

Davide Artico

(Uniwersytet Wrocławski)

ESEMPI DEL CONCETTO DI GIUSTIZIA NELLA LETTERATURA ITALIANA

ABSTRACT

From its very beginning, Italian literature has presented a conceptual opposition between justice in the light of positive law and justice as an ethical category for the evaluation of human actions. This conceptual opposition is sometimes not translated into a semantic opposition. In a few excerpts from chosen literary works, different approaches to said conceptual opposition may be found. According to Dante, morally understood justice is necessarily bound to the justice of the law. Ancient Romans had a right to rule the judiciary in the whole known world because of their alleged ethical superiority. On the other hand, the indifferent suffered in Hell though they had “lived without en infamy.” They had committed no sins, and they had not been properly damned, still they deserved no praise either, because they had not actively supported justice. According to Parini, the law ought to be informed by moral justice, and yet that is not always the case in Austria-dominated Milan. In Calvino’s opinion, criminal law cannot be just, as it is a result of a mere division of chores in a society of thieves. Alba de Céspedes’ fictional characters either express their disapproval of moral injustice meant as cheating on one’s next of kin, or they show a deeply pessimistic lack of conviction that criminal law might ever be just from an ethical point of view. Calamandrei does not judge whether the law is morally just or not, but he introduces the question of whether the spirit of the law is shared by the people or felt as imposed from above. As for Gramsci, he is convinced that magistrates should strictly observe the letter of the law without morally evaluating the cases they are entrusted with, as favoring one axiology at the cost of others may jeopardize social cohesion. The issue of co-existence of different concepts of moral justice, at times in contrast with one another, also appears in Italian migrant literature.

KEY WORDS: Justice, positive law, ethics, Dante Alighieri, Italian migrant literature.

Obiettivi della ricerca

Scopo del presente articolo è presentare alcuni esempi particolarmente significativi di come sia stato esposto il concetto di giustizia nella letteratura italiana. A tal fine verrà utilizzato un approccio olistico che eviti le insidie ermeneutiche intrinseche al riduzionismo, così come esposto eloquentemente nel classico di Willard Van Orman Quine sui due dogmi dell'empirismo¹. Il termine "riduzionismo" va qui pertanto inteso quale atteggiamento indagatore per cui sarebbe sufficiente conoscere il significato delle singole unità semantiche fondamentali per capire il significato di un testo nel suo complesso. Antitetico al riduzionismo è invece l'olismo, che parte dalla constatazione che l'intero è maggiore, o comunque diverso, dalla somma delle sue parti, per cui non è possibile dedurre esaustivamente le sue proprietà basandosi soltanto sulle proprietà di singole sue componenti. Nel caso di specie ciò comporta che non sarà sufficiente operare sui riscontri del termine "giustizia" e dei suoi correlati morfologici e lessicali, ad esempio "equità", soltanto all'interno di passi specifici. Occorrerà bensì ricostruire le reti di relazioni intercorrenti fra di essi e il complesso dell'opera di un dato autore.

Ampliando anzi l'indagine all'intertesto, si ritiene addirittura opportuno prendere in esame opere che trattino di concetti correlati a quello di giustizia. Essendo la formazione di quest'ultimo un procedimento massimamente ontologico, teso cioè a stabilire la relazione fra il soggetto valutante (individuo) e un'oggettivamente indistinta realtà circostante, d'importanza fondamentale risulta essere anche l'esame delle reazioni fattive dell'individuo medesimo a quanto egli percepisca quale fenomeno iniquo. Emerge dunque anche, fra gli altri, il concetto di indifferenza rispetto all'ingiustizia. Concetto questo che, come si tenterà di dimostrare, ha trovato espressioni importanti nella letteratura italiana fin dai suoi albori e ben dentro il Novecento, non soltanto nelle *belles lettres*, ma anche in opere che, senza narrare le vicende di personaggi d'invenzione, presentano invece una "storia senza nomi propri" in cui però non si fa ricorso alla *langue savante* delle discipline accademiche².

1 W.V.O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, "Philosophical Review" 1951, 60, pp. 20–43. Per la prima versione italiana si dovette purtroppo attendere ben 15 anni. Fu pubblicata in: *idem*, *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966, pp. 20–44. L'ultima versione polacca si trova in: *idem*, *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, traduzione e introduzione di Barbara Stanosz, Aletheia, Varsavia 2000, pp. 49–77.

2 La locuzione *histoire sans noms propres* è tratta da: Pierre Bordieu, *Homo academicus*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1984, p. 12.

Un'ultima considerazione metodologica riguarda l'espressione stessa "letteratura italiana". Ci sono vari approcci possibili alla definizione. Si escluderà qui quello nazionalista, per cui sarebbe "italiano" tutto quanto sia riconducibile a una "nazione italiana" intesa in senso etnico. Si preferisce invece una definizione maggiormente oggettiva per cui è italiana qualsiasi opera *sensu lato* letteraria composta in lingua italiana, senza alcun riguardo ai tratti somatici dell'autore od alla sua cultura d'appartenenza³. S'impone però, a questo punto, una definizione più precisa di che cosa s'intenda per "lingua italiana". Sulla scorta delle grammatiche diacroniche si può definire l'italiano come la "varietà di un sistema linguistico adottato da una comunità"⁴. Fu cioè il volgare fiorentino della seconda metà del XIII e degli inizi del XIV secolo che, divenuto lingua d'arte, fu in seguito adottato dalle persone colte e dai centri di potere della Penisola, imponendosi infine sugli altri volgari e divenendo il contrassegno di una comunità più ampia di quella d'origine⁵. Si considererà dunque italiana quella lingua che, per scelte lessicali e stilistiche, può essere ricondotta in linea ininterrotta alle opere di Dante Alighieri, Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio⁶. Conseguenza ne sia che verrà considerato "letteratura italiana", come si accennava, l'insieme delle opere composte in lingua italiana a partire dalla triade toscana di cui sopra, fatto salvo ovviamente il carattere esemplificatorio del presente studio, che non ha assolutamente pretese di esauritività e che non vuole costituire che uno spunto per riflessioni ulteriori.

