



Monza, 26 ottobre 2021

Prof. Sergio Premoli

VERITA' E INCONSCIO. L'esperienza emotiva della verità

Il nostro rapporto con la verità è frutto della nostra storia, che vede il confluire di due prospettive: quella giudaico-cristiana e quella greca. Per la prima, la verità consiste nella Parola di Dio, che ha ricevuto il suo compimento ("Io sono la Verità") nel Logos incarnato ("Il Logos si fece carne"). L'altra prospettiva vede invece la verità come *alétheia*, cioè come togliere il velo steso sulla realtà dal mito tramite il logos, inteso come strumento capace di garantire l'*epistème* (la conoscenza incontrovertibile) attraverso i due principi: di identità (A è uguale ad A), e di non contraddizione (A non può essere B).

La differenza è che, nel primo caso, la Verità (con la maiuscola) è data, mentre, nel secondo caso, la verità (con la minuscola) è frutto di una ricerca costante, che non si conclude mai.

Per il nostro discorso partiremo da un assunto filosofico che mette in relazione la verità (Verum) con la realtà (Ens) e la morale (Bonum), nella formulazione: "Ens, Verum et Bonum convertuntur", che significa: la verità è equivalente alla realtà e al bene, cioè alla giustizia morale.

Il contributo della psicoanalisi alla verità va nella direzione sia della realtà che in quella della morale. Nel primo caso ha introdotto una nuova forma di verità, la "verità psichica" come conseguenza della scoperta dell'inconscio, e, nel secondo caso, ci ha mostrato come si articola l'esperienza emotiva della verità morale nella vita del soggetto.

La verità psichica è una nuova forma di verità che Freud individua a partire

dall'esperienza clinica dell'isteria, che nasce non da una corrispondenza con delle esperienze traumatiche reali ma che è frutto di fantasie di seduzione investite di una carica affettiva talmente intensa da trasformarle in verità per il soggetto, che si trova in questo modo a vivere una forma di verità che non corrisponde alla verità fattuale. Per la cura è però necessario che l'analista accrediti la verità psichica del valore di verità fattuale al fine di permettere al paziente di recuperare la verità fattuale che rivelerà il ruolo della fantasia come fonte dei sintomi traumatici.

Io mi occuperò di offrirvi alcune riflessioni non tanto sul versante della verità noetica (che si interessa di valutare il vero e il falso, per esempio del rapporto tra verità storica e fake news) ma sugli aspetti dell'esperienza etica della verità, nelle sue implicazioni circa il rapporto del soggetto con la risorsa costituita dalla coscienza morale, privilegiando il nesso tra Verum e Bonum, lasciando sullo sfondo quello tra Ens e Verum.

Innanzitutto dobbiamo registrare la novità della psicoanalisi circa la coscienza morale: per Freud la coscienza morale è una funzione che spetta a una nuova istanza psichica, il Super io, che è la terza istanza psichica che si struttura per ultima nel tempo, dopo l'Es, la prima istanza originaria, e l'Io, che si struttura nei primi anni di vita del bambino. Il Super io si struttura a partire dei 4-5 anni ed è costituito dalla interiorizzazione delle figure genitoriali in quanto garanti della legge,

cioè della necessità che le spinte pulsionali di base vengano sottoposte a una serie di leggi e di divieti da rispettare per poter essere soddisfatte. Si tratta della interiorizzazione della coscienza morale che era stata finora esterna, esercitata cioè dai genitori che indicavano al bambino ciò che era lecito fare e quello no. il Super io è quella parte dell'io che sarà destinata a svolgere la funzione di indicare all'Io quello che deve fare (gli imperativi morali, i comandamenti etici) e controllerà il suo operato con la funzione di gratificarlo quando si comporterà bene e con il compito di censurarlo nel caso di trasgressione morale.

La punizione consisterà in un rimprovero cui si accompagnerà un sentimento di angoscia da senso di colpa: l'Io si sentirà in colpa, perdendo così la possibilità di sentirsi bene, di sentirsi in pace con la propria coscienza. Il Super io è il depositario della verità morale del soggetto per quanto riguarda la conoscenza di ciò che è bene e male, con l'obbligo di fare il bene e di evitare il male. Suo compito è quindi quello di monitorare il comportamento dell'Io, di punirlo con l'angoscia del senso di colpa e avanzare la richiesta di riparare la trasgressione morale (peccato) con delle procedure di riparazione.

