Università degli Studi Suor Orsola Benincasa

ANNALI

2023



ANNALI

2023

SUOR ORSOLA
BENINCASA
UNIVERSITÀ EDITRICE

Direttori
Piero Craveri
Vincenzo Omaggio

Direttore responsabile
Arturo Lando

Comitato scientifico
Lucio d'Alessandro
Francesco M. De Sanctis
Enricomaria Corbi
Tommaso Edoardo Frosini
Emma Giammattei
Aldo Sandulli
Paola Villani

Redazione
Luciana Trama (responsabile)
Emanuele Garzia
Flavia Soprani

Gli articoli negli «Annali» dell'Università Suor Orsola Benincasa sono preliminarmente sottoposti a un giudizio di referaggio nel rispetto dell'anonimato sia dell'autore che dei revisori (a doppio cieco). La valutazione è affidata a uno o più specialisti del tema trattato, designati dal Direttore degli «Annali» anche fra i componenti del Comitato Scientifico, che rivestano, o abbiano rivestito, la posizione di professore universitario nelle Università italiane o straniere ovvero si distinguano come esperti di chiara fama.

I revisori giudicano, entro 30 giorni dal ricevimento dell'elaborato, sull'opportunità di accogliere il lavoro scientifico tenendo conto dei parametri valutativi di cui alla vigente legislazione e formulando un giudizio motivato – senza modifiche o previo apporto di modifiche – di accoglimento o di rigetto. Il Direttore, infine, su propria responsabilità, può decidere di non assoggettare a revisione i lavori di particolare pregio o di autori di particolare prestigio.

—

Progetto grafico
Flavia Soprani

Realizzazione e stampa
Carmine Marra

Impaginazione
Federica d'Anna

© Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2022
Tutti i diritti sono riservati

ISSN *online* 2281-3241 ISSN *press* 2037-5867

SOMMARIO

7 LUCIO D'ALESSANDRO
Un ricordo di Piero Craveri

13 DANIELA CARDONE
Dal segno alla funzione. Sulla rivoluzione semiologica nel linguaggio visivo di Wassily Kandinsky

49 CLELIA CASTELLANO
Victor Hugo. Romanticismo e Poesia per forgiare un diritto sublime

73 STEFANO CAUSA ROBERTO NICOLUCCI
Quella musica siamo noi. Scenari per Pino Daniele (1955 – 2015)

91 SIMONA COLLINA FLAVIA DE SIMONE FRANCESCO FEBBRAIO CRISTINA TAIANI
The locus of interference in Picture-World Interference and Stroop effects: an eye-tracking study

115 MARIALAURA CUNZIO GIORGIA VOLPE
La donna deviante e delinquente in criminologia. Un'ipotesi interpretativa nell'ambito di un excursus *storico-sociale*

163 FRANCESCO M. DE SANCTIS
Tocqueville: tempo e storia, società e politica, aristocrazia e democrazia, America ed Europa

189 FRANCESCO D'URSO
La semantica del bellum *dalla modernità al tempo presente: una ricerca filosofica*

217 ROSSELLA GALLETTI
La cultura del presepe napoletano: rappresentazioni gastronomiche e pratiche sociali. Verso la candidatura Unesco di un bene culturale immateriale

247 MARCO NIELI
Est aliud mirabile... *nello* ynys prydein*: a proposito del bestiario arturiano pre-galfridiano*

303 FABRIZIO MANUEL SIRIGNANO GABRIELE BORGHESE
Dal Mediterraneo all'Europa: educazione e democrazia in Francesco Saverio Nitti

319 MARIA ROSARIA VIGORITO IMMACOLATA BERGAMASCO
Un contributo alla conoscenza degli ambienti del convento di Santa Caterina da Siena a Napoli

349 NATASCIA VILLANI
Dalla giustizia alla carità

NATASCIA VILLANI

Dalla giustizia alla carità

Se Sant'Agostino parlava di una perfetta sinergia tra giustizia e carità, la modernità ha infranto questo rapporto. La giustizia ha mostrato i suoi limiti e la carità è stata ridotta, da virtù teologale, a soggettività ed emozione.

Occorre recuperare la grandezza dell'uomo come animale desiderante capace di superare i propri limiti e tendere all'assoluto.

Parole chiave: giustizia, carità, verità, limiti

If Saint Augustine spoke on a perfect synergy between justice and charity, modernity has broken this relationship. Justice has shown its limits and charity has been reduced from a theological virtue to subjectivity and emotion.

We need to recover the greatness of man as a desiring animal capable of overcoming his own limits and tending towards the absolute.