Giuseppe Parini

Giuseppe Parino (poi Parini, 1729–1799) nacque nell'attuale provincia di Lecco, salvo trasferirsi in giovanissima età da una prozia a Milano e quivi

3 L'assoluta mancanza di biunivocità fra isoglosse ed aree culturali era già stata evidenziata addirittura 90 anni fa da Edward Sapir, *Language: An Introduction to the Study of Speech*, Harcourt, Brace and company, New York 1921, specialmente cap. 10; versione italiana: *idem, Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, Einaudi, Torino 1969; ultima versione polacca: *idem, Język. Wprowadzenie do badań nad mową*, trad. di Magdalena Buchta, Universitas, Cracovia 2010.

4 Maurizio Dardano, Pietro Trifone, *Grammatica italiana*, III edizione, Zanichelli, Bologna 1995, p. 43.

5 Cfr. *ivi*, pp. 44–45.

6 Cfr. *ivi*, pp. 74–75.

trascorrere quindi il resto della vita. Ordinato sacerdote cattolico nel 1754, condusse un'esistenza economicamente non fiorente: oltre alla piccola rendita immobiliare ereditata dalla prozia (per entrare in possesso della quale, fra l'altro, dovette ricorrere a una lite giudiziaria con il curatore testamentario) contribuirono al suo mantenimento il mecenatismo prima del duca Gabrio Serbelloni, che lo assunse quale precettore del figlio, poi del conte Giuseppe Maria Imbonati, che gli offrì un posto analogo nel 1762, affinché contribuisse all'educazione del figlio Carlo, futuro patrigno di Alessandro Manzoni. Nel 1769 Parini sarebbe poi entrato a lavorare nella scuola pubblica, anche grazie alla simpatia per lui nutrita dal governatore austriaco, il conte Karl von Firmian, di famiglia originaria dell'Alto Adige⁷.

Questi aspetti della biografia pariniana sembrano gettare una luce almeno parziale sull'assiologia professata dal poeta lombardo. Da un lato la conoscenza diretta degli ambienti aristocratici milanesi lo condusse a nutrire una certa insofferenza verso il loro parassitismo economico e il conformismo intellettuale che li contraddistingueva. D'altro canto il rapporto di fiducia con un illuminista come l'Imbonati gli consentì di aprirsi all'impegno sociale tipico di questa corrente di pensiero in Lombardia. Infine la prossimità in senso lato clientelare con i governanti austriaci gl'impedì di aderire al giacobinismo, giunto in Lombardia già nel 1796, per mantenere invece una posizione legalista di sostegno, sia pur critico, dell'autorità asburgica.

Coerente con il pensiero penalista degli illuministi, e in special modo con quello del Marchese di Beccaria, autore del celeberrimo trattato *Dei delitti e delle pene*, Parini fra il 1765 e il 1766 compose l'ode *Il bisogno*. Dedicata all'allora pretore di Locarno, Pierantonio Wirtz de Rudenz, definito dall'autore stesso «uom saggio e giusto»⁸, l'ode si mantiene in una convenzione arcadica, presentando la figura della dea Temide come dispensatrice (naturalmente «armata», secondo l'iconografia tradizionale) della «pubblica vendetta». La scelta dei termini è evidentemente connotativa. Non di giustizia si parla in relazione alla punizione dei colpevoli di piccoli delitti, mossi soprattutto dal bisogno, bensì di vendetta; mentre la stessa figura mitologica di Temide assume i contorni vessatori

7 Cfr. Krzysztof Żaboklicki, *Giuseppe Parini* [in:] *Historia literatury włoskiej*, a cura di Piotr Salwa, Semper, Varsavia 1998, vol. 2, pp. 60–66.

8 Questa e tutte le citazioni seguenti [in:] Giuseppe Parini, *Le Odi*, a cura di Dante Isella, Ricciardi, Milano 1975.

di chi «tien giudizi funesti su la turba affannata». La conclusione del componimento, come si accennava, è coerente con il principio base del Beccaria, e cioè che «senza le pene il fallo si previene».

Per un concetto più ampio di giustizia, intesa in senso etico e non strettamente giurisprudenziale, è interessante cogliere quanto Parini scrisse in un'ode di poco posteriore, *La caduta* del 1775. Prendendo lo spunto da un banale incidente, appunto una caduta subita sulle strade fangose e trafficate di Milano, il componimento presenta il dialogo fra il poeta e un suo casuale soccorritore. Aiutàtolo a rialzarsi, il buon uomo lo invita a darsi, letteralmente, all'arrampicata sociale, chiedendo senza ritegno sostegno economico alle famiglie nobili e piegando a tal fine la sua abilità versificatoria al sollazzo dei potenti. La risposta del poeta è lapidaria: «Umano sei, non giusto». Detta altrimenti, la gratitudine per il gesto disinteressato di solidarietà, cioè il definire umano il soccorritore, non impedisce all'Io narrante di considerarlo anche *ingiusto*, proprio perché gli suggerisce di mercificare il suo intelletto, vendendolo ai potenti.

