, o per meglio dire teocentrico, ad opera della fioritura di correnti umanistiche e scientifiche, ha condotto alla ricerca di nuovi fondamenti, che soprattutto le teorizzazioni sistematiche della filosofia del Seicento ritroveranno sempre più nella costruzione di ordini puramente razionali. La ragione umana a poco a poco viene a sostituire Dio, la certezza procedurale a sostituire la fede, la metafisica prima e la scienza poi a sostituire la Rivelazione. Parte da queste premesse l'eredità odierna.

L'antiaristotelismo praticato dal giusnaturalismo moderno ha per presupposto la perdita di fondamenti sicuramente condivisi dalla coscienza comune, che lungo il medioevo erano gerarchicamente saldati con svariati adattamenti alla fede cristiana. È in sostituzione di un ordine dato o di un'autorità universale costituita e riconosciuta che i suoi esponenti si affidano a ricostruzioni artificiali della ragione e a raffigurazioni concettuali, come lo stato di natura originario, l'uomo di natura, il contratto sociale, per dar conto dei criteri fondamentali della convivenza. Si ripete sull'uomo e sulla sua società, mediante riduzioni e generalizzazioni logico-argomentative, l'operazione che Galileo Galilei aveva compiuto sulla natura mediante un linguaggio matematico. Le cosiddette guerre di religione, che hanno afflitto il XVII secolo, hanno fatto la loro parte nel favorire la prevalenza della ragione sulla fede. Autori come Thomas Hobbes, John Locke, Samuel Pufendorf fino a Jean Jacques Rousseau nel secolo successivo e come caso limite, sono passaggi obbligati di questo percorso. Si confezionano allora, tramite varie interpretazioni e ricostruzioni della natura umana, diversi modelli di stato e di società e si dischiude il campo alle elaborazioni ideologiche e al loro contenzioso. Per queste vie l'idea di giustizia è esposta sempre più a trasformarsi in un termine conflittuale. Le varie antropologie secolarizzate, che si sono via via succedute attingendo più o meno direttamente ai modelli giusnaturalistici moderni e che hanno conosciuto il loro momento trionfale con la cultura illuministica, si sono di fatto occupate più dell'affermazione di quanto al loro modo di pensare appariva essere ragione e ragionevolezza, che non del problema vero e proprio della giustizia. L'istanza di giustizia, che è tensione del tutto umana, non trova mai risposte esaustive in un prodotto di ragione, perché la giustizia, esigenza del profondo, non è concepibile come un *logos* praticabile, non è frutto di una *mens* strutturabile secondo categorie intellettive applicabili: è sempre superordinata ad ogni determinazione.

Quando si parla di giustizia nell'ambito dell'organizzazione pubblica e tra coloro che le fanno eco, gli schemi di riferimento non si allontanano quasi mai dall'eredità illuministica.

L'illuminismo, in sostanza, ha fatto della giustizia un problema politico e, nel contempo, ha voluto costruire ordinamenti politici secondo ragione, senza accorgersi che così operando il risultato sarebbe stato – come è stato e come è – quello di far uso della ragione secondo politica. La sola ragione senza presupposti prenoetici, reali o immaginari, non è in grado di fondare nessun ordine di politicità e, aggiungiamo per il nostro tema, nemmeno di giustizia. La partenza antiaristotelica della modernità, secondo le dottrine giusnaturalistiche seicentesche, ha avuto come esito un ritorno all'istituzionalismo e alla politicità, caratteri che si riscontravano proprio nella filosofia aristotelica. Tralascio di commentare come l'antiaristotelismo dei giusnaturalisti moderni, causato e sorretto in prima istanza da ragioni metodologiche, sia pur sempre costretto ad appellarsi alla natura per dare un fondamento alla ragione, ma concependo nel contempo la natura in forma solo razionale (si tratta del ben noto problema della fallacia giusnaturalistica); osservo soltanto che la politicità intrinseca al progetto giusnaturalistico moderno si differenzia dall'aristotelismo in virtù del pensare secondo una mera logicità della natura (mentre in Aristotele la natura è principio assolutamente prenoetico) e perciò della pura formalità dei suoi fondamenti. Il che significa innalzare le proprie costruzioni teoriche soltanto sopra un assito di ipotesi e di convenzionalità non necessitanti e meramente formalistiche. E tutto questo è stato messo in luce in maniera insuperata da Immanuel Kant.