Se l'Io vuole recuperare la pace con se stesso, cioè con la propria coscienza, sappiamo quello che deve fare: 1.deve pentirsi; 2.deve confessare la sua colpa e chiedere il perdono; 3.deve fare il proposito di non farlo più e, 4. deve fare una penitenza come espiatione della sua colpa. Questa prospettiva morale si fonda sul presupposto che trasforma l'errore in colpa (chi sbaglia è colpevole) e che richiede di attivare la procedura per espiare la colpa sopra indicata.

C'è da chiedersi: funziona?

La psicoanalisi risponde: sì, ma solo in parte, e propone un'alternativa più conveniente.

Perché non è del tutto funzionale?

Primo: perché non fornisce una spinta vera al cambiamento: la possibilità di ricevere una assoluzione finisce per togliere energie a un progetto di vero cambiamento.

Secondo: perché è fondamentalmente incentrata sull'economia narcisistica di chi ha commesso la colpa e non tanto sulla riparazione del danno procurato all'altro.

Terzo: la riparazione della colpa è più simbolica che reale e ha una valenza

espiatoria e non quella di una vera riparazione del danno (restituire il maltolto se ho rubato è diverso che recitare delle preghiere come penitenza).

Quarto: perché, nel caso della coscienza moralmente più sensibile, produce un effetto di tipo paradossale: più la coscienza diventa sensibile e più aumenta l'angoscia da senso di colpa anche per comportamenti meno gravi: se prima ci voleva, ad esempio, un tradimento per sentirsi in colpa, dopo basta il solo desiderio di tradire per essere travolti da un'angoscia di senso di colpa.

La proposta per un'etica del danno

La psicoanalisi ci permette di optare per una diversa modalità di utilizzazione della preziosa risorsa costituita dalla coscienza morale, con la possibilità di privilegiare il volto benevolo del Super io a discapito del volto feroce e punitivo dello stesso.

Vi indicherò delle tappe per attuare lo spostamento da una morale della colpa a una etica del danno.

Primo: distinguere il giudizio di fatto dal giudizio di merito.

Secondo: rinunciare a trasformare gli errori in colpe, distinguendo il giudizio di responsabilità dal giudizio di colpevolezza.

Terzo: distinguere tra innocenza e innocuità, rinunciando a giudicare se stessi e gli altri colpevoli, nel nome del precetto di "non giudicare" (chi sono io per giudicare?)

Quarto: passare da un rapporto con gli ideali morali secondo una prospettiva del "dover essere" a una prospettiva del "poter essere" (vedi la parabola dei talenti)

Quinto: passare da una prospettiva di espiatione della colpa a una prospettiva di riparazione del danno.

Vi alleggerò alcune pagine del mio libro dal titolo: **DI CHI E' LA COLPA?** (Mimesis Editore) dove, se lo vorrete, potrete trovare i temi accennati e altre questioni relative alle ragioni psicologiche del senso di colpa e del bisogno di punizione.

Rapporto con gli ideali nella prospettiva del "dover essere"

Per quanto riguarda la relazione tra noi e i valori ideali, questa relazione ha per noi la forma naturale che possiamo sintetizzare in questo modo: crediamo che esistano dei valori, che sia ragionevole accreditarli di

una valenza ideale, che tali valori ideali siano realizzabili, per cui diventa un obbligo di coscienza dover essere in accordo con questi ideali e sanzionare come colpe i comportamenti che li tradiscono.

Grazie a questa struttura la nostra specie ha potuto fondare, e sostenere, dei patti di convivenza sociale regolando le spinte aggressive e competitive interne e promuovendo le lotte all'esterno, verso altri gruppi clan popoli nazioni, sulla base di divergenze riguardanti i valori religiosi (qual è il vero Dio?) o altri valori (forza, prestigio, potere).

Se focalizziamo il nostro interesse, per il momento, all'applicazione di questa struttura al funzionamento dell'economia psichica individuale, possiamo ragionevolmente sostenere che, per quanto ci riguarda in quanto uomini dell'Occidente, i due parametri che riassumono l'insieme dei valori ideali sono quelli della perfezione (di provenienza greca: perfezione fisica intellettuale morale), della santità (di provenienza ebraico cristiana), e della forza (di provenienza romana).