Interessanti sono, incidentalmente parlando, i riferimenti danteschi che si possono trovare nell'ode. Innanzitutto il vocativo «sdegnosa animal!», con cui il soccorritore si rivolge all'Io narrante. Si tratta di un'evidente riferimento alla figura di Sordello da Goito, che Dante chiama «(...) *anima lombarda*, come ti stavi altera e *disdegnosa* e nel mover de li occhi onesta e tarda!»⁹ In secondo luogo l'invito ad "arrampicarsi" è inserito in un sintagma che comprende anche l'espressione «erte scale». È questo, a sua volta, un riferimento all'episodio dell'avo Cacciaguida, che così ammonisce Dante: «Tu proverai sì come sa di sale lo pane altrui, e come è duro calle lo scendere e 'l salir per l'altrui scale»¹⁰. Vedremo di seguito quale concetto derivato di giustizia si possa riscontrare nella *Commedia*. Intanto può essere interessante notare come, nello stesso canto in cui compare Sordello, nel brano tradizionalmente noto quale "apostrofe all'Italia", l'Alighieri si rivolga proprio all'Italia con una domanda retorica: «Che val perché ti raccontasse il freno Iustiniano, se la sella è vòta?»¹¹ Il senso è facilmente intuibile: a nulla servono persino le leggi migliori, delle quali è qui antonomasia il *Corpus iuris civilis* dell'imperatore Giustiniano, se non c'è un'au-

9 *La Commedia di Dante Alighieri. Purgatorio*, a cura di Simone Marchesi, Olschki, Firenze 2011, VI: 61–63.

10 *Ibidem*, XVII: 58–60.

11 *Ibidem*, VI: 88–89.

torità intitolata a farle applicare con efficienza e, dunque, a garantire una giustizia conclamata che vada al di là del rispetto della sola lettera delle leggi medesime.

Tornando a Parini, l'ultimo riferimento alla giustizia si riscontra proprio nell'ultimo suo componimento, il sonetto *Predâro i Filistei l'Arca di Dio* del 1799, in cui il poeta saluta la cacciata delle truppe napoleoniche da Milano, ammonendo però le autorità austriache nell'ultima terzina: «Ma splendan la giustizia e il retto esempio / Tal che Israèl non torni a novo pianto, / A novella rapina, e a novo scempio». La giustificazione dell'esercizio dell'autorità da parte del potere costituito dipende, insomma, dal suo saper porsi come esempio di equità.

Riassumendo, il concetto di giustizia in Parini è innanzitutto morale. Ingiusto è, ad esempio, chi suggerisca il servilismo verso i potenti, ed anche i potenti medesimi che non sappiano, essi per primi, comportarsi in maniera equa ed eticamente retta. Per ciò che concerne invece la giustizia intesa quale diritto positivo, il poeta abbraccia per intero le tesi di Beccaria sull'inutilità di pene draconiane e crudeli per prevenire che vengano commessi delitti contro la proprietà da parte dei meno abbienti.

Italo Calvino

È difficile rendere conto in maniera esauriente di che cosa rappresenti la giustizia per Italo Calvino (1923–1985), uno dei più noti scrittori italiani contemporanei che, paradossalmente, non nacque in Italia ma a Cuba. A titolo di esempio si può citare la novella *La pecora nera*, che narra di un paese immaginario in cui tutti erano ladri. Non vi esisteva il commercio, tuttavia il sistema godeva di un suo equilibrio grazie ai furti reciproci. Di notte tutti quanti si recavano a rubare da qualcun altro, lasciando così incustodite le proprie abitazioni, sicché essi stessi divenivano vittime dei “colpi” di altri ladri.

Il sistema entrò in crisi nel momento in cui, nel paese, apparve una persona onesta, che non rubava agli altri. Rimanendo a casa sua di notte, costui provocò una crisi perché, in tal modo, c'era sempre una famiglia che, non potendolo derubare, restava a mani vuote. Per spirito caritatevole l'onesto decise pertanto di uscire di notte per recarsi presso un ponte. In tal modo la sua casa poteva essere svaligiata, anche se lui personalmente continuava a non voler rubare.

Ben presto l'onesto s'impoverì a causa dei furti, mentre altri si arricchirono, rubando a lui senza essere a loro volta derubati. Questi nuovi ricchi, impigritisi, cominciarono anch'essi a recarsi di notte al ponte con l'onesto invece di continuare a rubare. Temendo però che la loro inattività delinquenziale, unita ai furti d'altri a loro danno, facesse loro perdere la posizione privilegiata precedentemente acquisita, i ricchi cominciarono a pagare i poveri perché questi ultimi rubassero per conto loro e difendessero i loro averi. Nacquero così i contratti di diritto civile e, in seguito, anche una specie particolare di diritto penale, con tanto di polizia e prigionieri. Il commento dell'Io narrante è lapidario: «(...) non si parlava più di rubare o di essere derubati, ma solo di ricchi e di poveri; eppure erano tutti ladri. Di onesto c'era stato solo quel tale, ed era morto subito, di fame»¹².

È abbastanza evidente il messaggio sociologico celato dietro il procedimento narrativo: il diritto penale, rappresentato appunto dalla polizia e dal sistema carcerario, non è che la formalizzazione di un'ingiustizia sociale che aveva portato alcuni ad arricchirsi ed altri a impoverirsi, benché tutti in realtà fossero ladri. Detta altrimenti: la giustizia, intesa come sistema di norme positive comprendente pene per chi a tali norme non si adegua, è profondamente iniqua, poiché non fa che privilegiare alcuni ladri a discapito di altri. Si confronti questo suggerimento narrativo con le posizioni di Parini rispetto al diritto penale della sua epoca e circa la necessità che l'autorità costituita legittimi *moralmente* il suo farsi dispensatrice di giustizia.

Alba de Céspedes

Speculare a Calvino almeno nella sua biografia, Alba Carla Laurita de Céspedes y Bertini (1911–1997) nacque a Roma dal cubano Carlos Manuel de Céspedes de Quesada, futuro presidente (1933) della repubblica caraibica. Perfettamente bilingue, poiché di madre romana, Alba produsse principalmente in lingua italiana¹³. A legarla a Calvino fu an-

¹² I. Calvino, *La pecora nera* [in:] *idem, Prima che tu dica "Pronto"*, Mondadori, Milano 1995.