L'ideologicità, per dirla in termini ammodernati, e gli obbiettivi di potere, che si sono dimostrati due costanti convergenti e ineludibili della politica inaugurate dall'illuminismo, si annidavano sotto le maglie delle sue enunciazioni e dei suoi propositi rischiaratori fin dai prodromi dell'illuminismo stesso. Ma uno sguardo compenetrato con le attività speculative del Seicento, che poneva le basi della mentalità illuministica, è in grado di cogliere fin da allora, là dove pulsava più nel profondo il cuore filosofico del secolo, la portata superordinata a ogni determinazione che è intrinseca alla stessa concepibilità della giustizia. Si pensi, in particolare, a Gottfried Leibniz, che in essa vede la *caritas sapientis*, dizione latina che ci riporta all'etimo greco di filosofia, o alla famosa constatazione di Blaise Pascal che per dare forza alla giustizia si finisce col giustificare la forza.⁸ Ritengo che ogni riflessione sul tema della giustizia che abbia di mira qualsiasi forma di una sua applicazione pratica, non possa assolutamente prescindere da codeste due affermazioni.

In conclusione, pretendere di attuare principi di giustizia attraverso la via politica e istituzionalistica si risolve nel ridurre la giustizia a un pretesto politico.

⁸ Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, V, 299.

5. *La soluzione giuridica*

La giustizia in termini giuridici è sempre soltanto una soluzione pratica surrogatoria. Ponendo la questione della realizzazione pratica di principî di giustizia (per le ragioni esposte preferisco dire «principî di» che non giustizia), sono dell'opinione che la via più efficace sia stata segnata dalla tradizione del diritto romano.

È alquanto penoso osservare come in sede di dibattito sugli assetti etico-politico-istituzionalistici la fonte storica e ispirativa romanistica sia pressoché trascurata proprio da coloro che appartengono a quei paesi che, per ascendenze storiche e per formazione intellettuale, dovrebbero esserne i più diretti eredi. Anzi, giuristi, pubblicisti, giornalisti, moralisti, politici, opinionisti, filosofi e politologi in tema di attuazione di principî di giustizia in ambito nazionale e internazionale e, per chi ci crede, di sue regole, perfino quando sono sedotti dai conformismi della cultura angloamericana, trascurano quasi completamente un particolare aspetto di quest'ultima: la impostazione giurisdizionale anglosassone ha precise radici nella tradizione del diritto comune (*common law* non è solo una traduzione letterale, ma anche una diretta eredità dello *ius commune*), che costituisce sostanzialmente una continuità delle consuetudini giuridiche di stampo romanistico. Succede anche di peggio: sono molti a preferire l'assoggettamento all'egemonia delle mode culturali d'oltreatlantico, rimuginandone e ricucinandone dottrine della giustizia, fondate sulle cosiddette scelte razionali, sulle opzioni individualistiche, sui convenzionalismi – tutte espressioni di tardi scolasticismi delle teorie giusnaturalistiche moderne – e a sentenziare poi sulla necessità di imporre imperativamente principî di legalità, contestando le usanze giudiziali di quelle stesse aree culturali, usanze che più da vicino ricordano l'ispirazione romanistica. In pratica, anziché attingere all'esperienza della tradizione giuridica del diritto romano e a studiarne i caratteri fondamentali, la cui impostazione di base profila soluzioni pratico-giuridiche di carattere anche universalistico, si preferisce rimanere irretiti negli ideologismi politico-istituzionali e progettare costituzioni omologanti, stendere carte ed elenchi di diritti, escogitare mezzi internazionali di coazione. Ciò, del resto, rientra nella mentalità e nei processi della burocratizzazione procedurale di cui si è detto nel paragrafo precedente.

