

## ***Sulla pena, sul tempo vissuto e sulla giustizia riparatrice.***

### ***Paul Ricœur e il diritto di punire***

*(On Punishment, Lived Time, and Remedial Justice.*

*Paul Ricoeur and the Right to Punish)*

**Giovanna Costanzo**

#### **Abstract**

*Faced with the paradox of a punishment that intervenes by inflicting suffering, Paul Ricœur not only reflects on justice and its failures, but also on the possibilities of a remedial justice. It is not just a matter of putting the reintegration of the criminal at its center, but of taking justice back to a new point of reference, which is not only made up of solely the law, solely the victim or solely the culprit, but is a new balance of these three realities and it also regards venturing down the path of a utopia of non-violent justice.*

**Keywords:** pain, time lived, suffering, justice, Paul Ricoeur

#### **Abstract**

*Di fronte al paradosso di una pena che interviene infliggendo una sofferenza, Paul Ricœur riflettere non solo sulla giustizia e i suoi fallimenti, ma anche sulle possibilità di una giustizia riparatrice. Non si tratta solo di mettere al centro il reinserimento del colpevole, ma di ricondurre la giustizia a un nuovo referente, che non sia la sola legge, la sola vittima o il solo colpevole, ma un nuovo equilibrio fra queste*

*tre realtà e si tratta anche di inoltrarsi sul sentiero dell'utopia di una giustizia non violenta.*

**Parole chiave:** pena, tempo vissuto, sofferenza, giustizia, Paul Ricoeur

## **1. Sulla giustizia e i suoi fallimenti**

Vi è una storia di cronaca recente<sup>1</sup>, quella che ha per protagonista un uomo che ripetutamente si è presentato alle porte della Casa circondariale della propria città, pur avendo già scontato la sua pena e pur senza avere altri reati da confessare, chiedendo un tetto sotto cui stare e un pasto caldo da mangiare. Si potrebbe commentare come questa sia una ennesima storia di povertà in una città che fatica a rispondere alle urgenze del territorio e ai bisogni primari dei cittadini più deboli e fragili, bisogni emersi in maniera ancora più evidente durante il *lockdown* e la pandemia da Covid 19. Eppure, il fatto di cronaca colpisce perché racconta di chi, spesso per paura o per incapacità di trovare nuove risorse a causa di molteplici motivi (familiari, di salute, finanziari...), non riesce a dare una virata diversa alla sua esistenza, specie dopo essere stato recluso. Diventa quasi più semplice vivere "assoggettato" in un ambiente "normato" da regole e norme ben codificate (cfr. Foucault 1976), un "dentro" già conosciuto, pur di non affrontare le fatiche e le problematiche sempre più difficili del "fuori".

Un racconto di una delle tante "esistenze ai margini": ai "margin" di una vita dignitosa, di una esistenza *incapace* di "fiorire" dopo i fallimenti più grandi, ma che tuttavia non per questo non necessita di essere posta in condizioni di poterlo fare, come auspica una riflessione filosofica interessata ad analizzare le condizioni del recluso, la sua

situazione - limite (cfr. Jaspers 1978) nell'essere segnata dallo scacco della colpa, della libertà e della sofferenza. Occasione, dunque, per una riflessione sulla soggettività colta nella sua autonomia e vulnerabilità (cfr. Brezzi 2004), ma anche per una considerazione più ampia sulla giustizia e i suoi tanti fallimenti (cfr. Ricœur 2004).

Anzi è proprio il senso di fallimento che spesso ci viene restituito dai casi di cronaca (che raccontano di chi ritorna a delinquere, di chi si suicida, di chi non riesce a disintossicarsi da alcool e droghe...), da Istituti penitenziari allo sbando (per il sovraffollamento o per la scarsa attenzione di diritti elementari...) o da casi eclatanti come quello italiano di Stefano Cucchi<sup>2</sup> – che ha avuto la sfortuna di diventare vittima di un sistema-giustizia che non ha funzionato, cancellandone i più elementari diritti umani, come il diritto alla vita – che insorge nei filosofi più attenti la necessità di cercare proposte per una continuità fra città e istituto penitenziario, per azioni capaci di consentire un percorso possibile fra giustizia e riconciliazione, fra sanzione e riabilitazione, fra detenzione e vita ricostruita. Occorre, infatti, rendersi conto che non si può risolvere la violenza con azioni isolate. Ogni violenza inferita su un altro lascia delle ferite così profonde nel seno della comunità, che se non prese in carico finiranno per minare il rapporto con chi ci rappresenta e con chi ci protegge, per questo è sì necessario punire ma ancor di più sanare e curare (cfr. Mortari 2021).

All'interno di queste coordinate si snoda la riflessione che Paul Ricœur dedica alla pena. Un interesse che emerge in molte opere, ma in particolare è trattato nei due saggi dedicati al "diritto di punire", che seppur scritti a una notevole distanza temporale, mostrano la curiosità mai sopita per la stessa problematica (Alici 2012: 8) e che nel

---

<sup>1</sup> <https://www.today.it/storie/bussa-carcere-paura-mondo.html> (ultimo accesso 30/06/2022).

<sup>2</sup>

[https://roma.repubblica.it/cronaca/2022/05/09/news/cucchi\\_motivazioni\\_cassazione-348784692/](https://roma.repubblica.it/cronaca/2022/05/09/news/cucchi_motivazioni_cassazione-348784692/) (ultimo accesso 30/06/2022).

tempo si allarga alla questione più ampia della giustizia. Da sempre attento ad analizzare i corpi come luoghi di sofferenza e di patimento, oltre che di azione, nel suo intrecciarli con la narrazione e la temporalità, la storia e la memoria, la soggettività e l'alterità, il pensatore si interessa alla giustizia quando occorre affrontare la complessa dinamica delle trame interpersonali. Come aveva già inteso Aristotele, diventa, infatti, una riflessione inevitabile se ci si interroga su come costruire rapporti buoni e giusti.

«Il giusto è promosso alla sommità della pratica e si incontra con l'idea di bene, dal momento che rappresenta l'estensione di questa al rapporto con l'altro» (Ricœur 2004: 103), specie quando il rapporto con l'altro è minacciato da un "potere di" che si è trasformato in un esercizio di violenza, in un "potere su" (cfr. Ricœur 1993). La paura che anche il potere istituzionale potesse esercitare una violenza su un corpo, infliggendo un male fisico oltre che morale, interessa Ricœur sin negli anni giovanili in cui analizza il rapporto fra lo Stato e le guerre, fra agire politico e impegno dei cristiani (Alici 2012: 10), riaffermando negli scritti più maturi, quando si intreccia con il perdono e le dinamiche della memoria, poiché ogni riflessione per essere analizzata pienamente necessita di sempre nuovi peripli (cfr. Ricœur 2003) e di nuovi attraversamenti (cfr. Iannotta 1998).