¹³ Vedasi la *Bibliografia*, a cura di Laura Di Nicola [in:] A. de Céspedes, *Romanzi*, Mondadori, Milano 2011, pp. 1713–1752.

che un rapporto di conoscenza personale che si tradusse pure in collaborazione su progetti d'interscambio culturale fra Italia e Cuba¹⁴.

Nel suo primo romanzo, pubblicato originariamente nel 1938 con il titolo di *Nessuno torna indietro*¹⁵, l'autrice inserisce, in un dialogo fra le due "mantenute" Xenia e Mary, un passo che sembra anticipare nella sostanza, se non nella lettera, la novella di Calvino su *La pecora nera*. Dice infatti il personaggio di Xenia: «(...) al mondo non ci sono onesti e disonesti. Ci sono poveri e ricchi; e i poveri è inutile che vadano a gridare sotto la Bastiglia. C'è una sola forza al mondo e sai qual è? il denaro. Con quello puoi comperarti anche l'onestà».

Da notarsi che il contesto in cui s'inserisce questa sentenza non è affatto didascalico. Al contrario: Xenia, oltre ad affermare l'inutilità delle rivolte moralizzatrici, simboleggiate dalle urla delle plebi "sotto la Bastiglia", in seguito non avrebbe nemmeno nascosto la sua insofferenza nei confronti della stessa Mary. Annullando telefonicamente un loro appuntamento, si sarebbe giustificata con se stessa: «Se no (...) quella ricomincia con i discorsi della giustizia».

L'atteggiamento della ragazza sembra precisarsi meglio durante il colloquio che ha con Dino, rinchiuso nel carcere milanese di San Vittore. «L'onestà è una gran soddisfazione, – cerca di autoconvincersi Xenia – sempre gli idealisti lo ripetono, ma gli idealisti non parlano mai di denaro, di come si fa per tirare avanti, per mangiare. E ci s'arrangia, allora. Un po' meno d'idealità, un po' più di denaro». È qui ripreso il tema de *La caduta* pariniana, ma con un'inversione assiologica. Il personaggio d'invenzione, che come la persona reale Parini aveva umili origini contadine (dal testo del romanzo veniamo a sapere che il padre di Xenia aveva smesso di fumare ed aveva addirittura ipotecato la vigna per risparmiare il denaro che permettesse a lei di studiare), è conscio che l'indigenza materiale può giungere a livelli tali da cancellare il senso di giustizia etica che imporrebbe di non svendere se stessi, il proprio ingegno o il proprio corpo, soltanto per il sollazzo dei potenti. Trova invece "giusto" non domandare altro denaro a suo padre per rimanere a studiare fino alla

¹⁴ Cfr. Marina Zancan, *Introduzione* [in:] A. de Céspedes, *Romanzi*, cit., pp. IX-LXI; ved. anche *Writing beyond fascism. Cultural resistance in the life and works of Alba de Céspedes*, a cura di Carole C. Gallucci ed Ellen Victoria Nerenberg, Fairleigh Dickinson University Press, Madison (NJ) 2000; Piera Carroli, *Esperienza e narrazione nella scrittura di Alba de Céspedes*, Longo, Ravenna 1993.

¹⁵ Per il testo completo ved. A. de Céspedes, *Romanzi*, cit., pp. 3–303.

sessione d'esami seguente, dopo che era stata respinta al primo tentativo di laurearsi. Abbandona gli studi, spiegando alle compagne: «Non posso rimanere neppure un giorno, è impossibile, è giusto: i miei hanno mangiato patate tutto l'anno per tenermi qui». Se però questa è una negazione dell'imperativo etico de *La caduta*, indirettamente il caso di Xenia (che, come s'è detto, avrebbe poi fatto la "mantenuta", cioè la prostituta d'alto bordo) ribadisce la correttezza del postulato che Parini riprende da Beccaria ne *Il bisogno*.

Il romanzo considerato è, in realtà, un'opera polifonica in cui Xenia non è che una delle voci, messa in contrasto strutturale ad esempio con quella di Silvia, che invece esprime una rigida morale nel valutare il caso del professor Guido Belluzzi. Questi, che svolge il ruolo di relatore della sua tesi di laurea, viene sistematicamente tradito dalla moglie Dora, circostanza di cui Silvia, frequentando la casa del docente, è perfettamente conscia e che ritiene, letteralmente, una «ingiustizia». La valutazione etica non riguarda i rapporti al di fuori del matrimonio, ma il fatto che Dora inganni il professore, fingendogli una devozione che invece non ha. «Dora poteva lasciarlo se voleva, – riflette Silvia – ma non tradirlo. Un uomo come Belluzzi non si tradisce». Da notare, incidentalmente parlando, lo spostamento semantico operato dall'autrice rispetto al verbo "tradire", che in questo contesto non indica l'aver relazioni con uomini diversi dal marito, ma è piuttosto sinonimo di "ingannare". Alla luce del diritto positivo dell'Italia fascista, che non prevedeva assolutamente il divorzio, l'abbandono del tetto coniugale era penalmente perseguibile in quanto tradimento. Per Silvia invece "tradire" non consiste nell'infrangere la norma giuridica, ma nell'abusare della fiducia altrui a prescindere dalla lettera della legge. Ne emerge un sistema di valori per cui la giustizia, intesa quale rispetto delle leggi vigenti, è concettualmente separata dalla giustizia intesa quale atteggiamento eticamente corretto nel relazionarsi ai propri pari. Vedremo sotto che l'origine di questa separazione concettuale può riscontrarsi già addirittura in Dante.