Ci viene spontaneo credere che la perfezione la santità la forza siano ideali che valga la pena, per chi desidera incarnare una certa immagine di uomo, cercare di raggiungere a partire dal presupposto che sono possibili da realizzare. Questo è il punto cruciale: noi riteniamo che i valori, nella loro diversa classificazione, abbiano come fattore essenziale il fatto di appartenere all'ordine del possibile e che quindi si possano tradurre nella realtà, si possano incarnare pienamente.

Se è così, allora il loro "poter essere" assume la valenza di un "dover essere", e l'imperativo dell'ideale si impone sul reale prendendo la forma del: "sii (o fai) quello che devi essere (o fare)". La psicoanalisi ci ha permesso di chiarire in qualche modo le ragioni del formarsi di questa forma di relazione tra l'Io e i suoi ideali, con l'individuazione di due concetti distinti: l'Io ideale e l'ideale dell'Io o Superio.

L'Io ideale lo possiamo riferire a una prima forma di identificazione dell'Io, di natura essenzialmente narcisistica e su base immaginaria, caratterizzata da qualità che richiamano il concetto di perfezione sia del sapere (onniscienza) che del potere (onnipotenza). In seguito al passaggio dal funzionamento esclusivo del principio di

piacere a quello composito con il principio di realtà, necessario per garantire la soddisfazione dei bisogni vitali, l'Io si trova costretto a rinunciare alla perfezione ideale a favore di una nuova forma di identità capace di tenere conto della realtà, rappresentata dall'istanza della legge e del limite, simbolicamente attribuita alla figura paterna. Come risarcimento di questa rinuncia forzata, l'Io recupera in parte questa immagine di perfezione con la creazione della nuova istanza regolatrice del Superio dotandolo di un nucleo, l'ideale dell'Io, composto da un patrimonio di valori ideali che, pur provenendo dall'esterno, cioè dal mondo dei valori socio-parentali, recupera la valenza della perfezione narcisistica a suo tempo abbandonata.

In questo modo, l'ideale dell'Io diventa in parte l'erede dell'Io ideale e così prende forma la relazione del soggetto con i valori ideali: l'istanza dell'Io, che ha la funzione di guidare il soggetto nella sua esperienza reale, si trova sottoposta all'istanza del Superio che svolge diverse funzioni: quella di stabilire quali sono i valori vincolanti per la coscienza morale; di vigilare che l'Io si comporti in maniera conforme ai suoi doveri e, nel caso di eventuali trasgressioni, di censurarlo e punirlo con l'angoscia del senso di colpa, esigendo un'espiazione adeguata come riparazione per la colpa commessa.

Vedremo più avanti che l'Io non può in nessun modo sfuggire alla logica vincolante della colpa-espiazione e che quando tenterà di sottrarsi con lo stratagemma difensivo della rimozione del senso di colpa, il Superio troverà comunque il modo di riscuotere il prezzo dell'espiazione con dei costi ancora più alti del normale, con forme di "bisogno di punizione" "inconsce di natura masochistica delle quali abbiamo già avuto modo di parlare.

Accreditare i valori ideali della possibilità di essere realizzati, con la conseguenza di trasformarli in un dover essere, produce un effetto inevitabile: quello di trasformarli da ideali in illusioni. La trasformazione di cui parliamo è di natura logica, ed è comprensibile solo a patto di dare conto di che cosa intendiamo per illusioni. Freud, che si è occupato per ragioni cliniche del rapporto con gli ideali, ci ha fornito la possibilità di cogliere la natura dell'illusione quando l'ha definita in questo modo: "Diciamo che una credenza è un'illusione

qualora nella sua motivazione prevalga l'appagamento di desiderio, a prescindere perciò dal suo rapporto con la realtà, e rinunciando alla propria convalida"¹.

Freud si riferiva, nel contesto, all'ideale dell'amore del prossimo inteso come ideale realizzabile in quanto tale, dove è evidente la prevalenza del desiderio (tutti vorremmo abitare un mondo nel quale fossimo capaci di amare il prossimo) nei confronti della realtà (di fatto viviamo in mezzo all'odio e all'indifferenza e non nell'amore) e la rinuncia a tener conto della realtà a favore del desiderio. Denunciare la valenza illusoria degli ideali non significa negare per ciò stesso l'esistenza dei valori ma, come vedremo più avanti, significa cambiare lo statuto logico per definirli. Ciò consentirà alla psicoanalisi di respingere come infondata l'accusa di non credere nei valori per il fatto di avere denunciato l'esistenza delle illusioni.