Se, infatti, la pena è occasione per riflettere sul rapporto fra soggettività e norma, fra libertà e obbligazione, lo è anche per riflettere sul diritto e le sue forme di intervento. Considerato che nessuno è autorizzato a farsi giustizia da solo (cfr. Ricœur 1997), il diritto di punire interviene per interdire e oltrepassare la vendetta, poiché «fra il crimine e il castigo c'è la giustizia» (168), tuttavia l'autorevolezza del diritto non può essere esercitata solo vestendo i «panni del boia» (Ricœur 1998: 74). Quando, infatti, Ricœur parla del "legame di promessa" che il diritto stabilisce, vuol invitarci a pensare che i rapporti umani non sono destinati ad essere sempre attraversati dal conflitto,

poiché è sempre possibile una mediazione e una riconciliazione grazie alla forza che il diritto possiede. «Tale promessa consente di correggere una visione puramente conflittuale dei rapporti umani», poiché «non è certo un caso se il diritto delle genti si basa sull'alternativa che il contratto offre al conflitto» (Ricœur 1997: 171), se inteso come istituzione che genera e tiene viva la fiducia che tutti nutrono nei confronti di una parola che una volta pronunciata deve essere mantenuta, di una legge che è stata scritta per essere rivolta a tutti, di patti sociali che una volta che una volta stipulati devono essere onorati. La promessa lega l'uomo alle istituzioni, garantisce condizioni uguali per tutti ("a ciascuno il suo"), consente di pensare la giustizia come una condizione per garantire una fine dei conflitti e auspicare ad una "pace sociale", ovvero un mantenimento del legame comunitario (Ricœur 2012: 93). Avere consapevolezza della funzione di collante sociale del diritto e della promessa di stabilità che rappresenta, anima la certezza che il legame che ci lega agli altri non si spezzerà neanche nei momenti più difficili e complessi, come quando si subisce un torto, una violazione della dignità e della integrità della persona. Esiste una tale linea di continuità fra l'io e l'altro, fra la comunità e lo Stato, che ogni riflessione sull'uomo, sull'etica e sulla politica, non può prescindere da quella sul diritto. A tal proposito, il pensatore più volte ha ammesso il suo rammarico per essersene interessato poco, «una lacuna nella sua cultura filosofica personale» (Ricœur 1997: 167),

il diritto, infatti, costituisce un *luogo concettuale*, normativo e speculativo irriducibile, ad un tempo, *al morale e al politico*. Al morale, poiché il diritto rappresenta, in rapporto alla interiorità dell'obbligo, l'esteriorità: il diritto implica, infatti la conformità ad una regola esterna, e di più, presuppone la legittimità della coercizione [...] Irriducibile al politico, nella misura in cui la questione della legittimità non si lascia mai

assorbire da quella del potere. Il potere stesso è in cerca di legittimità ed è per questo in situazione di richiedente nei confronti del giuridico (168).

Secondo il diritto penale -che è la prima forma di diritto con cui si interfacciano i cittadini- la detenzione rientra nelle azioni di uno Stato che ha il "diritto di punire", perché poggia su un corpus di leggi che danno legittimità al suo operato e consentono al giudice di infliggere al colpevole una pena. Di fronte a questa apparizione del diritto come luogo della legittimità della pena, si sono confrontati molti filosofi, alcuni considerando la vittima, altri il colpevole, altri riprendendo il tema della vendetta, altri la legittimità del diritto di punire. Pochi, secondo Ricœur, quelli che hanno cercato di ricostruire quel nesso fra vittima, colpevole e legge che invece va sempre considerato. Hegel, ad esempio, conferisce al processo della punizione la forma dialettica della negazione di una negazione: al disordine che nega l'ordine risponde la negazione del disordine che ristabilisce l'ordine (Ricœur 2004: 17). Eppure, infliggere la pena se è giusto agli occhi della società non lo è agli occhi del colpevole. Per questo è necessario comprendere, che «la vera funzione della pena non è vendicare l'ordine, ma che l'uomo sia felice» (Ricœur 2012: 52): è Platone il pensatore che considera l'ingiustizia quale malattia dell'anima, per questo insiste sul valore terapeutico della pena, necessaria a favorire la guarigione. Questo interesse per la vittima accomuna anche Aristotele, pensatore che si sofferma sulle varie forme di vendetta, ora considerata come *hubris* ora come una forma dell'eccesso. Certo «lo scopo è sapere se la vendetta può preservarci dallo slittamento in violenza, se tale slittamento è un eccesso, una dismisura, in rapporto a qualcosa che potrebbe comportare la misura, o se la vendetta è costituzionalmente violenta» (71), tuttavia rimane sempre dentro l'equivalenza violenza - vendetta.

Con Kant l'analisi si sposta dalla vendetta alla legge: è grazie alla legge che la violenza della repressione si impone sulla presunta etica della giusta vendetta. Se la vendetta deve essere intesa come un "debito" contratto nei confronti della vittima, così la punizione imposta dalla legge chiama in causa un altro concetto, la retribuzione. Rileggendo queste pagine l'accento viene posto da Ricœur sulle pagine di "inesorabile crudeltà di Kant": la pena in questa ricostruzione trova ragione in sé stessa, poiché se l'individuo da punire è il medesimo soggetto morale, la punizione non può che essere un onore reso alla libertà dell'essere morale, ovvero all'uomo: «il rigorismo kantiano è un inumano omaggio all'umanità, la punizione trasforma in abisso lo scarto fra il soggetto morale e l'io empirico» (73).

Se in Hegel ritorna la teoria rigorista del diritto nella ricercata equivalenza fra danno subito e pena, come abbiamo visto, tuttavia lo stesso pensatore la definisce una "ferita", frutto di un diritto astratto che deve essere superato dalla sfera della moralità soggettiva segnata dal carattere imperativo della obbligazione. Affrontare queste letture evidenzia come ogni spiegazione razionale della pena non riesca a rimuoverne l'intrinseca contraddizione. Nel calcolo fra offesa e castigo, la razionalità non si è mai soffermata sul fatto che punire è infliggere una sofferenza ad altro essere umano, privandolo della sua libertà e autonomia e rischiando così di non venir fuori dalla logica della violenza che ha generato un torto.

la sofferenza inflitta dalla pena al colpevole condannato, sofferenza che sembra aggiungersi da fuori, attraverso la stessa istituzione giudiziaria, alla prima sofferenza provata dalla vittima di un pregiudizio, di un danno e di un torto. Lo scacco dei tentativi più compiuti di giustificazione verrà considerato come un *test* di ciò che sembra rappresentare un fallimento della giustizia (Ricœur 2004: 13).

Ma si può razionalmente pensare, così come intendeva Kant, che esiste un calcolo fra male inflitto e pena? E chi giudica, in quanto coscienza giudicante, è davvero in grado di entrare dentro le dinamiche di una coscienza giudicata (Ricoeur 1977: 370-371)? A cogliere le mille sfaccettature fra volontà e intenzione, fra azione volontaria e involontaria (cfr. Ricoeur 1990)?