Per semplificare un complesso di situazioni e di aspetti che richiederebbero molto argomentare, ridurrò il problema nei termini che seguono. L'applicazione concreta di principî di giustizia non può trovare altra strada che quella della giuridicità. Ma dobbiamo considerarla, ripeto, sotto l'aspetto di un vero e proprio surrogato della giustizia.

In teoria tutti distinguono diritto da legge, ma in pratica più ci si richiama a prospettive di eredità illuministica più ce se ne dimentica, per finire col risolvere, secondo un pregiudizio di astratto positivismo, il diritto nella legge. La legge, una volta che non si crede più in principî immutabili divini o naturali, è solo un insieme di norme autoritativamente poste da chi è rite-

nuto o da chi si ritiene investito di poteri per legiferare; ha quindi carattere squisitamente politico; il che significa sempre assumere posizioni di parte. Il diritto, invece, è il depositario della regola giusta, indipendentemente da qualsiasi autorità costituita. Compendio sinteticamente questa distinzione, ricordando ancora una volta un pensiero di Leibniz, che riprende il tema del rapporto tra giustizia e potere: la legge può essere anche ingiusta, il diritto deve sempre essere giusto.⁹ Il primato assoluto della legge è nella nostra civiltà un apporto illuministico e, più in particolare, della rivoluzione francese. Tale concetto di legge e suoi derivati hanno poco o nulla a che fare col concetto di *lex* praticato dalla tradizione medievale, che la considerava in ultima analisi ancorata ad un ordine superiore teocentrico, e forse ancor meno con quello di *lex* romana. Altrettanto dicasi del concetto di legge naturale riscontrabile nell'antichità, che era anch'esso ancorato a un ordine superiore riscontrabile in principî cosmico-naturalistici. Il concetto di legge ereditato dall'illuminismo, nella sua pretesa di concepire in sostanziale continuità la ragione, la morale e il diritto e la politica, occulta la sua carenza di legittimazione.

In breve, quanto intendo qui sottolineare è che stabilire il primato della legge e della legalità, una volta che non le si fondi più né su Dio né sulla natura, è una scelta esclusivamente ideologico-politica, che attenua, ma non sopprime, la sua arbitrarietà e gli interessi dei più forti con argomenti etico-razionalistici. Quanto asserisco, esposto così sbrigativamente, sembrerà su per giù abbozzato e piuttosto apodittico, ma ne troviamo certamente indiretta conferma prendendo in considerazione il modello romano.

Spesso non si rileva a sufficienza la profonda differenza che intercorre tra la struttura istituzionale generale dell'antica Roma e quella della *polis* greca. La *polis* greca vanta e, per così dire, mitizza i suoi legislatori, considerandoli veri e propri fondatori dell'*ethos* della città; si pensi a un Solone o a un Licurgo. La città greca si fonda su un suo *nomos*, parola che noi in maniera non pienamente soddisfacente traduciamo col termine di legge. Il *nomos*, e soprattutto l'idea della particolare *sophia* in esso contenuta (da qui l'amore del coltivarla, cioè la filo-sofia) esprime la città e i suoi costumi, contrapponendosi alla pura natura, alla *physis*, e alla sovrumana e incontrollabile forza che si cela in essa e che si manifesta come mero *kratos* numinoso, il potere inesorabile degli dèi. Il *nomos* protegge, guida, conserva, alimenta i costumi, è il vero sovrano della città e ne tiene unito e compatto il corpo; chi ne esce viene fagocitato dalle forze e dai fati indomabili della natura e degli dèi. Il *nomos*, la legge, la sua sapienza (*sophia*) devono governare la città e le sue istituzioni.