Keywords: *justice, charity, truth, limits*

1.

Al di là degli inquadramenti concettuali sul tema della giustizia, da quelli etico-filosofici ed etico-politici, a quelli

etico-teologici, fino a quelli giuridici[1], al di là dei vari luoghi in cui la giustizia viene difesa o esercitata, questa da tutti è invocata e proclamata e le riflessioni sul tema assumono sempre più un carattere decisivo per ridisegnare la rete delle relazioni umane tra i popoli: oggi più di ieri, continuiamo ad «avere fame e sete di giustizia»[2].

Sia dal punto di vista analitico-concettuale che sotto il profilo pratico si rischia di perdersi[3] e quello in cui ci si imbatte, il suo «precipitato storico»[4], transeunte e caduco, è spesso soggetto a evoluzioni, rivoluzioni, involuzioni. *Summum jus, summa iniuria:* mai sono state fatte tante insistenti

[1] Non è qui la sede per presentare una bibliografia, seppure sommaria, degli approcci storici e teoretici al termine «giustizia». Resta il fatto però che alcuni testi si impongono per la profondità delle loro analisi e la forza delle loro argomentazioni, e sarebbe una omissione il non citarli: S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991; G. Del Vecchio, *Giustizia e diritto,* «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XIV (1934), pp. 417-423; E. Garin, *La giustizia*, Guida Editori, Napoli 1968; H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, Einaudi, Torino 1975; C.M. Martini, G. Zagrebelsky, *La domanda di giustizia*, Einaudi, Torino 2003; E. Opocher, *Analisi dell'idea di giustizia*, Giuffrè, Milano 1977; J. Pieper, *Sulla giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000; P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000; J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1991; *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, a cura di S. Maffettone, S. Veca, Laterza, Bari 2012; A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010. A questi testi si aggiungono le possibili applicazioni dell'intelligenza artificiale nell'ordinamento giuridico tra gli ultimi: *Intelligenza artificiale e diritto. Come regolare un mondo nuovo*, a cura di A. D'Aloia, Franco Angeli, Milano 2022; *Intelligenza artificiale e diritto: una rivoluzione?*, a cura di A. Pajno, F. Donati, A. Perrucci, Il Mulino, Bologna 2022; G. Sartor, *Intelligenza artificiale e diritto*, Giappichelli, Milano 2022.

[2] *Matteo* V, 6.

[3] Sulle difficoltà nelle quali si incorre quando si riflette sull'idea di giustizia cfr.: E. Opocher, *Analisi dell'idea di giustizia*, cit., spc. pp. 5-18. Tra i classici vedi: Platone, *Epistola VII*, 344a; Sant'Agostino, *In Psalmum*, CXXI.

[4] G. Del Vecchio, *Giustizia*, voce dell'*Enciclopedia filosofica*, vol. III, Firenze, 1967, p. 258.

dichiarazioni sui diritti dell'uomo e mai è stata manifestata tanta *iniuria* come nell'ultimo secolo. Emblematica e terribile è la personificazione della giustizia in un protagonista de *I miserabili*: «In quel momento Javert era al settimo cielo. Senza rendersene ben conto, ma pure con una confusa intuizione della sua necessità e del suo successo, lui, Javert, impersonava la giustizia, la luce e la verità nella loro celeste funzione di annientamento del male. C'erano dietro e intorno a lui, ad una profondità infinita, l'autorità, la ragione, la cosa giudicata, la coscienza legale, la vendetta pubblica, tutte le stelle; [...] felice e indignato, schiacciava sotto il tallone il delitto, il vizio, la ribellione, la perdizione, l'inferno, splendeva, sterminava, sorrideva, e c'era un'incontestabile grandiosità in quel mostruoso san Michele. Javert, spaventevole, non aveva nulla di ignobile. [...] Niente era straziante e terribile come quel viso in cui appariva ciò che si potrebbe chiamare tutta la cattiveria della bontà»[5].

È certo che, nonostante il nostro desiderio di giustizia, ciò di cui abbiamo esperienza è delle varie forme di ingiustizia[6]: dolori arbitrariamente inflitti, privazioni o maltrattamenti immeritati, iniquità nella distribuzione delle ricchezze, guerre, soprusi, povertà morale e materiale. Nell'urto così determinatosi tra l'uomo che soffre e una società che lo offende con la sua ingiustizia, emergono sempre più i limiti dell'idea di giustizia nella politica e

[5] V. Hugo, *I miserabili*, trad. it., Einaudi, Torino 1998, vol. I, p. 275.