Il rapporto con gli ideali nella prospettiva del "poter essere".

Il rapporto del soggetto con i valori ideali può essere collocato in un'altra prospettiva a partire da un diverso giudizio riguardante lo statuto di possibilità: in un caso, che abbiamo appena visto, gli ideali sono ritenuti possibili mentre nell'altro, che andiamo a considerare, gli ideali sono collocati nell'ordine dell'impossibile, cioè non si pensano, in quanto tali, realizzabili, cioè traducibili completamente nella realtà. Questa prospettiva è stata abbracciata, tra gli altri, dalla psicoanalisi e la troviamo confermata nel giudizio di Freud a proposito del valore di base rappresentato dalla normalità. Utilizzando il riferimento alla normalità avremo il vantaggio di ricavare un risultato che, a fortiori, potremo utilizzare per tutto il campo dei valori ideali. Freud parte dall'assunto che: "L'Io normale è, come la normalità in genere, una finzione ideale. Non è una finzione purtroppo l'Io anomalo. Ogni persona normale è appunto solo mediamente normale e il suo Io si avvicina a quello dello psicotico per un tratto o per l'altro, in proporzione maggiore o minore, e la misura della lontananza da uno e della vicinanza all'altro degli estremi della serie viene assunta provvisoriamente

¹ S. Freud (1927), *L'avvenire di un'illusione*, in Opere vol. X, cit, p. 461.

a criterio di ciò che abbiamo approssimativamente definito alterazioni dell'Io".²

Come si può vedere, il valore della normalità è pensato da Freud come una "finzione ideale", dove il termine finzione è da riportare alla valenza che tale termine ha assunto nel linguaggio epistemologico nel quale la "fictio"³ va intesa come costruzione ipotetica del pensiero che serve a conoscere alcuni aspetti della realtà attraverso un'attività di ricerca, che ha come modello il lavoro di ricerca che si svolge in un laboratorio sperimentale dove, a partire appunto da un'ipotesi (fictio), si sviluppa un lavoro finalizzato a confermare o meno il valore di verità dell'ipotesi di partenza.

La valenza di queste finzioni-ipotesi è importante in quanto indica una prospettiva, una direzione, un obiettivo da perseguire ma non come dover essere ma come possibilità da verificare, secondo una logica che, applicata alla valutazione dei comportamenti, non è quella di una "doverosità astratta unica e valida per tutti", ma quella di una "doverosità concreta misurata sull'unicità di un soggetto in rapporto alla sua storia". L'imperativo morale non prende quindi la forma del "sii quello che devi essere" ma la forma del "diventa quello che puoi essere".

La prospettiva del poter essere non toglie vigore alla forza dell'imperativo morale in quanto tale ma lo commisura sul riconoscimento della specificità della propria storia soggettiva. La misura di "quello che fare" si traduce nel "devi fare tutto quello che puoi fare".⁴

Per finire, è importante riconoscere che i valori, per loro natura, non consentono se

² S. Freud (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, in Opere complete vol XI, cit., p. 517.

³ La parola "fictio" deriva dal verbo latino "fingere" e si lega alla figura del "figulus" che indicava la figura del vasaio e l'azione del modellare la creta per creare un vaso. Nel linguaggio epistemologico quindi la "fictio" non ha a che fare con il nostro concetto comune di finzione nel senso di "fare finta", ma di ipotesi teorica.

⁴ La parabola evangelica dei talenti, presa nella sua valenza sapienziale, può essere letta come la rappresentazione della prospettiva del "poter essere" che stiamo proponendo: chi aveva ricevuto cinque talenti ne ha guadagnato altri cinque mentre chi ne aveva ricevuti due ne ha guadagnati altri due, dando ambedue il massimo ma in rapporto alle proprie risorse.

non una misurazione approssimativa e uno statuto provvisorio in quanto sono figli del momento storico e del contesto culturale nel quale vengono definiti. Questo significa che non possiamo utilizzarli per orientarci e che possiamo farne a meno? Per rispondere possiamo fare nostra la considerazione di Freud relativa al concetto di normalità: "Nonostante l'indeterminatezza concettuale che la caratterizza e la mancanza di un fondamento sicuro per accertarla, alla distinzione tra ciò che è normale e ciò che è patologico non possiamo rinunciare per motivi pratici".