Giustizia e indifferenza: gli ignavi danteschi

La problematica della legittimazione morale dell'autorità costituita è un tema che attraversa la letteratura italiana fin dai suoi albori. La si riscontra già nel *Convivio* di Dante, in special modo laddove l'Alighie-

ri, nel IV capitolo del *Trattato Quarto*, espone le sue convinzioni circa la necessità di una monarchia universale che, imponendosi *super partes* ai governanti locali, soddisfi a una supposta «necessità de l'umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice»¹⁶. L'idea imperiale, che Dante vorrebbe far derivare dalla *Politica* di Aristotele, sarebbe poi stata ripresa dall'autore nel *De Monarchia*, trattato del quale però qui non si discuterà, in quanto redatto in latino¹⁷.

Ai fini del presente studio, il passo determinante del brano citato del *Convivio* è quello in cui Dante, appellandosi a una sorta di diritto divino, giustifica l'egemonia del popolo latino nell'esprimere gli imperatori durante l'età classica. Contestando l'ipotesi, evidentemente già diffusa al suo tempo, secondo cui «la romana potenza non per ragione né per decreto di convento universale fu acquistata, ma per forza, che a la ragione pare esser contraria», egli sostiene invece: «Però che, con ciò sia cosa che a quello ottenere non senza grandissima vertude venire si potesse, e a quello usare grandissima e umanissima benignitade si richiedesse, questo era quello popolo che a ciò più era disposto». Il diritto dei Romani ad esprimere gli imperatori, cioè le massime autorità costituite del diritto positivo dell'antichità, deriverebbe dunque secondo Dante dalle loro *virtù* e dalla loro *benignità*. Il merito dell'affermazione è ovviamente discutibile; i termini dell'argomentazione, invece, ribadiscono il principio visto sopra per cui l'autorità viene legittimata non in quanto tale, bensì in ragione delle sue qualità *morali*. La giustizia del diritto positivo, di cui l'imperatore era il massimo dispensatore, dev'essere necessariamente per Dante emanazione diretta di una giustizia superiore, di ordine etico.

Come si accennava in apertura, essendo quello di giustizia un concetto prettamente ontologico, esso risulta inseparabile dalla valutazione dei concreti comportamenti umani di fronte alla negazione della giustizia medesima. Nel caso specifico della *Commedia* dantesca, un esempio di stigmatizzazione di coloro che non sappiano assumere un atteggiamento

¹⁶ Per questa e le successive citazioni ved. D. Alighieri, *Le opere. Edizione nazionale*, a cura della Società Dantesca Italiana, vol. 3: *Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, Le Lettere, Firenze 2003; cfr. anche Andrea Mazzucchi, *Tra Convivio e Commedia. Sondaggi di filologia e critica dantesca*, Salerno Editrice, Roma 2004, in particolare pp. 147–175.

¹⁷ Cfr. P. Salwa, *Dante* [in:] *Historia literatury włoskiej*, cit., vol. 1, pp. 58–59.

giamento di sostegno attivo alla giustizia sono sicuramente gli ignavi. L'episodio relativo si colloca nel Canto III dell'*Inferno*, in quella sorta di anticamera che si estende dalla porta dell'inferno stesso fino al fiume Acheronte.

L'identificazione degli ignavi è assegnata a Virgilio. È lui che li definisce «l'anime triste di coloro che visser senza 'nfamia e senza lodo»¹⁸. Circa il loro destino, la guida di Dante specifica: «Caccianli i ciel per non esser men belli, né lo profondo inferno li riceve, ch'alcuna gloria i rei avrebber d'elli. (...) Fama di loro il mondo esser non lassa; misericordia e giustizia li sdegna: non ragioniam di lor, ma guarda e passa»¹⁹. Le due affermazioni sono collegate. La "misericordia" che sdegna gli ignavi è quella dei cieli che li cacciano, mentre la "giustizia" è quella dell'inferno vero e proprio. Si è qui di fronte a un'apparente contraddizione: da un lato il termine "giustizia" sembra essere sinonimo di punizione nell'inferno profondo, da cui però essi sono esclusi, non avendo passato l'Acheronte. Dall'altra tuttavia è stata la stessa giustizia divina a decretare che non abbiano accesso alla "misericordia", cioè al paradiso, il che è pure una punizione. Gli ignavi insomma sono puniti (dagli insetti e dai vermi che li tormentano, ma soprattutto dal non poter essere al cospetto di Dio) senza essere stati formalmente condannati per reati specifici. Ne deriva che l'assenza di quella statura morale che avrebbe permesso loro di essere lodati in vita li rende colpevoli pur in assenza di "infamia", cioè di formali giudizi di condanna. La moralità dunque, che nel *Convivio* era condizione necessaria e sufficiente perché i Romani potessero esprimere quel supremo amministratore della giustizia che era il *princeps*, nell'*Inferno* diventa anche il presupposto per evitare una punizione extragiudiziale. Si opera qui una delle prime separazioni concettuali fra diritto positivo e giustizia etica documentate nella letteratura italiana. È l'inizio della dicotomia che si era constatata sopra, sia nel "retto esempio" da cui Parini avrebbe fatto dipendere la legittimità del potere asburgico a Milano, sia in quell'essere "tutti ladri" che per Calvino toglieva invece legittimità etica a polizia e penitenziari, sia infine nel concetto di "tradimento" della moglie ai danni del marito così come lo esprime Silvia nel romanzo di Alba de Céspedes.

¹⁸ *La Commedia di Dante Alighieri. Inferno*, a cura di Simone Marchesi, Olschki, Firenze 2011, III: 35–36.

¹⁹ *Ibidem*, III: 40–42, 49–51.

Giustizia e indifferenza: Gramsci

Nell'unico numero del giornale "La città futura", uscito nel febbraio del 1917, Antonio Gramsci (1891–1937) pubblicò un testo intitolato semplicemente *Indifferenti*, che può essere considerato letterario in quanto si rifà apertamente alla tradizione dantesca testè esposta. Le parole fatte pronunciare a Virgilio sugli ignavi sembrano rinnovarsi nelle affermazioni gramsciane, in special modo in quella che segue: «Odio gli indifferenti anche per ciò che mi dà noia il loro piagnisteo di eterni innocenti. Domando conto ad ognuno di essi del come ha svolto il compito che la vita gli ha posto e gli pone quotidianamente, di ciò che ha fatto e specialmente di ciò che non ha fatto. E sento di poter essere inesorabile, di non dover sprecare la mia pietà, di non dover spartire con loro le mie lacrime»²⁰.