[6] Cfr.: G.M. Chiodi, *La giustizia, oltre ogni norma*, in *La giustizia alternativa. Riti modelli prospettive di un universo in transizione*, a cura di M. Bilotta, A. Scerbo, Giappichelli, Torino 1999, pp. 125-136. Sull'ingiustizia della giustizia vedi: V.E. Falsitta, *L'ingiustizia della giustizia*, Milano, 2001; I. Mereu, *La giusta ingiustizia. Saggio sulla violenza legale*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1994; J. Shklar, *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte*, Feltrinelli, Milano 2000, spc. pp. 25 ss.

nella cultura contemporanea. Pensiamo veramente di poter appagare il nostro desiderio di pace, di ordine, di armonia solo inseguendo l'idea di giustizia? Basterebbe solo l'attuazione di questa semplice idea a lenire la nostra sete e saziare la nostra fame? Non chiediamo forse alla giustizia ciò che la giustizia non può dare, non vogliamo che ascolti ciò che non può sentire; non la interroghiamo forse su ciò a cui non può rispondere o le mostriamo ciò che non è in grado di vedere?

Sui limiti che la giustizia istituzionale porta con sé se spinta alle estreme conseguenze, già il mondo classico si era interrogato, e aveva compreso l'esigenza di mitigarne il rigore, impedendo di consumare un'ingiustizia reale in nome di una giustizia ideale oppure della legalità[7]. Con l'avvento del messaggio cristiano sembra introdursi un superamento di quei limiti mediante il confronto-scontro con la cifra rivoluzionaria[8] del suo pensiero: la carità.

La distanza era stata avvertita dai pensatori cristiani tanto da indurre sant'Anselmo ad interrogarsi sulla conciliazione di giustizia e carità nell'operato divino. «Ma in che modo perdoni i malvagi, se sei totalmente e sommamente giusto? In che modo, infatti, chi è totalmente e sommamente giusto fa qualcosa di non giusto? E che giustizia è il dare vita sempiterna a chi merita la morte eterna? Quale ragione

[7] *Ecclesiastiche,* 7, 17; Cicerone, *De officiis*, I, 33; Aristotele, *Etica a Nicomaco*, V, 10, 1137b.

[8] Così scrive Clemenceau: «La rivoluzione sarebbe fatta il giorno che i cristiani si mettessero a vivere il cristianesimo» (testo citato da D. Rops, *La miseria e noi,* Vita e Pensiero, Milano 1936, p. 89); ancora Benedetto Croce «Il Cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta» (B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Laterza, Bari 1949); «non esiste vera rivoluzione se non basata sui due principi di carità e di giustizia, poiché sviluppo o regresso sono dovuti alla prevalenza dell'egoismo e della ingiustizia» (L. Sturzo, *La vera vita*, Zanichelli, Bologna 1960, pp. 302-303).

dunque, o buon Dio, buono coi buoni e coi malvagi, quale ragione hai di salvare i malvagi, se questo non è giusto e se tu non fai nulla che non sia giusto? […] Tu salvi, infatti, i giusti, che la giustizia raccomanda, ma liberi costoro che la giustizia condanna, quelli con l'aiuto dei loro meriti, questi con l'opposizione dei loro meriti. Quelli riconoscendo il bene che hai loro dato, questi ignorando il male che tu hai in odio. O immensa bontà di Dio, che così superi ogni intelletto, venga su di me la misericordia che prorompe da una tua così grande opulenza! Si riversi su di me, ciò che sgorga da te. Perdonami per la tua clemenza, affinché io non sia punito per la tua giustizia»[9].

Il sillogismo di Anselmo, che chi è sommamente buono è misericordioso, chi è sommamente giusto è sommamente buono, dunque chi è sommamente giusto è misericordioso, lo condurrà ad una perfetta identificazione di giustizia e carità, equazione totale egregiamente già espressa da Agostino: «*charitas inchoata, inchoata justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est*»[10]. Tale sinergia, però, si dà solo e unicamente perché il punto di vista da assumere non è quello umano ma divino. Mentre agli occhi della modernità l'incontro tra i due termini, giustizia e carità, è avvenuto o attribuendo alla carità caratteristica di virtù sociale o inglobando la giustizia nella carità divina; alla prima via, immanentista, razionalistica, si può dire "laica", si è opposta una colorata di misticismo, indiscutibilmente "religiosa"; «ciò che queste vie hanno in comune, oltre lo scopo di far coincidere giustizia e carità, è che entrambe dell'una o dell'altra alterano il vero concetto. La prima, la

9 Sant'Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cap. IX, §§ 1 e 4.
10 Sant'Agostino, *De natura et gratia*, LXX.

via laica, altera quello della carità, virtù soprannaturale che la mentalità razionalistica non comprende, e che trasferisce sul piano mondano; la seconda, la via religiosa, per l'inversa ragione, altera quello della giustizia, che sottrae alla funzione appunto mondana di regolatrice dei rapporti sociali per proiettarla nella sfera del trascendente»[11].