Certamente le scienze giuridiche e la psicologia criminale hanno affinato i loro strumenti per individuare colpe e influenze del contesto, ma persiste il «paradosso della irresistibile rinascita dello spirito di vendetta a spese del senso di giustizia» (Ricoeur 1998: 265).

Così nel «punto cieco di tutto il sistema giudiziario» (Ricoeur 2004: 14), in quello che lui definisce il fallimento della giustizia, il pensatore francese prova ad incontrare la sofferenza del condannato oltre a quella della vittima. Affrontare le azioni fallimentari del sistema giudiziario per un pensatore sostenitore di *Amnesty International* è un modo per sottolineare come il grado di civiltà di un popolo e di uno Stato si misura *non solo nel mondo in cui si educa ma anche come si cura chi è più fragile e vulnerabile* (cfr. Mortari 2021). Se l'obiettivo della riflessione ricœuriana è scoprire lo scacco della giustizia, tuttavia questo punto di arresto può diventare lo snodo per aprire nuove prospettive, capaci di costruire la relazione che la colpa ha interrotto e spesso violentato. Questo risulta di grande interesse per una riflessione filosofica sul diritto, non si tratta, infatti, solo di mettere al centro il reinserimento del colpevole, ma di

riconduurre la giustizia a un nuovo referente, che non sia la sola legge, la sola vittima o il solo colpevole, ma un nuovo equilibrio fra queste tre realtà; solo ciò può permettere la ricostruzione del vincolo e riabilitare in ciascuno l'attitudine relazionale (Alici 2012: 13).



## 2. Perché punire? Sulla de-divinizzazione del diritto

Prima di affrontare il nodo della sofferenza della pena, il pensatore francese affronta, soprattutto nel primo saggio del 1958, una questione centrale: da dove deriva il diritto di punire? E perché punire? La scoperta di una difficile razionalizzazione del diritto di punire, tuttavia inteso come il punto di forza delle società democratiche, conduce il pensatore a cercare le ragioni della sua legittimità.

Occorre chiedersi se la conquista della dimensione laica del diritto si ponga in perfetta continuità con il fenomeno moderno della secolarizzazione o è rispetto ad esso una eccezione. È vero che nel Codice penale l'accento viene spostato dalla "espiazione all'ammenda", da una pena che assolve dal peccato ad una pena esterna, e questo sembrerebbe «indicare che in opposizione alla religione, il diritto penale abbia cessato d'invocare la giustizia divina per provare a fondare il diritto di punire sul bisogno di proteggere la società e sulla valenza terapeutica nei confronti dei criminali» (Ricoeur 2012: 31-32). Eppure, questa prima affermazione non è del tutto vera. Scavare dentro questa origine significa scovare una continuità con un contesto religioso, anche se questo non è quello della religione ebraico-cristiana, in cui colpa e punizione sono legate dal cammino di conversione, bensì quello precristiano. È in questo contesto che «la trasgressione di un divieto scatena una potenza distruttrice senza alcun riguardo per la responsabilità del colpevole», poiché «mira a restaurare l'ordine a spese di una vittima qualsiasi: il sacro esige una vittima come prezzo della sua integrità» (45). In questa antica legge della retribuzione si scopre un legame con una "teologia della collera e della vendetta", ovvero di una teologia che cerca il capro espiatorio per procedere, separando il peccatore dal peccato. Anche se «nelle società moderne il diritto di punire è stato apparentemente distinto da ogni riferimento religioso» (47), tuttavia tale origine del diritto di punire finisce per

essere rivelatrice di letture deformate del peccato, della colpa e della punizione. Ripensare a ciò che si cela dentro il diritto di punire, conduce alla prossimità di uno dei nodi più radicali della stessa teologia cristiana. Se il diritto di punire cerca di ripristinare l'ordine fra sanzione- responsabilità- punizione, la «religione della vendetta prova a fagocitare la nozione di crimine», rivendicando l'origine del punire e rifugiandosi nella pena, «ultimo baluardo dell'intervento divino» (Alici 2012: 15). Il risultato è che il diritto di punire legando legalità dei delitti e delle pene con l'intenzione del colpevole finisce per separare l'infrazione da ogni nozione di peccato, concentrandosi sugli atti e non sulla persona: il rapporto fra responsabilità e colpa finisce per spostarsi dal colpevole alla dimensione comunitaria. Nella versione profana si sostituisce, infatti, l'idea di offesa agli dèi con la forma laicizzata di un ordine sociale perturbato, di una pace pubblica minacciata. Se nel mondo arcaico la pena confina con la vendetta e la legge del taglione, «con la teologia della collera e della vendetta, quella che la folla professa quando reclama teste» (Ricœur 2012: 50), nella versione secolarizzata la pena poggia sul principio di legalità; se la penitenza è il risultato del rapporto fra l'uomo e Dio e riguarda la dimensione interiore, al tribunale umano spetta isolare e annientare le forze della vendetta per non perturbare l'ordine sociale.

L'origine del diritto di punire rimanda alla necessità di infliggere una pena, mentre l'effetto della sua laicizzazione è che non ci si occupa più di ciò che avviene nella dimensione interiore ovvero il pentimento e la conversione.

Eppure, sembra ammonire Ricœur, la ricerca e la difesa ad oltranza di una laicità del diritto non deve concludersi con «la cancellazione della prospettiva teologica» (56), se per prospettiva teologica si intende l'origine della nostra libertà e della nostra esistenza, se si intende una apertura della considerazione dell'uomo e della sua colpa

oltre ciò che misurabile e calcolabile, «oltre la giustizia» (Heller 1990).

La giustizia umana resta nel suo ordine non soltanto quando rinuncia all'antica religione estremista della espiazione, ma anche quando [...] tace sulla penitenza del cuore, che appartiene all'ordine della passione di Cristo. La giustizia è istituita da Dio quando rinuncia ad essere divina e accetta di essere umana e niente altro che umana (Ricœur 2012: 57).

Difendere una prospettiva teologica nella giustizia consente di indicare come questa sia *“nel nome di Dio solo quando non è di Dio”*. Da Dio, infatti, accoglie l'invito a misurarsi con l'altezza di un bene che non appartiene del tutto all'uomo e con l'impossibilità di saper trovare misure per correggere la natura fallibile e finita dell'uomo. Se divinizzare o assolutizzare il diritto significa tradirlo, riattivando un ancoraggio teologico-politico che non lascia spazio alla libertà umana di scegliere né alla necessità di confrontarsi con un Bene che non appartiene del tutto all'uomo, comprendere come la giustizia debba confrontarsi con una misura di bene che le preesiste, significa che chi giudica, nelle cui mani è la giustizia, deve sempre coglierne la sfida di una azione che *non* finisce con la punizione. In questo senso la giustizia *“è di istituzione divina se intesa al servizio del bene umano”*, se prova a promuovere il bene fra gli uomini. Questo impedisce di pensare che ogni azione umana sia risolutiva: ecco perché non occorre umiliare il colpevole, come vorrebbe un ancestrale senso di ingiustizia e di vendetta, ma considerare ciò che ha fatto insieme alla sua costitutiva fragilità.