Rilevante è qui il sintagma "sprecare la mia pietà", che sinonimicamente si riallaccia alla "misericordia" che, nel testo dantesco, sdegna gli ignavi. Anche il domandare conto ad ognuno degli indifferenti "di ciò che non ha fatto" è figura retorica coerente con la mancanza di "lodo" di cui parla Virgilio. Mentre "il loro piagnisteo di eterni innocenti", così come la mancanza di una condanna all'inferno profondo per gli ignavi, non esenta gli indifferenti dal disprezzo dell'autore, ed anzi contribuisce a farlo sorgere e a renderlo poi "inesorabile".

Anche nell'opera di Gramsci parrebbe dunque che la giustizia morale costituisca una categoria non necessariamente organica al diritto positivo, ed anzi talvolta in opposizione ad esso. Esiste però una differenza sostanziale fra l'atteggiamento gramsciano e quello degli autori precedentemente esaminati. Se Dante fa dipendere direttamente l'esercizio dell'autorità, anche giudiziaria, dalla statura morale (collettiva, dei Romani in quanto popolo); se Parini, più modestamente, auspica soltanto che le autorità abbiano tale statura morale; se infine Calvino sarcasticamente nega che la posseggano; Gramsci in un altro testo del 1917 svolge addirittura un'apologia della separazione della carica del magistrato giudicante, che deve applicare il diritto positivo qualunque esso sia, dal ruolo di autorità morale, che è invece tenuta a stabilire che cosa sia giusto dal punto di vista etico. Il testo s'intitola, in maniera abbastanza provocatoria, *Elogio di Ponzio Pilato*²¹.

²⁰ A. Gramsci, *Odio gli indifferenti*, Chiarelettere, Milano 2011, p. 4.

²¹ *Ibidem*, pp. 48–49.

Affermando che «il cristianesimo ha infamato Ponzio Pilato», Gramsci sostiene che il dovere di un magistrato è semplicemente «giudicare se un cittadino ha violato la legge, se debba essere punito e sotto quale imputazione debba essere arrestato», senza emettere giudizi morali. Pur mantenendo la distinzione concettuale fra diritto positivo e giustizia eticamente intesa, Gramsci insomma postula esattamente il contrario degli altri autori qui analizzati, riecheggiando la locuzione latina *dura lex sed lex*. Lo fa in omaggio al principio per cui la *lex* trae la sua normatività dall'essere scritta, il che le consente di fungere da base pragmatica e condivisa per la convivenza civile; mentre i sistemi di valutazione etica sono propri di comunità umane distinte e talvolta in conflitto d'interessi fra loro all'interno di una stessa entità statale, per cui sarebbe arbitrario assegnare ad una sola di queste assiologie valore cogente *erga omnes*. Si tratta di un'autentica rivoluzione copernicana nell'ambito di una cultura che, come quella italiana, fino a circa un secolo fa aveva subito l'egemonia della morale giudaico-cristiana, senza concedere legittimità a sistemi etici alternativi.

Piero Calamandrei

Fiorentino di nascita, Piero Calamandrei (1889–1956) sarebbe tornato nella sua città soltanto all'età di 35 anni, quando entrò alla nuova Facoltà di Giurisprudenza del locale ateneo per tenervi la cattedra di Procedura Civile fino alla morte. Liberale e repubblicano di convinzioni, nei primi tempi della dittatura fascista fu collaboratore di Giovanni Amendola, per diventare poi uno dei fondatori del Partito d'Azione, nelle fila del quale fu poi nominato all'Assemblea Costituente, partecipando ai lavori di stesura della Legge fondamentale della Repubblica²².

Oltreché giurista, Calamandrei fu anche prosatore, per cui lo si può a buon titolo considerare fra gli autori della letteratura italiana. Essendo quest'ultimo l'ambito del presente lavoro, si prescindereà qui dalla sua produzione scientifica. Sarà invece interessante esaminare l'aspetto *sensu lato* letterario che assunse una delle sue arringhe, quella pronunciata al Tribunale di Palermo il 30 marzo 1956, a pochi giorni dalla morte²³.

22 Ved. *Piero Calamandrei e la costruzione dello Stato democratico, 1944–1948*, a cura di Stefano Merlini, GLF editori Laterza, Roma 2007.

23 Per il testo integrale ved. "Il Ponte" 1956, XII(4), pp. 529–544.

Difendendo il pacifista Danilo Dolci, accusato di resistenza a pubblico ufficiale per aver organizzato una sorta di *gestio negotiorum*, portando un gruppo di disoccupati a compiere gratuitamente, in segno di protesta, lavori pubblici colpevolmente trascurati dall'amministrazione comunale di Partinico, Calamandrei ebbe a sostenere: «Ma questa è, appunto, la maledizione secolare che grava sull'Italia: il popolo non ha fiducia nelle leggi perché non è convinto che queste siano le sue leggi. Ha sempre sentito lo Stato come un nemico. Lo Stato rappresenta agli occhi della povera gente la dominazione. Può cambiare il signore che domina, ma la signoria resta: dello straniero, della nobiltà, dei grandi capitalisti, della burocrazia. Finora lo Stato non è mai apparso alla povera gente come lo Stato del popolo».

Si noti che, anche qui come in Gramsci, la questione della legittimità di chi fa rispettare il diritto positivo viene completamente slegata dal tema della statura morale dell'autorità stessa. Non della loro coerenza con un sistema di valori etici si tratta ma, proprio come in Gramsci, dell'efficacia delle leggi nel facilitare la convivenza civile. Indipendentemente dal fatto che le leggi siano o meno coerenti con l'assiologia giudaico-cristiana, esse sono buone se la maggioranza di chi deve rispettarle le sente come proprie; in caso contrario diventano una "maledizione secolare".