2.

L'antiaristotelismo praticato dal giusnaturalismo moderno ha per presupposto la perdita di fondamenti condivisi dalla coscienza comune che lungo il medioevo si erano saldati alla fede cristiana. Al posto di un ordine dato o di un'autorità universale costituita ci si affida a ricostruzioni artificiali della ragione e a raffigurazioni concettuali. Le guerre di religione hanno accelerato questo processo a

[11] G. Fassò, *Giustizia, carità e filantropia*, in *Cristianesimo e società*, Giuffrè, Milano 1969, p. 173. In modo particolare, Fassò analizza come il termine carità abbia un'accezione totalmente diversa da quella comunemente usata dai giuristi e dai filosofi come risulta da un'attenta analisi dei più noti dizionari o enciclopedie di teologia morale (cfr. tra i classici: E. Dublanchy, *Charité*, voce del *Dictionnaire de théologie catholique* vol. II, parte II, Forgotten Books, Parigi 1923, coll. 2217-2266; R. Garrigou-Lagrange, *Carità*, voce in *Enciclopedia Cattolica*, vol. III, Città del Vaticano 1949, col. 797; G. Rotureau, *Charité*, voce in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. II, Letouzey & Ané, Parigi 1954, coll. 959-976; e da ultimo *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, spc. pp. 464-465). Già Capograssi era dell'avviso che la carità non fosse stata veramente compresa dall'età moderna, «si può dire anzi che la carità sia stata la più falsata di tutte le idee che le civiltà anteriori abbiano trasmesso al presente» (G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi,* in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. I, p. 245). Sui rapporti tra giustizia e carità si rinvia anche a: V. Jankélévitch, *Dalla giustizia alla carità*, in «La società degli individui: quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», 17 (2003), pp. 121-145; P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2019 (Edizione Kindle); R. Pizzorni, *Giustizia e carità*, Edizioni Studio Domenicani, Bologna 1995.

favore della ragione, portatrice di ordine, a danno della fede, focolaio di caos. Le varie antropologie secolarizzate, che da allora si sono succedute pur se con toni diversi, hanno attinto a tale modello giusnaturalistico di ripiegamento su di una prospettiva immanentistica[12]. L'individuo, incentrato sul proprio io, sempre più attento ai bisogni personali, non ha conosciuto altro che se stesso, le sue passioni, la sua propria esistenza[13]: il soggetto moderno è divenuto l'unico orizzonte di tutto ciò che diviene.

L'antica polarità tra artificio e natura si è risolta nell'autosufficienza dell'artificialità. La ragione ne è l'artefice, una «ragione che cerca e trova, si interroga e risponde, e crede – pur nella consapevolezza dei suoi limiti – solo al suo pensare»[14]. E nonostante ci siano stati, a partire da Agostino, continui tentativi da parte della filosofia di voler affermare verità disciplinatrici, razionalmente indeducibili, resta pur sempre il fatto che «il gesto "moderno" che inaugura la nuova filosofia è quello di attribuire validità e fiducia alla *ratio*»[15]. Il *timor hominis*, e non il *timor Dei*, costituisce, ora, l'*initium sapientiae*, e l'*auctoritas* umana e non la *veritas* cerca di fondare la legge[16].

[12] La tesi della immanetizzazione quale essenziale caratteristica della modernità è enunciata da E. Voegelin (*La nuova scienza politica*, Borla, Roma 1999; *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972), ripresa in Italia da: A. Del Noce (*L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970), e da S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 210). Per uno sguardo sulle varie prospettive della modernità vedi G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983, spc. pp. XVII-LIII.

[13] Cfr.: G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, cit., pp. 245 ss.

[14] R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 204.

[15] *Ibidem*.