Ciò consente al diritto di intersecarsi con «la morale concreta di un popolo, con il senso etico implicito nei suoi costumi» (Alici 2012: 17).

La pretesa di fondare il politico su una teologia, o per riprendere il nostro schema, sul solo asse verticale dell'autorità, essa stessa dipendente da una autorità divina, questa pretesa si è conclusa ed io ne porto il lutto. Ma non ne consegue che tutto il teologico-politico abbia perduto il suo senso: se qualcosa rimane è sul versante del voler vivere assieme che bisogna cercarlo e non più sul versante della struttura verticale (Ricœur 1997: 154).

Occorre allora interrompere la lettura paternalista della pena per inaugurare lo spazio di una giustizia a servizio dell'uomo, di una giustizia che cerca un bene a misura del singolo e della comunità quando la sua azione è dentro una prospettiva etica, ovvero dentro una prospettiva che è sostenuta da una saggezza pratica che è consapevole che esistono limiti al suo intervento. Allora tale torsione all'indietro verso un fondamento che sorregge le pretese di un diritto di punire, conduce all'origine della punizione ma anche al suo limite.

è come se ci fosse una dialettica dell'origine e dell'inizio: l'inizio lo si vorrebbe poter datare di una cronologia, ma l'origine fugge sempre all'indietro, nello stesso tempo in cui essa sorge nel presente sotto l'enigma del già-sempre là (147).

Il limite e l'abisso a cui è chiamata una razionalità, perché se pronta a punire deve riconoscere tuttavia l'impossibilità di fare del bene per tutti i soggetti coinvolti ed è per questo che deve immettersi dentro *un lungo cammino* di approssimazione alla sofferenza. Se la ragione vive nella ricerca angosciata di una equivalenza, sforzandosi di trovare tramite un calcolo due ordini differenti, colpevolezza e pe-

na, in realtà si accorge che è solo in grado di imporre una sofferenza a fronte di una colpa commessa. Se questo è lo scacco del giudiziario, ovvero il tragico della pena nella equivalenza fra punire-soffrire, tuttavia non può e non deve essere l'ultima parola, o perlomeno a partire da questa considerazione si *può* e si *deve percorrere* altri sentieri diversi dalla rivalsa e dalla vendetta.

### **3. Sulla giusta distanza: dalla mediazione alla giustizia riparatrice**

Porre «il giusto al vertice dell'ordine pratico in quanto distinto dall'ordine teoretico, restituendo all'aggettivo "giusto" la forza del greco *dikaion* che si applica innanzitutto alle azioni, poi agli agenti dell'azione e quindi alle istituzioni» (Ricœur 2004: 3), consente di cogliere immediatamente il nesso fra giustizia e relazione, specie se il rapporto fra me e un altro è messo in crisi da norme e regole. Questo nesso lo comprendiamo subito, sin da piccoli, quando la consapevolezza di aver subito una ingiustizia insorge, per regole infrante, provoca in noi un forte senso di indignazione: «non è difficile ricordare le situazioni tipiche, serbate dai nostri ricordi di infanzia, quando abbiamo lanciato un simile grido: distribuzioni diseguali di parti fra fratelli e sorelle, imposizioni di punizioni sproporzionate e promesse non mantenute» (Ricœur 2007: 264). Da questo sentimento di indignazione sorge la richiesta di una maggiore uguaglianza, quando per eguaglianza non bisogna intendere solo «il riferimento ai beni che vengono distribuiti fra agenti rivali tra loro», poiché il modello della «giustizia distributiva presuppone una forma più radicale di uguaglianza»,

una uguaglianza di valore fra gli agenti. La formula di tale eguaglianza di base è: la nostra vita è altrettanto importante, altrettanto significativa, altrettanto valida della mia. L'espressione minima di questo riconoscimento dovrebbe

consistere nel tener conto, in tutte le circostanze, delle intenzioni, degli interessi, delle credenze e delle esigenze dell'altro (*Ib.*).

Porre la giustizia come ciò che regola la mia relazione con un altro e con l'esigenza, propria di ogni virtù, di cercare un equilibrio fra eccesso e difetto, rivela ciò che dovrebbe animare ogni istanza di giustizia: la ricerca di una misura che tenga conto della esistenza e dei bisogni dell'altro. Ecco, perché la mediazione è il volto della giustizia, specie se occorre sanare una relazione interrotta dalla violenza. Mediazione non solo come moderazione nel cuore di un solo e medesimo agente, bensì come arbitraggio fra pretese contrapposte che fanno capo ai contrasti fra persone. Mediazione che solo un terzo fra me e l'altro è capace di incarnare, contribuendo a rompere il legame fra giustizia e vendetta, se è vero che anche la vendetta, come la giustizia, si pone in relazione ad un altro. La mediazione conosce diversi momenti.

La prima è quella che consente l'interruzione del corso della violenza e che si attua espropriando le vittime del diritto di esercitare una giustizia diretta: la violenza non viene soppressa, bensì spostata dalla sfera privata a quella politica, ovvero ad un Terzo, inteso come Stato con un corpus di leggi, come istituzione giudiziaria, come i giudici. La funzione del Terzo è data da ciò «che non è parte del dibattito e che è qualificato per aprire uno spazio di discussione»: il terzo è difatti lo Stato distinto dalla società civile e per questo detentore della violenza legittima. Ma il Terzo è anche l'istituzione giudiziaria distinta dagli altri poteri dello Stato e che qualifica il terzo come stato di diritto: il sistema giuridico consiste essenzialmente in leggi scritte, «la cui iscrizione e il cui mantenimento rappresentano una conquista culturale degna di nota» (Ricœur 1998: 169). Spetta alle leggi definire i delitti e la proporzione fra crimine e castigo, mentre ai giudici im-

porre una decisione politica, quei «giudici che sono esseri umani come noi, cittadini ordinari», ma «innalzati al di sopra di noi allo scopo di pronunciare la parola di giustizia» che li rende «la bocca di giustizia» (Ricœur 2007: 268). Grazie a questo sistema di mediazioni è possibile stabilire una “giusta distanza” fra il misfatto, che scatena la collera pubblica e privata, e la punizione inflitta dall’istituzione giudiziaria. «Mentre la vendetta opera un cortocircuito fra due sofferenze, quella subita dalla vittima e quella inflitta dal vendicatore, il processo si interpone fra le due istituendo una giusta distanza» (Ricœur 1998: 168). In questo nuovo spazio spetta al linguaggio e al dibattito contribuire a porre fine alla violenza: la parola prendendo le parti di un accusato e di un accusatore pone fine allo scontro violento e alla forza bruta.