Shirin Ramzanali Fazel

L'argomentazione si è svolta sinora intorno a un'opposizione concettuale dicotomica fra diritto positivo e giustizia morale. Si è visto però come, con Gramsci, il concetto etico di giustizia venga messo in discussione; come cioè, secondo l'autore, il sistema di valori giudaico-cristiano non sia l'unico accettabile e dunque non sia ermeneuticamente corretto utilizzarlo per valutare i comportamenti di chi, come Pilato, era ispirato da un'assiologia differente.

Con l'espandersi della letteratura della migrazione, soprattutto a partire dall'ultimo decennio del XX secolo, la tematica dei sistemi di valori alternativi diventa addirittura centrale in questo ambito particolare del panorama letterario italiano. La letteratura della migrazione è, per sua natura, cioè per gli stessi procedimenti creativi in cui viene a formarsi, un arcipelago di difficile mappatura. Da un lato le difficoltà di accesso ai circuiti editoriali commerciali porta gli autori a scegliere forme al-

ternative di pubblicazione, ad esempio *blog* o riviste *on-line*²⁴. D'altro canto la stessa definizione di "letteratura della migrazione" ricomprende realtà fra loro assai diverse. Comune denominatore ne è la composizione di opere in lingua italiana da parte di autori nati al fuori del territorio della Repubblica. Quale sia però il loro retroterra culturale è domanda che non riceve risposta *a priori*. Produzioni di autori molto distanti dalla cultura maggioritaria della Penisola Italica, autori per cui fra l'altro l'italiano non è che una lingua straniera, pur conosciuta anche attivamente ad altissimi livelli, si mischiano nella definizione con opere di poeti e prosatori provenienti invece da altri Paesi europei, le cui lingue madri sono talvolta affini all'italiano (si pensi al rumeno) e le cui culture materiali non si discostano significativamente da quella italiana; infine fanno "letteratura della migrazione" anche eritrei e somali, cioè scrittori nati in ex colonie italiane, per i quali spesso l'italiano è addirittura una seconda lingua madre, e l'Italia una sorta di seconda patria nella loro percezione soggettiva. È quest'ultima categoria che qui c'interessa particolarmente²⁵.

Esponente di spicco ne è Shirin Ramzanali Fazel, divenuta famosa grazie al romanzo a sfondo autobiografico *Lontano da Mogadiscio*. In uno dei suoi numerosi racconti²⁶ l'autrice italiana di origini somale narra le vicende di Gabriel ed Eveline, una coppia di immigrati ghanesi che, dopo varie vicissitudini che li portano comunque infine a potersi costruire un futuro dignitoso in Italia, decidono invece di ritornare per sempre al loro paese.

Il termine "giustizia" non compare mai in quanto tale nel racconto. Il diritto positivo s'insinua nel narrato quasi incidentalmente e assume l'aspetto molto concreto dell'essere «in regola con i documenti e con il lavoro», dei tempi lunghissimi che occorrono «per avere le carte in regola», per «preparare le carte per il ricongiungimento familiare». È insomma un'altra versione della "maledizione secolare" di cui parlava Calamandrei, con le leggi dello Stato che non rappresentano altro che la dominazione dei forti sui deboli. Ricattabile in quanto inizialmente clandestino, Gabriel trova «una vera occupazione» soltanto dopo più di un anno

24 Cfr. Silvia Camiloti, *L'editoria italiana della letteratura della migrazione* [in:] *Nuovo planetario italiano. Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*, a cura di Armando Gnisci, Città Aperta, Troina (EN) 2006, pp. 383–393.

25 Per una panoramica più ampia sull'argomento ved. Ali Mumin Ahad, *Corno d'Africa. Lex impero italiano* [in:] *Nuovo planetario italiano*, cit., pp. 241–294.

26 Shirin Ramzanali Fazel, *Gabriel*, "El Ghibli" 2008, 4(19), marzo.

di soggiorno, ed anche allora si trova innanzi soltanto «il lavoro duro in conceria, la puzza nauseabonda che era costretto a respirare per tutta la giornata, gli straordinari pagati male». Gabriel tuttavia non esprime giudizi etici sulle leggi che gli rendono la vita più difficile di quanto già sia per conto suo. È anzi intenzionato a «fare anche la richiesta di cittadinanza», pur sapendo che dovrà attendere a lungo e forse invano.

La giustizia morale, invece, appare con prepotenza nelle parole di Eveline, ma non in antitesi alle leggi vigenti, bensì quale etica delle origini in contrasto con un'altra etica, quella della popolazione italiana fin dalla nascita. Il contrasto assume i contorni della preoccupazione per il futuro della figlia Emily. Eveline ha «paura che quando cresce diventi come le ragazzine di questo paese». Che cosa c'è di moralmente disdicevole, dunque di *ingiusto*, nelle ragazze italiane secondo Eveline? L'elenco è lungo, ma colpiscono in particolare alcuni comportamenti: esse «non abbassano lo sguardo nemmeno quando parlano con il padre (...) fumano per strada come i maschi (...) si bucano l'ombelico, si dipingono il viso e si mettono jeans strappati (...) sulle pareti hanno enormi poster di maschi». Sono atti del tutto leciti secondo la morale italiana corrente, ed anzi il vietarli espressamente potrebbe anche essere considerato eticamente censurabile da parte dei fautori di un'educazione libertaria. Sono però in stridente contrasto con la morale tradizionale akan²⁷.