[16] In modo esemplare commenta Paolo Grossi: «Il moderno si svolge all'insegna di un sempre più rigido monismo giuridico: lo stato pretende il monopolio giuridico e il diritto si immedesima nella voce

La nuova epoca così inaugurata, segnando una netta cesura col passato, con la tradizione, si emancipa, con un atto liberatorio, dai lacci della verità: *veritate soluta*. Questa "rimozione" emergente quale «decisione infondata»[17], «indeducibile»[18], quale una «opzione»[19] postulatoria, non è ancora in grado di autoaccertarsi, di autogiustificarsi, e di procedere con la sicurezza della nuova razionalità tecnologica[20]. Il compimento di questo destino di libertà, «libertà di sciogliersi da tutto, di liberarsi da ogni vincolo, di emanciparsi da ogni ordine posto all'esterno»[21], diventa la cifra del diritto giusto: non è la giustizia che fonda il diritto, ma il diritto è giusto finché assicura la libertà individuale[22].

Tutto ciò sembra condurre, fatalmente, all'esito di un sistema totalmente pianificato all'agire individuale, ad una *reductio ad unum* che completa il ripiegamento su se stessi: l'uomo da *peregrinus,* come lo era per sant'Agostino, diventa *cives*, da essere senza fissa dimora diviene portatore di un diritto di proprietà, dal viaggiare leggero passa ad accumulare

dello stato, nella legge positiva, ossia nella volontà posta e imposta da chi detiene in modo formalmente legittimo il supremo potere» (P. Grossi, *Giustizia e diritto tra medioevo ed età moderna*, «Filosofia Politica», I (2001), p. 51).

[17] P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 19.

[18] Cfr.: C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna 1988.

[19] A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990[4], spc. pp. 335-375.

[20] Cfr.: J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

[21] M. Cacciari, *Diritto e giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del moderno Politico*, in *Il potere. Saggi di filosofia sociale e politica*, a cura di G. Penzo, Città Nuova, Roma 1985, p. 59.

[22] Cfr.: G. Duso, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, «Filosofia Politica», I (2001), pp. 5-28; H. Hofmann, *Il diritto e il giusto: la questione della giustizia*, ivi, pp. 57-67.

beni su questa terra. Si è generato un sistema chiuso autoreferenziale e per questo funzionale: un sistema capace di autogovernarsi al di fuori di qualsiasi finalità esterna e di ogni riferimento a vincoli di contenuto[23]. «La mancanza di senso è istituzionalizzata nella capacità del sistema di durare»[24] per limitare i fattori di rischio e di imprevedibilità.

La giustizia umana porta con sé il dolore di questa amputazione. Un diritto positivo pervasivo e autoreferenziale, teso, da un lato, a normare la vita sociale, permeando il più possibile gli aspetti della vita umana, e, dall'altro, a proporsi come dimensione che astrae dai fatti e dall'equità, quale prodotto «puntigliosamente filtrato»[25], ci pone di fronte ad una «norma ad una sola dimensione». La giustizia della legge si presuppone e s'impone quale valore supremo. Si pretende di fondare in questo mondo tutta la giustizia, e di fare della giustizia uno dei centri fondamentali del progetto umano[26]: il progetto di liberazione rivoluzionaria, la ricerca di imparzialità dell'amministrazione tecnocratica, la realizzazione dell'assistenzialismo del *Welfare State* appaiono tutte manifestazioni di un bisogno di uguaglianza e di una sete di giustizia.

Eppure tutto questo non basta. In un mondo in cui non vi è posto che per il temporale e il razionale, in cui gli uomini

[23] Cfr.: N. Luhmann, *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli 1978; Id., *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Roma-Bari 1985. E da ultimo Grossi: «La legge dei moderni non si sostanzia in oggetti e contenuti [...]. È l'atto più acontenutistico che si possa immaginare, tanto che rasenta l'assurdo il parlare di una giustizia o di una iniquità della legge» (P. Grossi, *Giustizia e diritto*, cit., p. 54).

[24] P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, cit., p. 29.

[25] P. Grossi, *op. cit.*, p. 53.

[26] Cfr.: F. Dal Pozzo, *Giustizia e salvezza. Il problema diceologico fondamentale con particolare riferimento ai modelli "Purgatorio" e "Reincarnazione"*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 8 ss.; G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in *Opere*, cit., vol. V, pp. 535 ss.

hanno abbandonato la fede nell'immortalità dell'anima e nella declinazione di se stessi nell'eterno, i limiti della esistenza personale sono giudicati «irrimediabili, perché non possono essere ritenuti seriamente riscattabili né in un al di là religioso […], né in un futuro laico di generale soddisfazione»[27].

In tale contesto miope di un antropocentrismo funzionalistico, quale centro gravitazionale autoreferenziale, la carità può essere fraintesa o non compresa. L'istinto o tendenza naturale, presente nell'animo umano, «a piangere con chi piange»[28] è stato confuso con la divina carità, che da virtù «è stata ridotta a tendenza: è universalità ed è stata ridotta a mera subiettività, è ragione ed è stata ridotta a emozione, è la perfezione dell'individualità, ed è andata a finire ad un preteso e puramente verbale annientamento della propria persona, è forza e si è giunto a rappresentarla come la debolezza lacrimosa della pietà femminile»[29].