Il dibattito mette in scena una pluralità di protagonisti, i quali tutti insieme contribuiscono ad instaurare una giusta distanza fra accusa e difesa: fra giudice, pubblico ministero, collegio delle parti si apre la “cellula del dibattito” attraverso cui si trasforma la vittima e il presunto colpevole in accusa e difesa. Il dibattito si presenta come uno scontro fra parole, come un argomento contro un altro argomento, che pone le due parti su un piano di eguaglianza. Alla fine, arriva la “sentenza”, quella che interpreta il singolo caso alla luce delle leggi esistenti: è questa che stabilisce legalmente la colpevolezza e muta lo statuto dell’accusato da presunto innocente a colpevole. La sentenza mette fine ad ogni incertezza, assegnando delle parti e ponendo giustizia, vendetta e violenza ad una giusta distanza. Alla sentenza segue la sanzione, che «ristabilisce la giustizia o meglio la sanzione ristabilisce l’ordine che era stato perturbato dalla infrazione» (171).

Il primo evidente risultato è che alla fine del processo la vittima viene riconosciuta «pubblicamente quale essere offeso ed umiliato,

vale a dire escluso dal regime della reciprocità ad opera di ciò che fa del crimine l'instaurazione di una ingiusta distanza» (172).

Certo la giusta distanza ristabilisce l'ordine, certamente non la vita, se questa è stata brutalmente recisa, ma è vero che riconoscere alla vittima il suo statuto di offeso, le consente – e se non a lei ai suoi discendenti- il percorso di elaborazione del trauma e il riconoscimento pubblico del torto subito. Questo "lavorio del lutto", offrendo un riconoscimento non solo alle vittime ma anche ai loro discendenti, consente un processo di catarsi (173), un processo necessario anche alla opinione pubblica, la quale si deve liberare catarticamente da altri impulsi di vendetta: «non si insisterà mai abbastanza sull'effetto di pubblicità, ovvero sulla necessità di una educazione all'equità, per lavorare sulla giusta indignazione e per arginare lo spirito di vendetta» (*Ib.*). Infatti, «l'indignazione possiede la virtù di collegare l'emozione causata dallo spettacolo della legge infranta e quello suscitato dallo spettacolo della persona umiliata» (*Ib.*). L'indignazione è il sentimento di base, a partire dal quale l'educazione del pubblico all'equità ha delle possibilità di riuscita, mentre il desiderio di vendetta sarà espia- to dal lavoro della sentenza e dal riconoscimento di una vittima (cfr. D'Agostino 1999).

Se tutti questi sono gli effetti visibili e necessari del procedimento giudiziario, non si può non cogliere dentro l'azione legittima dello Stato alla punizione un residuo dello spirito di vendetta, proprio di una religione arcaica: «la violenza non cessa di affermarsi alle due estremità dell'intero processo, a partire dalla costituzione dello Stato, in quanto corpo politico, fino alla continuazione di quel corpo specifico che è la magistratura» (Ricoeur 1998: 173). Da una parte lo Stato, il quale non cessa di rivendicare per sé il monopolio della violenza legittima, dall'altro la sentenza, in quanto decisione di giustizia, si mostra come una forma di imposizione.



In questo senso la sentenza presenta un duplice volto: «da un lato, mette fine ad un confronto verbale, poiché è un atto conclusivo che mette fine ad uno stato di incertezza»; dall'altro lato diventa «il punto di partenza di un nuovo processo e una nuova storia, per lo meno per una delle parti», ovvero il colpevole (174). L'imposizione di una sentenza quale pena è una parola di giustizia che stabilisce la giusta distanza fra le parti in conflitto, ma lo fa «esercitando un potere sulla libertà, e ancora in certi paesi, sulla vita e sulla morte» (Ricoeur 2007: 271). Parte della nostra libertà finisce nelle mani della giustizia, nella misura in cui il suo destino viene trasferito dalla violenza alla parola. E quando la parola pronunciata in una sentenza, diventa «una parola di forza, una parola di violenza», provoca l'addizione di una sofferenza supplementare alla sofferenza precedente, quella inflitta alla vittima.

Il percorso tracciato da Ricoeur non conduce sicuramente a negare la valenza della sanzione e della pena, bensì a riconoscere che ci troviamo in «assenza di alternative praticabili alla perdita della libertà, all'imprigionamento» (*Ib.*) e questo sicuramente equivale ad ammettere uno scacco collettivo della società, nel senso che non si dispone di «alcun progetto percorribile di abolizione totale all'imprigionamento» (*Ib.*). Ecco perché la giustizia deve ritrovare quella misura e quella tensione verso il bene per ricucire lo strappo che la sofferenza procura al condannato, facendo sua l'istanza di doversene occupare con un concetto di giustizia più ampio, quello della giustizia riabilitativa o ricostruttiva, volto a ricostruire la relazione fra colpevole e società, o quella che è in grado di misurarsi con gli atti compiuti da una parte della comunità sugli altri e finanche di riconoscere i propri errori, se per esempio ha condannato un innocente (cfr. Vigna 2004).

#### **4. Sul tempo vissuto e sulla giustizia ricostruttiva**

Fra i doveri della giustizia vi è sicuramente quello di preservare «per i detenuti la prospettiva della loro reinscrizione nella comunità dei cittadini liberi, il progetto di un ricoprimento della loro piena cittadinanza» (Ricœur 2007: 272). Questo è possibile se dentro la prigione ci si assume – guardie, educatori, giudici- il compito di restituire al prigioniero «la capacità di ridiventare un cittadino a pieno titolo al fine della pena», il che significa «mettere *una fine* alla sua esclusione fisica e simbolica, in cui consiste l'imprigionamento» (*Ib.*).

Pensare alla pena dentro una temporalità consente infatti al condannato di vivere il tempo dentro la prigione, non come il tempo-fine, il tempo-morto, ma come il tempo adatto ad una possibile riparazione. Del resto, se si pensa che il tempo è ciò che non manca nella reclusione, occorre dare sempre maggiore considerazione al "tempo vissuto", quello in cui si condensano le tre dimensioni di presente, passato e futuro, ma anche quello che sia apre alla noia e all'angoscia. Si pensi al ripetersi di ogni giorno e di ogni ora con una monotona e sempre uguale cadenza, mentre scompare la dimensione "esterna" del tempo, quando per questa si intende ciò che ritmato dalla normale quotidianità del lavoro, del tempo libero, ma anche il fuori inteso anche come lo spazio di meraviglia che la contemplazione della natura provoca.