Questo significa che non possiamo fare a meno di orientarci secondo categorie valoriali ma non per motivi teorici ma per motivi pratici, cioè sulla base del loro statuto di finzioni ideali utili per orientare scelte di carattere pratico.

Morale della colpa e etica del danno

Uno dei concetti centrali del nostro lavoro ruota attorno alla distinzione tra la morale della colpa e l'etica del danno. Abbiamo avuto modo, nello svolgimento del discorso, di argomentare alcuni aspetti di questa distinzione ma è utile a questo punto tratteggiarla esplicitamente.

Il concetto di morale lo utilizziamo per designare il campo della logica che regola i comportamenti individuali sulla base di criteri di valutazione di bene male, lecito illecito, permesso proibito, stabiliti da norme sociali finalizzate alla creazione di una convivenza sostenibile, e in grado di mantenere la coesione del gruppo al quale le norme sono destinate.

In questo senso la morale utilizza, di fatto, il criterio fondamentale di bene-male e di merito-colpa come criterio relativo, cioè stabilito sulla base di fattori storici geografici politici in senso lato, e depositato nel corpus di leggi e norme codificate proprie di ogni gruppo e cultura. L'oggetto della morale sono i comportamenti e la logica è essenzialmente e genericamente antropocentrica e misurata sull'obiettivo di promuovere l'economia globale di un gruppo sociale.

In questo senso, non possiamo che constatare l'impossibilità di stabilire un criterio di bene-male che abbia una valenza universale e di fondare tale criterio su una base di natura, essendo la morale, di per se stessa e per sua natura, contingente,

culturalmente e storicamente caratterizzata. Nella logica della morale ha un ruolo centrale l'intenzionalità degli agenti, per cui, una stessa azione ottiene una diversa valutazione di colpa-merito in relazione alla presenza o assenza dell'intenzione di compiere o meno una data azione. La morale è stata adottata anche dalle prospettive religiose dell'umanità con la centralità del concetto di peccato come colpa.

L'etica si fonda su una logica altra, diversa da quella della colpa-merito, in quanto ciò che la fonda non è un'economia sociale ma l'economia della natura. Il criterio centrale non è quello soggettivo della colpa ma quello oggettivo del danno, cioè il criterio che giudica il valore di un'azione indipendentemente dalle intenzioni del soggetto, misurandolo sull'effetto di danno o beneficio che l'azione ha, non per l'individuo e il gruppo di appartenenza, ma per la natura tutta.

In gioco c'è il concetto darwiniano di economia della natura che rimanda al criterio etico della convenienza inteso non come convenienza individuale, ma come convenienza generale della natura.

Giudizio di responsabilità e giudizio di colpevolezza.

La distinzione tra i due tipi di coscienza morale, ci permette di fare un'altra distinzione importante: quella tra il concetto di responsabilità e quello di colpevolezza.

Abbiamo visto sopra come sia naturale per noi, quando è accertata la responsabilità di qualcuno rispetto a un reato, ipso facto attivare l'imputazione della colpevolezza: se è stato accertato che tizio è l'autore di quel reato, tizio è da ritenersi colpevole sia nel senso che è responsabile del fatto (giudizio di fatto) ma anche nel senso che la sua azione ne fa un "colpevole", cioè un soggetto caratterizzato da una malvagità dell'animo (giudizio di merito). Questo modo di pensare si basa sul due fraintendimenti che è conveniente chiarire.

Il primo riguarda la confusione tra due concetti che vanno invece distinti: il concetto di *responsabilità* e quello di *colpevolezza*. Il primo risponde alla domanda: chi ha fatto quella cosa? L'accertamento positivo dei fatti porta alla

individuazione della persona che viene ritenuta, perciò stesso, responsabile. Questo criterio è di per sé assoluto, in quanto non ammette gradazioni: o uno ha fatto l'azione o non l'ha fatta e, a secondo del caso, è da ritenersi responsabile o no. In questo senso non si può logicamente parlare della presenza di una maggiore o minore responsabilità.