3.

Quanti di noi non si sono risentiti di fronte alla «ingiustizia» compiuta dal padrone della parabola evangelica degli operai dell'ultima ora[30]?

Il padrone di una vigna esce di buon mattino per «prendere a giornata» dei braccianti. All'inizio della giornata lavorativa, che andava dalle sei circa del mattino alle sei di sera, egli assume un primo contingente, pattuendo il salario di un denaro, salario normale, riconosciuto giusto nell'uso locale. Il padrone esce di nuovo, intorno alle nove, per

[27] R. Bodei, *Ordo amoris*, cit., p. 29.
[28] G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, cit., p. 246.
[29] Ivi, p. 247.
[30] Matteo XX, 1-16.

assumere altra manodopera e s'impegna a dare quel che è giusto, senza ulteriori specificazioni. Lo stesso fa alle dodici e alle quindici. Un'ora prima del tramonto, l'ora undicesima, esce per l'ultima volta, incontra altri braccianti senza lavoro e li invia nella vigna, non accennando alla paga. Giunta la sera, quando si era soliti corrispondere il salario, il padrone dà disposizione che si paghi il compenso cominciando dagli ultimi assoldati. Questi ricevono un denaro! I primi assunti, venuto il loro turno, pensano di ricevere di più, avendo visto gli ultimi ricevere tale somma. Invece ricevono anch'essi un denaro. Scatta la protesta. Qui si viola la giustizia! Loro hanno lavorato dodici ore mentre gli ultimi una soltanto.

Il proprietario della vigna adduce tre giustificazioni al suo operato[31]. La prima giustificazione si richiama all'accordo stabilito, e la seconda al diritto del proprietario di disporre liberamente delle proprie sostanze. La situazione presentata dalla parabola può essere variamente interpretata: il padrone ha trattato nello stesso modo chi doveva essere trattato in modo diverso, infatti gli operai dell'ultima ora avrebbero dovuto essere pagati un undicesimo dei primi; ma nello stesso tempo si può dire che ha trattato in modo diverso chi doveva essere trattato nello stesso modo, se per ugual modo si intende in relazione ad una stessa unità di misura. Sembra quasi che Cristo voglia presentare una situazione da cui non c'è via d'uscita. Ed ecco che il proprietario, adducendo la terza giustificazione, pone chiaramente le distanze dicendo:

[31] La prima giustificazione mette in chiaro che non è avvenuta violazione del diritto dei primi assunti: l'accordo mattutino era stato rispettato «Non hai forse convento con me per un denaro? Prendi il tuo e vattene». La seconda risposta si appella al diritto del proprietario di disporre liberamente delle proprie sostanze per dare di più in forma di elargizione, essendo salva la giustizia «Non posso fare delle mie cose quello che voglio?». «Posso» è qui inteso come «mi è permesso».

«O forse sei invidioso perché io sono buono?». Il lessico non è più quello della giustizia comunemente inteso, l'operato del padrone non risponde ad un criterio di giustizia né sociale né individuale[32]. Può il padrone retribuire simultaneamente i primi secondo giustizia e gli altri secondo carità?

Il padrone, accusato di essere stato ingiusto, non insiste sul moto di ribellione nei suoi riguardi, ma sul sentimento di invidia che muove i protestatari: è veramente il desiderio di giustizia che ispira le loro – le nostre – recriminazioni? Tra quanti hanno voluto giustificare l'operato del padrone a partire dal diritto[33], e quanti lo hanno giustificato appellandosi al mistero della giustizia divina[34], emerge che l'appello alla giustizia umana non comprende gli atti di carità. Il *fiat iustitia et pereat mundus*, per quanto espressione agghiacciante, esplicita che di fatto la giustizia umana e la carità non dialogano; l'attesa della giustizia umana, quella giustizia *veritate soluta*, slegata e autonoma da una verità rivelata, porta a calpestare ciò che la carità continuamente tende a proteggere.

4.

L'opposizione tra giustizia e carità, il conflitto paolino tra le due leggi, o quello agostinaino tra le due volontà si risolve considerando che, in quanto costituisce un sistema

[32] Vedi: S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza*, cit., pp. 133 ss.