Certo occorre considerare come questo tempo è diverso per ogni condannato, eppure appare evidente come sia un punto di forza importante attraverso cui aprire percorsi di espiazione e per ricostruire identità spezzate. Per esempio, il tempo vissuto dentro la coscienza del condannato se viene espresso e messo a tema dentro un racconto e una narrazione riesce a trasformare le esistenze. Oppure quando tempo della detenzione è impiegato per aprire percorsi di istruzione o di approfondimento culturale, può aiutare a sembrare meno insensato il reiterare di ore sempre uguali.

Il tempo della pena è vissuto in maniera diversa, a seconda di come si consideri il tempo più o meno vicino al processo, oppure il tempo di mezzo della pena, in cui la negoziazione con l'ambiente carcerario occupa tutta la preoccupazione del detenuto. Solo da come si riesce a stare dentro il tempo vissuto, viene generata o una bestia feroce o una persona libera (Ricœur 1998: 177).

Il "tempo vissuto" è il punto di vista che il condannato assume nei confronti di ciò che sta vivendo e ciò che ha vissuto, per questo non è possibile proporre itinerari credibili di riabilitazione, se non si parte da ciò che prova e sente e da come lo vive e lo racconta a chi si dimostra pronto ad accoglierlo, come gli educatori o gli psicologi che lavorano dentro l'istituzione carceraria<sup>3</sup>. Ecco perché anche il concetto di pena va ripensato dentro la temporalità e della narrazione, quando quest'ultima consente una nuova "rificazione" del tempo (Ricœur, 1988) poiché ri-descrive la realtà, scavandola al di sotto del suo darsi fenomenale, mediante nessi che si aprono alla parola attraverso il racconto e donando a chi narra e chi ascolta nuove comprensioni dell'accaduto e di ciò che vi è stato. Ciò consente anche di riaprire la dimensione relazionale laddove la colpa l'aveva interrotta.

Percorsi che aprono anche considerazioni sulla temporalità della pena (Alici 2012: 28), quando questa diventa la misura ulteriore di una giustizia che non indaga più l'equivalenza di torti e castighi, ma cerca di approssimarsi a chi ha sbagliato utilizzando strumenti con cui aiutarlo a reinserirsi nel tessuto comunitario. Una giustizia mossa dalla intenzionalità di guarire più che dal continuare a vendicarsi e che si muove dentro un concetto più ampio di cura (cfr. Mortari 2021), che è

quello di ricucire ferite e dare nuove speranze a vite spezzate da percorsi di vita fallimentari.

Solo così è possibile proporre il "fine pena" attraverso gesti come l'attenuazione della gravosità della pena, la libertà condizionale, il primato attribuito alla conciliazione rispetto alla costrizione (Ricoeur 2004: 20), o gesti come l'amnistia o la grazia, in cui il concetto di giustizia è ripensato alla luce dello "spirito del perdono". Perdono che da gesto religioso diventa misura di azioni giudiziarie pensate e attuate per dare nuove chance dopo il male commesso e la pena inflitta: una *chance* di vita, come la grazia di una esistenza nuova a dispetto del male compiuto e che consente di interrompere la logica infernale della violenza. Il perdono confina così con una forma di oblio: non l'oblio dei fatti, in realtà incancellabili, ma del loro senso per il presente e il futuro. Accettare il debito non pagato, accettare di essere e rimanere un debitore insolvente, fare sulla colpa il lavoro del lutto consente di tracciare una linea sottile tra l'amnesia e il debito infinito (cfr. Ricoeur 2004b). E questa tensione all'infinito se ben maturata diventa la spinta verso una torsione diversa, quella ad esempio di chi non ha bisogno di tornare in prigione per paura di affrontare il mondo di fuori.

Non si possono intraprendere percorsi di rinascita, se interrogandosi sulla giustizia non ci si interrogarsi su come il soggetto di imputazione possa diventare un soggetto che si assuma le sue responsabilità e che diventi autonomo:

dire autonomia dell'essere umano significa caratterizzarlo quale soggetto capace, che può (dire e agire), autore dei propri atti, è un soggetto capace e quindi essere imputabile di un'azione e dunque responsabile di atti in quanto è autore

---

<sup>3</sup> Cfr. In *Che fine ha fatto Baby Jane?* Il racconto di Filippo Addamo, condannato per

[...]. L'intreccio di imputazione e capacità è espresso dalla parola autonomia, fra un sé che agisce e una legge che obbliga, un intreccio paradossale di attività e passività (Brezzi 2012: 100–101).

Accogliendo questo intreccio fra attività e passività, fra autonomia e responsabilità, fra autonomia e vulnerabilità si può e si deve provare a ridurre «l'eccesso di distanza che la violenza ha prodotto». Per "eccesso di distanza" si intende la distanza dalla città, dalla perdita della stima pubblica e sociale, dalla perdita di capacità diverse. Questo eccesso di distanza deve essere riportato alla giusta distanza, che è la riabilitazione, ovvero l'insieme di misure, che accompagnano l'esecuzione della pena e mirano a restaurare la capacità del condannato. «Cancellare ovvero interrompere la sanzione» (Ricoeur 1998: 175) consente di restaurare una capacità umana fondamentale, che è quella di essere un cittadino dai diritti civili e giuridici. La restituzione delle capacità fa capo in realtà a tutta una serie di interventi, come la salute, il lavoro, l'istruzione, lo svago, il diritto di visita che devono essere mantenuti in ogni contesto per rendere la vita vivibile e per percepirsi come persone anche da reclusi (*Ib.*). Grazie alla possibilità di restare nonostante la reclusione un soggetto capace e responsabile è, infatti, possibile ri-cominciare anche dopo la fine della pena. Ecco perché il giudizio sul "fine pena mai" e sulla pena di morte è netto:

sebbene Hegel sostenesse che la pena di morte, alla quale può essere sottoposto solo un essere umano, era un modo di «onorare il colpevole in quanto essere razionale». [...] Noi abbiamo certamente ragioni più forti per rifiutare la pena di morte, non fosse per l'idea di far parte di uno Stato, il quale

---

l'omicidio della madre, curato da Franca Leosini per Rai Tre (4 novembre 2021).

limitando la propria pulsione di vendetta, interdice a se stesso di comportarsi come un boia (Ricœur 1998: 174).

Lavorare per una giustizia riabilitativa è lavorare per una "continuità dello spazio pubblico" fra città e prigione: questa sola è in grado di favorire la ricostruzione delle ferite e la riabilitazione delle capacità, intese come capacità di poter fare, di poter agire, di potersi muovere in nome di una rinnovata stima di sé, frutto di una corrispondenza con una altrettanto rinata stima sociale, ovvero di un reintegro nel tessuto comunitario. E questo deve essere ancora più vero quando riesce a risarcire chi è stato ingiustamente condannato o perseguitato.

La punizione ha due finalità, una breve termine, che è la protezione della società riguardo la minaccia dell'ordine pubblico, e una a lungo termine, che è la ricomposizione della pace sociale: tutte le misure della riabilitazione, iscritte nel sistema penale devono essere al servizio di questo fine ultimo (Ricœur 2007: 272).