Diversamente per Roma. Nessuna *sophia*, nessuna *sapientia* si sostanzia nella civiltà dell'urbe a dar fondamento alla città. Il suo mitico fondatore non è affatto un saggio, non è dotato di *sapientia* alcuna, cui attingere norme

⁹ Cfr. G. LEIBNIZ, *Rechtsphilosophische aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, a cura di G. MOLLAT, Leipzig 1885, riediti in *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Kassel 1887, p. 51.

depositarie del giusto; è dotato solo della forza e della protezione degli dèi. Il leggendario Romolo non è un legislatore; è l'autore di un gesto violento, l'uccisione del fratello, mediante il quale stabilisce non soltanto il suo potere, ma anche quello della città. Fuori dalla leggenda ed entrando nella storia, Roma, considerata la patria del diritto, non ha mai posto la supremazia della legge o di una giustizia preordinata, poiché né le arcaiche XII Tavole, né la cosiddetta legislazione di Numa Pompilio, regolante in specie talune celebrazioni religiose, sono tali da giustificare un simile principio. La *lex* è un provvedimento eccezionale. Le *leges* romane si possono contare, per così dire, sulle dita di una mano. Erano interventi imperativi straordinari su materia speciale, con spiccata funzione di controllo sociale e, diremmo noi, meramente politico-istituzionale. Quando, in fasi più avanzate e su diretto influsso greco, verrà acquisito dalla cultura romana il concetto di *lex naturae*, questo conserverà i suoi caratteri di principio filosofico e morale e fungerà da correttivo e non già da fonte gerarchica di deduzione di norme.

Quello che concepiamo come il giusto in senso materiale o concreto non era affatto per i romani l'applicazione di una legge, non era depositato in alcun dispositivo normativo: esso era affidato allo *ius*. Lo *ius* emerge e si arricchisce in virtù della straordinaria inclinazione dimostrata dalla cultura romana a comprendere che le situazioni di conflitto possono trovare soluzioni pacifiche abbastanza ragionevoli da non compromettere più del minimo necessario gli interessi contrastanti. Lo *ius* nasce e si forma sulla pratica giudiziale, interviene su casi concreti e su situazioni che man mano le circostanze di vita gli sottopongono, accumulandone le esperienze. Se vi cercassimo la giustizia sarebbe sempre quella sul caso concreto; l'idea superiore e normativa di giustizia non vi ha posto. Lo stesso termine latino *iustitia* significa porre, istituire lo *ius*, concetto che altresì nella sua denotazione etimologica precede e non segue quello di *iustitia*. Nello *ius* si riconoscono solo dei caratteri qualificativi, compendiate dai noti *praecepta*: *honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*. La norma generale e astratta, dunque, da rispettare e applicare o da dedurre da un ordine superiore, non qualifica affatto la giuridicità dei grandi maestri del diritto.

La concretezza e l'adeguazione alla situazione circostanziata con le sue peculiarità, che sono proprie dello spirito dello *ius* e che trovano conferma nella concezione della legge come intervento straordinario su caso specifico, si muovono nella consapevolezza della impossibilità, della aleatorietà, dell'ingenuità o dell'arroganza del pensare all'esistenza predeterminata del giusto e dell'ingiusto. Dimensioni di assolutezza come giustizia e verità in senso superiore sono profondamente estranee alla mentalità giuridica romana: la sua giustizia si risolve nello *ius dicere*, ossia la *iurisdictio*. Il suo *ius* è, secondo la famosa definizione di Celso riportata nel Digesto giustiniano, *ars boni et aequi*.¹⁰ Non si tratta del *bonum* in sé o dell'*aequum* in sé, ma appunto di un *ars*, che comporta la ricerca non del bene e dell'equo in universale, ma del

¹⁰ Dig., I, 1,1.

bene o del buono e dell'equo nella situazione data, individuando i criteri di un giusto equilibrio degli interessi in gioco nella situazione data. Qui non c'è spazio per principî metafisici e per ontologie, per i «dover essere» e quindi nemmeno per astrazioni normative. Immagini superiori di giustizia o di verità sono ricezioni tarde, sopraggiunte soprattutto per assimilazione della cultura greca e influsso dello stoicismo, ma concepite solo nella loro portata filosofica e di educazione o edificazione individuale. In proposito si ricordi la sorpresa di Ponzio Pilato nell'udire la parola «verità» pronunciata da Gesù come documenta il Vangelo.¹¹ La determinazione del *bonum* e dell'*aequum* nel caso concreto è certamente esposta a valutazioni oscillanti e condizionata da interpretazioni soggettive e plurivoche (del resto non vi è norma che non debba essere interpretata), ma si legittima col rispetto del *mos*, ossia dei valori e della tradizione consolidati nella comunità. La legge, si diceva, rimane un provvedimento politico eccezionale.