[33] Vedi tra gli altri: E. Wolf, *Gottesrecht und Nachstenrecht. Rechtstheologische Exegese des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20, 1-16)*, in *Gott im Welt. Festgabe für Karl Rahner*, a cura di H. Vorgrimler, vol. II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964, pp. 640-662; S. Meurer, *Das Recht im Dienst der Versohnung und des Friedens. Studie zur Frage des Rechts nach dem Neuen Testament*, Theologischer Verlag, Zurich 1972, pp. 29-41.

[34] J. Dupont, *Gli operai dell'undicesima ora (Mt. 20, 1-16)*, in *Venticinquesima Domenica «per annum»* (Parola per l'Assemblea festiva, 53), Morcelliana, Brescia 1975, pp. 26-42.

obiettivo di limiti, la giustizia lascia adito di necessità ad altri criteri etici (subiettivi), come quelli dell'amore e della saggezza[35]. Occorre un salto di livello mediante il quale la volontà esce dal suo isolamento e si allea con l'amore e l'intelligenza, diventando non solo amore di conoscenza (filo-sofia) ma conoscenza di amore, volontà di amore più che amore di volontà.

L'uomo ha uno strano destino: anela alla felicità pur soffocato dal dolore; aspira all'infinito nei nostri finiti atti di coscienza; tende all'oltre con i limiti della nostra esistenza, ha sete di giustizia ma si abbevera ad una fonte esauribile. Definire l'uomo animale razionale non è un elogio ma una mutilazione. Per Bodei il più grande errore dei filosofi non consiste l'aver desiderato troppo, ma nell'aver desiderato troppo poco, nell'essersi posti obiettivi a buon mercato ed essersi accontentati del meno, della stabilità, della certezza, per rinunciare alla pienezza del vivere[36]. Colpisce il messaggio che papa Francesco ha lasciato ai giovani universitari in occasione della XXXVII giornata mondiale della gioventù, richiamando una frase del poeta portoghese Fernando Pessoa («essere insoddisfatti è essere uomini»): «L'incompletezza caratterizza la nostra condizione di cercatori e di pellegrini […], desiderosi di senso e di futuro […] non dimenticatevi di mantenere viva la memoria del futuro […] cercate e rischiate»[37].

[35] Ciò spiega anche la definizione della giustizia data da Leibniz quale *Caritas sapientis*, come la suprema virtù che dirige l'uomo al fine del bene universale (Cfr.: G.W. Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, Hannover 1677).

[36] Cfr.: R. Bodei, *Ordo amoris*, cit., pp. 15-16.

[37] Papa Francesco, *Incontro con i giovani universitari*, Lisbona, 3 agosto 2023.

L'uomo è un «animale desiderante»[38], che sa, che ama, e decide indirizzando i desideri verso l'unica vita che meriti di essere vissuta: quella eterna. Sant'Agostino, che più di tutti ha colto questa tensione dell'uomo, individua nell'amore la capacità di sciogliere i nodi che bloccano la volontà, di togliere il peso del passato e aprire verso il futuro, e non perché dimentica ma perché riapre i processi. È questo l'*ordo amoris* agostiniano, l'ordine che l'amore stabilisce, perché in quanto ordine l'amore partecipa della bellezza e della proporzione e in quanto amore l'ordine «accoglie in sé elementi che manifestano l'eccedenza debordante e la "divina sproporzione" del nuovo rispetto ai confini dell'intelligenza umana»[39].

L'amore è il "peso", non come quello che attira verso il basso per la forza di gravità, ma come il tendere verso l'alto, il tendere di ogni corpo al suo luogo naturale[40]. «Mio peso è il mio amore: dovunque mi volga, esso mi volge»[41]. «Ama e fa ciò che vuoi: se taci, taci per amore; se parli, parla per amore; se correggi, correggi per amore; se perdoni, perdona per amore»[42]. Ogni nostra fatica non sarà un peso perché sarà resa leggera dall'amore.

Come san Paolo esprimeva nella lettera ai Corinzi, la carità non alimenta inutili attese; nulla si aspetta in cambio. Il suo fine non è quello di mantenere equilibri tra gli uomini e i loro beni, ma squilibri generosi. La carità in

[38] Si richiamano i tre bisogni costitutivi dell'uomo contemporaneo di Capograssi: bisogno di eguaglianza, bisogno di amicizia, bisogno di speranza (cfr.: G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, cit., pp. 535 ss.).

[39] R. Bodei, *Ordo amoris*, cit., p. 10

[40] Ivi, p. 91.

[41] Sant'Agostino, *Confessiones*, XIII, 9, 10.