Se non è possibile superare il paradosso della violenza nel cuore della giustizia come l'insorgenza della vendetta ad ogni stadio del processo, tuttavia è possibile rispondere a tale paradosso con un *surplus* di saggezza pratica. Questa è, come abbiamo detto, ciò che cerca punizioni che non umilino il condannato, forme educative dentro le carceri, laboratori in cui lavorare sulla memoria della ferita e sull'oblio della colpa. Solo riconciliandosi con sé è possibile aprirsi a nuove possibili esistenze anche dentro la reclusione. Pur vivendo dentro un luogo che costringe ad inibizioni fisiche, è possibile, infatti, farlo diventare il luogo in cui attivare la dinamica della temporalità e della narra-

zione, «che sono i due luoghi nei quali la sofferenza può essere alleviata con la saggezza pratica» (Alici 2012: 24).

Certo non è possibile dare una risposta definitiva allo scandalo della pena, ma l'unica strada percorribile è una sorta di approssimazione sul piano pratico, riducendo il carattere di sofferenza e attivando una giustizia ricostruttiva in grado di tenere insieme i tre poli del diritto, della vittima, dell'accusato. È la dialettica fra giustizia e saggezza pratica, fra giustizia e perdono, fra temporalità e narrazione che consente di dare alla giustizia un altro volto, non più una giustizia statica (cfr. Heller 1990), quella della bilancia e della equivalenza, bensì una giustizia dal volto umano, che attende allo sforzo di rispondere *altrimenti* alla brutalità della violenza. Una giustizia che "vede" la sofferenza come un ponte per ri-approssimarsi agli uomini da cui si era sollevata per assurgere a bilancia dell'ordine e della misura; una giustizia che scopre assieme alla sua capacità di guardare la vittima per proteggerla, anche quella di accogliere il colpevole come *chi è altro* rispetto all'onta della colpa e del crimine. Solo così comincia ad intraprendere percorsi nuovi ed inconsueti.

## **5. Sui sentieri di una giustizia non violenta**

Il percorso attraverso cui si è possibile riconvertire il male fatto in qualcosa di altro, consente l'affermarsi di una giustizia interessata a costruire percorsi individuali di rinascita e tentativi di dare una fisionomia più umana alle città. Si riconoscere così alla giustizia una tensione riparatrice, capace di rigenerare vite e città, popoli e comunità. Se la giustizia ha in sé questa forza, tuttavia a volte riemerge il suo limite, quando non riesce a rispondere alla sfida del male e della violenza. Un limite che tuttavia non deve essere inteso una battuta d'arresto, ma lo sporgersi *oltre* per non reiterare gli stessi gesti del carnefice. Una giustizia che è consapevole di dover dar conto agendo a diversi attori, come la vittima e il colpevole e la comunità, e che at-

traverso la parola può dire qualcosa di più, può pensare di più e altrimenti dal dato e dal consolidato, come quando pensa di avere nell'agire una finalità etica, che è il ricostruire oltre la contingenza del momento, oltre la considerazione a caldo dei crimini, avendo a cuore la pace sociale come quella fra popoli. Se il riferimento costante è la ricostruzione del legame sociale e la riabilitazione di una capacità di relazione, attraverso un lungo itinerario che procede dal processo in cui la violenza si trasferisce sul piano del discorso, poi giunge all'esecuzione della pena, intesa come fare memoria e racconto della violenza subita, alla detenzione come luogo in cui trasformare la sofferenza in narrazione e rinascita, allora davvero si può interrompere la violenza dell'inizio (cfr. Ricœur 2012). Far incontrare le istanze della vittima, del carnefice e della giustizia è possibile soprattutto se si attivano azioni che facilitano il lavoro del lutto.

È in particolare alla *Commissione Verità e giustizia* di Monsignor Tuto e Nelson Mandela che Ricœur pensa quando elabora l'idea di una giustizia non violenta o meglio l'utopia di una giustizia non violenta. Nella *Commissione* grazie al racconto, davanti ai loro carnefici, da parte delle tante vittime di violenza e di soprusi, si è riusciti a trasformare ingiustizia, torti e sofferenze non nella pena esemplare o nella ricerca di altre forme di vendetta, ma in qualcosa di più, in una tensione rivolta *al dopo e al poi, grazie allo spirito del perdono e al desiderio di riconciliazione* (Ricœur 2004: 20).

L'interesse che ha mosso Tutu e Mandela nel creare tale istituto giuridico è stata la ricerca del bene della *comunità e venire*, quella successiva alla politica razziale, come l'esigenza di porre un freno alla vendetta che sarebbe potuta continuare di padre in figlio. E se il loro caso è stato paradigmatico di una pace sociale possibile, questo è sempre realizzabile se i luoghi della giustizia sono deputati non solo a condannare, ma anche a riconciliare. Certo Ricœur si spinge a pensare *l'utopia della giustizia non violenta*, proprio alla luce della *Commis-*



*sione Verità e giustizia*, via non sempre praticabile (cfr. Vigna 2004), tuttavia sicuramente caso esemplare da cui partire per ispirare azioni di giustizia che guardano il contesto per considerare come è giusto ed equo fare (Brezzi 2012: 115). E questo può avvenire se si prova ad *immaginare* il dopo, il dopo della vittima, del carnefice e della comunità, per sperare che questo *dopo* ci sia e ci sarà (cfr. Brezzi 2004). L'immaginazione crea e rifigura la realtà e trova connessioni nuove proprio in vista di un futuro altro dal presente e dal passato (cfr. Costanzo 2013).

Certo la richiesta di una giustizia *non violenta* e che agisce oltre la pena e la punizione sembra davvero irrealizzabile se si guarda agli attuali contesti di forti conflitti sociali, non è un caso che lo stesso Ricoeur la definisce una utopia. Eppure, tale utopia non ha sicuramente il significato di irrealizzabile e di impossibile, quanto di attenzione critica nei confronti di ciò che ci circonda (cfr. Buber 2009) e desiderio di costruzione di una comunità che sa reggere di fronte a battute di arresto (cfr. *Id.*). «Di fronte alle contorsioni folli dell'attuale assetto del mondo» bisogna riscoprire «la profondissima ragionevolezza del pensiero utopico, il suo realismo, la sua concretezza. E la sua validità anzitutto politica, non solo letteraria o intellettuale» (Mordacci 2020: posiz.73). Tensione che emerge quando il pensiero utopico rivela un fine più alto e più lontano, quello della individuazione di pratiche per una comunità di uomini che sanno sia giudicare con autorevolezza sia accogliere la vulnerabilità della propria e altrui finitezza: «solo così è possibile dare una risposta altra allo scandalo della sofferenza» (Ricoeur 2004: 19), ovvero grazie alle aperture che lo spirito del perdono consente, quando l'interesse non è più quello della recriminazione, ma la necessità di continuare a *vivere* a dispetto di quanto è avvenuto. Del resto, non spetta forse al perdono, accompagnare la giustizia nel suo sforzo per sradicare, sul piano simbolico, la componente sacra della vendetta?