A distanza di un secolo dalla provocazione letteraria di Gramsci su Pilato, la problematica dei giudizi di equità morale da tenersi separati dai giudizi di conformità alla lettera della legge si ripresenta e pare confermare la lungimiranza dell'autore sardo. Nel racconto appena considerato non è la *dura lex* nei confronti degli immigrati che li spinge ad abbandonare l'Italia, ma il contrasto fra il loro sistema di valori originario da una parte e, dall'altra, quello che invece, secondo la loro propria etica, non viene considerato immorale dagli italiani di nascita.

Conclusioni

Fin dagli inizi della letteratura italiana, cioè fin dall'opera di Dante Alighieri, si nota il sorgere di un'opposizione concettuale fra la giustizia in-

27 Cfr. Astrid Bochow, *Intimität und Sexualität vor der Ehe. Gespräche über Ungesagtes in Kumasi und Endwa, Ghana*, LIT-Verlag, Münster 2010, *passim*.

tesa quale applicazione di norme giuridiche positive e la giustizia quale valutazione etica dei comportamenti umani. L'opposizione concettuale non sempre si traduce in opposizione semantica. Nel passo citato della *Commedia* dantesca il termine "giustizia" si riferisce soltanto al comminare pene per reati precisi, mentre l'elemento etico comprende vocaboli quali "virtù" e "benignità". In Parini invece "giusto" è l'essere umano dall'atteggiamento moralmente ineccepibile, mentre l'applicazione delle norme positive di diritto penale viene definita "pubblica vendetta". Anche per Alba de Céspedes si ha "ingiustizia" di fronte alla violazione di un imperativo etico, a prescindere dall'osservanza delle leggi. Né in Gramsci né in Calvino s'è poi registrato l'uso del lemma "giustizia", nonostante che entrambi i concetti (sia quello giuridico sia quello etico) siano riscontrabili nel contenuto delle loro opere. In Calamandrei appare una riflessione soltanto sulla "legge", mentre in Shirin Ramzanali Fazel l'osservanza delle norme di diritto positivo si traduce nell'essere "in regola".

L'opposizione concettuale viene esposta in termini diversi per ognuno degli autori considerati. Per Dante la coincidenza fra giustizia morale e diritto positivo è un imperativo categorico. I Romani avevano diritto di amministrare la giustizia per la loro superiorità etica. Nell'*Inferno* chi non esibisca rettitudine morale viene punito nonostante non sia stato formalmente condannato. Per Parini il diritto positivo dovrebbe informarsi alla giustizia morale, anche se questa aspirazione non sempre si traduce in realtà. Per Calvino è addirittura impossibile che il diritto penale positivo sia equo, in quanto nasce da una divisione dei compiti sociali in una comunità in cui sopravvivono soltanto gli iniqui. Nella scrittura polifonica di Alba de Céspedes si ritrovano sia un'identificazione della giustizia etica con l'onestà reciproca nei rapporti fra le persone, sia il pessimismo calviniano rispetto alla possibilità che il diritto positivo possa mai essere giusto anche moralmente. È poi con Calamandrei che i termini dialettici si spostano dall'opposizione concettuale fra "giusto legalmente" e "giusto moralmente" a un contrasto fra quanto, all'interno del solo diritto positivo, sia condiviso oppure percepito come arbitraria imposizione da parte delle classi dominanti. Gramsci, pur svolgendo l'apologia di una giustizia etica analoga a quella dantesca, dà comunque espressione al postulato che i magistrati applichino la legge rispettandone solamente la lettera, per evitare conflitti assiologici nella società e così facilitare la convivenza collettiva. Il problema delle interpretazioni contrastanti del concetto di giustizia morale si rispecchia infine nella letteratura della migrazione.

STRESZCZENIE

Davide Artico

PRZYKŁADY POJĘCIA SPRAWIEDLIWOŚCI W LITERATURZE WŁOSKIEJ

Od samego początku literatury włoskiej pojawia się w twórczości autorów opozycja pojęciowa między sprawiedliwością w ujęciu prawa pozytywnego a sprawiedliwością – kategorią etyczną w procesie oceniania ludzkich czynów. Nie zawsze opozycja pojęciowa przekłada się na opozycję semantyczną. We fragmentach wybranych utworów można wyodrębnić różne podejścia do tego zagadnienia. Według Dantego niezbędna jest konsekwencja sprawiedliwości moralnej ze sprawiedliwością wynikającą z przepisów prawa. Starożytni Rzymianie byli upoważnieni do uniwersalnego zarządzania wymiarem sprawiedliwości ze względu na ich domniemaną wyższość etyczną. Z drugiej strony obojętni cierpieli w piekle wbrew temu, że żyli „bez hańby”, to jest jawnie nie grzeszyli i nie zostali potępieni, jednak brak im części wskutek ich zaniechania czynnego wspierania sprawiedliwości. Według Pariniego prawo powinno być zgodne z moralną sprawiedliwością, choć nie zawsze ta zasada jest stosowana w realiach austriackiego panowania nad Mediolanem. Według Calvina prawo karne wręcz nie może być sprawiedliwe, ponieważ powstało wskutek podziału pracy w społeczności samych złodziei. W twórczości Alby de Céspedes pojawiają się zarówno postacie, dla których etyczna sprawiedliwość jest tożsama z uczciwością w relacjach międzyludzkich, jak i postacie negujące wręcz możliwość istnienia moralnej sprawiedliwości. U Calamandreiego nie występują rozważania rzędu etycznego, tylko problematyka niewymuszonej akceptacji bądź autorytarnego narzucania przepisów prawnych. Według Gramsciego sędziowie powinni kierować się wyłącznie literą prawa i zaniechać oceny moralnej w rozpatrywanych sprawach, ponieważ faworyzowanie jednej aksjologii kosztem innych utrudnia utrzymywanie pokoju społecznego. Zagadnienie współistnienia różnych, czasem sprzecznych ze sobą pojęć moralnej sprawiedliwości w ramach jednego tylko społeczeństwa porwaca we włoskiej literaturze migracyjnej.