Non si può ignorare che il sistema romano ha posto le basi non soltanto di quello che per noi diverrà il diritto privato, ma anche di una visione universalistica o, per meglio precisare, pluralistica e universalistica insieme. L'universalismo giuridico romano insegna la possibile compatibilità con le consuetudini e con le particolarità, e altresì con le diversità di fede, giacché nulla osta a che intervengano, nel rispetto delle finalità equilibratrici e armonizzatrici dello *ius*, ispirazioni a principî di coscienza religiosa.

Ecco, in breve, quanto mi pare opportuno sostenere. Voler attuare principî di giustizia nel mondo deve prescindere dalla pretesa di identificare quale o che cosa sia giustizia e come la si possa realizzare. Le sue visioni più alte: Platone l'aveva posta nell'iperuranio; Aristotele in un ordine razionale e reale fondato sulla continuità della natura; la romanità l'aveva relegata tra i concetti astratti privi di effettiva portata pubblica e sostituita con lo *ius* ispirato al *mos*; le culture giudaica e cristiana, ma altresì quella islamica, quindi le tre classiche esponenti della continuità monoteistica nel mondo moderno, in Dio, che è il solo giusto. Tutta la nostra civiltà si muove tra questi poli teoreticamente referenziali. Ma l'atteggiamento più diffuso cade abitualmente in una contraddizione: scarta completamente la posizione teologica, perché quando proclama ciò che ritiene giustizia, come per esempio i diritti umani, non accetta di ragionare in termini di fede o di trascendenza; scarta nel medesimo tempo la posizione platonica con la sua immagine di una giustizia d'ordine superiore, perché la ritiene un'opzione dogmatica ed elitaria; propendendo per un'idea di giustizia che sia alla portata di tutti si avvicina certamente, anche se forse inconsapevolmente, al modello aristotelico, ma non ne può accettare i fondamenti naturalistici, perché li giudica superati dalla scienza moderna; non prende in considerazione, o in maniera molto marginale, la posizione romanistica, forse per pregiudizio e quasi certamente per il predominio di interessi politici e ideologici sopra quelli della convivenza mutevolmente ordinata.

¹¹ Cfr. Giovanni, 18,38.

Il punto cruciale è allora il seguente. La scelta dominante in tema di giustizia non si rifà a Dio, che essa considera soltanto come un problema psicologico dei credenti e una fonte di pregiudizi antiumana e arbitraria, né si rifà alla natura come *physis* cosmica o metafisica, perché urta contro le sue convinzioni scientifiche, né intende muoversi in un ordine ideale, che ritiene dogmatico e arbitrario e selettivo. Con ciò non ha altra alternativa fondante, che quella di affidarsi da una parte ai conflitti ideologici, alle astrattezze e alle convenzionalità, che finiscono per far ricadere la società sempre più sotto l'implacabile legge del più forte, oppure, dall'altra parte, a orientarsi sulla concezione pratica e surrogatoria tramandata dalla tradizione romana. Come si è detto l'impegno prevalente sembra tutto rivolto, inopportuno, verso la prima soluzione.

Non so fino a che punto le scelte derivanti dagli orientamenti che paiono prevalere siano consapevoli di rifarsi a un modello greco di giustizia, trasferendolo dal particolarismo della *polis* antica a quello di una nuova *polis* universale. La tendenza, infatti, è di pensare ad un'umanità globalmente intesa, organizzata secondo alcune regole fondamentali universalmente istituzionalizzate, di concepire l'universalità in dimensioni monoetiche e uniformanti. Questa tendenza concepisce gli ordini sociali a partire da un astratto dover essere e non può prescindere, perciò, dall'ispirarsi ad una *sophia* e ad un *nomos*, che però non essendo creduti né come teogeniti né come fisiogeniti finiscono per essere infondati o arbitrariamente universalizzati, ancorché razionalmente costruiti, e in ogni caso ideologicamente connotati.