[42] Sant'Agostino, *In Epistulam Iohannis ad Partos*, VII, 8.

senso oblativo, non filantropia, né umanità, né altruismo[43], è l'annullamento di sé per ritrovarsi: l'esuberanza di questo amore non implica nessuna dissipazione, perché esso *si espande e non si spende*. Non procede dalla natura ma dalla grazia; non è dettata dalla ragione ma dalla fede; il suo oggetto non sono gli uomini, ma Dio. La carità è la «scoperta dell'Uno nell'altro», è la scoperta della verità: è solo per la verità che si ama, è solo perché amata a tal punto che per essa «si rovescia ogni ostacolo, persino il maggiore, cioè il proprio io»[44].

È possibile allora eliminare le antinomie tra carità e giustizia? È possibile approdare a ciò a cui erano arrivati sant'Agostino e sant'Anselmo? È possibile solo se la giustizia supera la natura umana, oltrepassa quei limiti del contingente ancorandosi, come la carità, alla verità. Giustizia è fatta in quanto la verità si è svelata. Ma la verità di Agostino e di Anselmo è il Cristo. Se la carità è virtù teologale, la giustizia diventa virtù religiosa, confondendosi con l'amore. «È nel giusto, nell'Uomo perfetto, che vediamo che cosa veramente è la giustizia. Questo Uomo vivente amante e sofferente, pregante e morente sulla Croce, è per noi la giustizia. Avere fame e sete della giustizia, è avere fame e sete di essere come questo Giusto, di fare come questo Giusto ha fatto, di seguire questo Giusto, di dare gloria al nome di Dio, di volere che venga il suo regno, di volere che sia fatta la sua volontà, come questo Giusto ha dato ha voluto ha fatto [...] amare queste cose che egli ha amato, perché solo passando per queste cose,

[43] Per quale motivo dovrei sacrificarmi per gli altri solo perché altri? «Sacrificio impossibile e irragionevole», dice Capograssi, «perché l'altro vale tanto quanto me e non vi è alcuna ragione di preferire gli altri solo perché altri a me stesso» (*Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, cit., p. 247).

[44] Ivi, p. 248.

passando per la morte di se stessi si arriva alla giustizia. Non vi si arriva per altra via. La giustizia è questo»[45].

5.

Ritornando alla parabola degli operai dell'ultima ora e alla tensione tra la logica della sovrabbondanza (il padrone che dà agli ultimi operai più di quanto spetta loro), e la logica dell'equivalenza (dare ai primi operai il compenso pattuito), questa si supera nel giudizio morale in situazione, il giudizio del padrone della vigna (il Cristo), in cui l'equilibrio instabile è instaurato e favorito[46]. Nella nostra battaglia dell'esistenza, almeno una volta, abbiamo provato la tentazione combattuta da Giobbe: dirsi rammaricato di aver sempre fatto le cose giuste, di essere stato sempre fedele alla legge del bene, quasi a rimproverare a Dio la sua ingiustizia. Il tentativo di un'azione sinergica dell'amore e della giustizia nella nostra esistenza quotidiana è praticabile ma difficile e il più delle volte oscillando tra il *fiat justitia* e il *miserere mei*, ci uniamo a questa invocazione di Martin Luther King: «A volte noi abbiamo bisogno di sapere che il Signore è un Dio di giustizia: quando i giganti dormienti della ingiustizia si levano sulla terra, abbiamo bisogno di sapere che vi è un Dio di potenza che può falciarli come l'erba e come l'erba verde lasciarli appassire... Ma si danno casi in cui abbiamo bisogno di saper che il nostro è un Dio di amore e di misericordia. Quando siamo sbattuti dai gelidi venti dell'avversità e percossi dalle furiose tempeste della delusione, e quando nella nostra follia e nel nostro peccato ci sviamo in qualche

[45] G. Capograssi, *Beati qui esuriunt et sitium iustitiam*, in *Opere*, cit., vol. VI, pp. 115-116.

[46] Cfr.: P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, cit., p. 28.

lontana terra di perdizione e siamo frustrati a causa di uno strano sentimento di nostalgia, allora abbiamo bisogno di sapere che vi è qualcuno che ci ama, che ha cura di noi, che ci comprende e ci darà un'altra possibilità. Quando i giorni si fanno bui e le notti tetre noi possiamo essere riconoscenti perché il nostro Dio riunisce nella sua natura una sintesi creativa di amore e di giustizia che ci condurrà attraverso l'oscura valle della vita, fino ai luminosi sentieri della speranza e del compimento»[47].

[47] M. Luther King, *La forza di amare,* SEI, Torino 1994, pp. 26 ss.