Infatti, la giustizia cerca di dissociarsi non soltanto dalla vendetta selvaggia, ma anche dalla vendetta sacra, in virtù del quale il sangue chiama il sangue e che pretende di avere il titolo di giustizia. [...] La tragedia greca, quella dell'*Orestide* in primo luogo ci ha insegnato che le *Erinni* (Le Vendicatrici) e le *Eumenidi* (Le Benigne) sono le stesse. (Ricœur 1998: 180).

Questo spirito del perdono è ciò che ci invita a vedere oltre il male e la vendetta, ma anche ciò che stimola a cercare un altro finale per "storie di vita" che si pensavano oramai segnate dalla disfatta e dalla distruzione, per invitare a scorgere un riscatto per le tante esistenze ai margini, come per i tanti popoli distrutti da odii fraterni. Non bisogna mai dimenticarsi che né la pace né la giustizia devono essere date per scontate, poiché basta veramente poco per mutare le cose e far sì che «le Eumenidi», apparentemente dormienti, «ricompaiono sulla scena chiamate» da qualcuno (*Ib.*). E di questi tempi così avari e parchi di equilibrio e saggezza pratica, sappiamo che se le *Erinni* compaiono sulla scena con molta difficoltà ritorneranno *dormienti*, godendo nel rendere infelici sia vittime che carnefici.

## **Bibliografia**

Aime, O. (2007). *Dei delitti, della pena e del perdono*. in Piras., M. (ed). *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricœur*. Roma: Meltemi, 165–188.

Alici, L. (2007). *Il paradosso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica*. Milano: Vita e Pensiero.

Alici, L. (ed.) (2012). *Il diritto di punire. Testi di Paul Ricœur*. Brescia: Morcelliana.

Arendt, H. (2010). *Responsabilità e giudizio* [2003]. Torino: Einaudi.

- Arendt, H.-Jaspers, K. (1989). *Carteggio 1926-1969* [1985]. Dal Lago, A. (ed), Milano: Feltrinelli.
- Bonan, E., Vigna, C. (2004). *Etica del Plurale, Giustizia, riconoscimento, responsabilità*. Milano: Vita&Pensiero.
- Beccaria, C. (1991). *Dei delitti e delle pene*. [1764]. Burgio, A. (ed). Milano: Feltrinelli.
- Brezzi, F. (2004). *Le aporie della giustizia fra etica e diritto*. In Bonan, E., Vigna, C. (2004). *Etica del Plurale, Giustizia, riconoscimento, responsabilità*. Milano: Vita&Pensiero, 21–40.
- Brezzi, F. (2012). *Piccolo Manuale di etica contemporanea*. Roma: Donzelli Editore.
- Buber, M. (2009). *Sentieri in utopia. Sulla Comunità* [1950]. Genova-Milano: Marietti.
- Costanzo, G. (2013). *Alla ricerca dello spazio vissuto*. Firenze: Le Lettere.
- Costanzo, G. (2020). *Giuseppe e i suoi fratelli. Per un'etica della fratellanza fra utopia e riscatto*. Mantova: Universitas Studiorum.
- D'Agostino, F. (1999). *La sanzione nell'esperienza giuridica*. Torino: Giappichelli.
- Foucault, M. (1976). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. [1975]. Torino: Einaudi.
- Frankl, V. E. (2017). *L'uomo in cerca di senso. Uno psicologo nei lager* [1946]. Milano: FrancoAngeli.
- Hegel, F. (2006). *Lineamenti della filosofia del diritto* [1820]. Milano: Bompiani.
- Heller, Á. (1990). *Oltre la giustizia* [1987]. Bologna: Il Mulino.
- Heller, Á.- Mazzeo, R. (2016). *Il vento e il vortice. Utopie. Distopie, Storia e limiti della immaginazione*. Trento: Erikson.
- Iannotta, D. (1998). *Frammenti di lettura*. Roma: Aracne.
- Jaspers, K. (1978). *Filosofia* [1932]. Tr. it e cura di U. Galimberti. Milano: Mursia, vol. 2.

- Jaspers, K. (1996). *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania* [1965]. Milano: Raffaello Cortina.
- Levinas, E. (1998). *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'altro* [1991]. Tr. it. di E. Baccharini. Milano: Jaca Book.
- Mordacci, R. (2020). *Ritorno a Utopia*. Bari-Roma: Laterza & Figli (edizione Kindle).
- Mortari, L. (2021). *La politica della cura*. Milano: Raffaele Cortina.
- Rawls, J. (1992). *Una teoria della giustizia* [1971]. Tr. it. di U. Santini. Milano: Feltrinelli.
- Ricoeur, P. (1977). *Il conflitto delle interpretazioni* [1969]. Tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, P. (1988). *Tempo racconto 3. Il tempo raccontato* [1985]. Tr. it. di G. Grampa. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, P. (1990). *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario* [1950, 1988]. Tr. it. di M. Bonato. Genova: Marietti.
- Ricoeur, P. (1993). *Sé come un altro* [1990]. Tr. it. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, P. (1997). *La critica e la convinzione* [1995]. Tr. it. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, P. (1998). *Il giusto* [1995]. Tr. it. di D. Iannotta. Torino: SEI. vol. 1.
- Ricoeur, P. (2000). *Amore e giustizia* [1990]. Tr. it. di I. Bertetti. Brescia: Morcelliana.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la storia e l'oblio* [2000]. Tr. it. di D. Iannotta. Milano: Cortina.
- Ricoeur, P. (2004). *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*. In Bonan, E., Vigna, C. *Etica del Plurale, Giustizia, riconoscimento, responsabilità*. Milano: Vita&Pensiero, 3–20.
- Ricoeur, P. (2004b). *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*. Bologna: il Mulino.

Ricœur, P. (2007). *Il giusto* [2001]. Tr. it. di D. Iannotta. Cantalupa (Torino): Effatà Editrice, V. 2.

Ricœur, P. (2012). Il diritto di punire [1958]. In L. Alici (a cura di), *Il Diritto di punire. Testi di Paul Ricœur*, Brescia: Morcelliana, 31–57.

Ricœur, P. (2012). Il diritto di punire [2001]. In L. Alici (a cura di), *Il Diritto di punire. Testi di Paul Ricœur*, Brescia: Morcelliana, 59–94.

Vigna, C. (2004). *Sulla giusta pena. Qualche considerazione a partire da Ricœur*. In E. Bonan, C. Vigna, *Etica del Plurale, Giustizia, riconoscimento, responsabilità*. Milano: Vita&Pensiero, 2004, 42–47.