Si trascura invece – e lo credo atteggiamento fuorviante – il modello romano, che a sua volta, come abbiamo sottolineato, è nel contempo universalistico, capace di una visione imperiale (che non ha nulla a che fare col cosiddetto imperialismo), cioè *super partes* e basata sui principî dello *ius*, e al tempo stesso particolaristico, perché rivolto alla concretezza dei casi e a quel che si stabilisce sulla circostanza e non già per astratto o preconstituito dover essere. Si consideri anche che nel suo porre la priorità logica dello *ius* sulla *iustitia* non si opera nessuna preclusione alle convinzioni interiori, personali o comuni, siano esse di impronta fideistica o razionalistica. Il superamento di ogni vincolo ideologico, conseguenza della rinuncia a precostruzioni di un dover essere codificabile, e la sostanziale apoliticità che si riscontrano nel modello romano possono spiegare perché questo venga disatteso da coloro che, come si suol dire, «fanno politica» o che ai «politici» conformano il loro modo di pensare. Sorprende, però, che perfino chi professa una fede cristiana, e lo dichiara anche, piuttosto che approfondire questa concezione – che più delle altre è compatibile con la sua fede – preferisce spesso in tema di giustizia appellarsi a dottrine convenzionalistiche o opzionistiche oppure attenersi a mode culturali, come quelle che si rifanno, per esempio, ad un John Rawls, il cui pensiero, oltre a rimanere sostanzialmente nell'alone del vecchio contrattualismo giusnaturalistico moderno senza aggiungervi gran che di nuovo, si costruisce su presupposti necessariamente estranei ad ogni

fondamento teologico. In altre parole, anche un credente, che come tale dovrebbe essere convinto che la giustizia sia solo di Dio, può condividere i fondamenti della giustizia romana affidati allo *ius*, senza venir meno a quelli della sua fede; di contro cadrebbe in contraddizione pensando alla giustizia in termini neocontrattualistici, convenzionalistici, razional-opzionistici o rawlsiani, tutte dottrine attualmente in gran voga che prescindono *a priori* dalla ricerca di fondamenti nella trascendenza o in verità rivelate. Cito quello religioso, per non dire teologico, come caso limite per una posizione fideistica cristiana; va da sé che si dà piena compatibilità dei principî romanistici con qualsiasi posizione di natura relativistica ivi comprese quelle agnostiche.

È da aggiungere una sola osservazione. Ispirarsi al modello romanistico significa evidentemente sottolineare il predominio del ruolo giurisdizionale su quello legale. Una delle principali critiche dei legalisti ai giurisdizionalisti è che l'attenuazione della funzione legislativa comporta il venir meno di criteri uniformi di giudizio sui medesimi casi. C'è da chiedersi, tuttavia, se l'uniformità di giudizio debba essere presa sempre e ovunque come un dogma. Certamente essa favorisce le certezze sul tipo di trattamento giuridico che ci si può aspettare nelle singole circostanze, ma d'altra parte l'universalità delle regole autoritativamente poste predetermina omogeneizzazioni e livellamenti a scapito delle peculiarità dei soggetti, dei costumi, degli ambienti e delle ricorrenti differenze tradizionali nell'interpretazione dei medesimi fenomeni o delle medesime finalità. In altri termini siamo di fronte a due differenti nozioni di universalità. L'opzione legalistica identifica l'universalità con l'uniformità; l'opzione giurisdizionalistica è invece compatibile col pluralismo. La prima avanza pretese di monopolio del giusto e dell'ingiusto, e vi adatta il fatto; la seconda, di contro, li ricerca nella specificità attraverso il fatto.