Il secondo concetto riguarda invece la valutazione della *colpevolezza*, che viene misurata nei tribunali secondo il criterio della piena avvertenza e del deliberato consenso, cioè: la persona responsabile del reato, viene ritenuta colpevole se è ritenuta completamente capace di intendere e di volere. Ora, è proprio questa convinzione di piena e completa capacità di coscienza e volontà che, essendo ritenuta possibile, fonda la giustificazione di una condanna penale del responsabile, a meno che, per qualche motivo, non venga avanzato il dubbio circa un difetto, più o meno grave, della sua capacità di intendere e di volere. In questo caso, nel modo usuale di procedere, il giudizio configura un'assoluzione o, in altri casi, una "responsabilità limitata" del soggetto imputato, con la conseguente diminuzione della pena.

Ora, il credere a una responsabilità limitata, a causa di un difetto della piena capacità di intendere e di volere, a carico di un soggetto autore di un reato, è frutto sia di un primo fraintendimento (la confusione tra responsabilità e colpevolezza) che di un secondo fraintendimento, che andiamo a questo punto a segnalare: la convinzione, di natura prepsicoanalitica, che esista la possibilità di una "piena consapevolezza" delle proprie azioni e una conseguente "piena libertà di decisione" da parte della volontà.

Se si accredita l'incidenza, nel funzionamento psichico, dell'inconscio e, di conseguenza, la verità dell'affermazione freudiana che "l'Io non è padrone in casa propria", allora non è razionalmente pensabile un esercizio della libertà in forma assoluta, cioè sciolta da (ab- soluta) una serie più o meno consistente di vincoli che ne limitano l'esercizio. Ciò comporta che la piena avvertenza e il deliberato consenso sono da intendere come una "finzione ideale", impossibile da raggiungere nella

realtà, anche se a questo concetto non possiamo rinunciare ed è per questo che viene utilizzata nei tribunali), ma solo per ragioni pratiche e non teoriche.

Qualcuno potrebbe replicare che in questo mondo non diventa più possibile parlare di responsabilità, visto che non c'è possibilità in teoria, di parlare di libertà piena e assoluta. Questo è vero a patto di non distinguere tra responsabilità e colpevolezza, in quanto, anche in presenza di una accertata limitazione della capacità di intendere e di volere, si può e si deve mantenere l'attribuzione di responsabilità all'autore accertato di un'azione. La responsabilità nasce in rapporto alla domanda: chi è stato a compiere questa azione? La risposta positiva a questa domanda è ciò che fonda l'attribuzione della responsabilità a un soggetto, indipendentemente dalla minore o maggiore capacità di intendere e di volere che, qualora venga accertata, riguarderà il giudizio di colpevolezza, e non di responsabilità, in sede penale.

Quale possa essere poi il significato da attribuire al giudizio di colpevolezza lo vedremo più avanti, quando parleremo della differenza tra giustizia retributiva e giustizia riparativa. Ragioneremo sulla convenienza di distinguere tra reato come colpa e reato come danno e, di conseguenza, cercheremo anche di vedere in che misura possa essere fatto un ricorso adeguato all'accertamento dei vari gradi della capacità di intendere e di volere.

Questa distinzione tra responsabilità e colpevolezza, assieme al superamento dei due possibili fraintendimenti di cui abbiamo parlato, non è utile solo sul versante sociale dell'esercizio della giustizia ma è utile anche per la valutazione delle scelte psichiche individuali. Ci permette infatti di non sottrarci all'assunzione di responsabilità delle nostre azioni attribuendo ad altri ciò che è di nostra pertinenza e, in più, ci permette di distinguere tra altri due concetti facilmente confusi tra loro: quello di innocenza e quello di innocuità. Vedremo più avanti come sia possibile per noi essere responsabili di azioni che provocano un danno, cioè che fanno del male, pur potendo sostenere, a ragione, con noi stessi e con gli altri, di essere innocenti, cioè di

non avere avuto né l'intenzione cosciente né la volontà deliberata di fare del male.

La possibilità di riconoscere la nostra responsabilità (sono io l'autore dell'azione che ha provocato questo danno) anche in assenza di una colpevolezza (non avevo l'intenzione, non volevo e non potevo sapere) ha come effetto, per noi, che ognuno è tenuto a farsi carico della riparazione di un danno provocato, indipendentemente dalla sua colpevolezza e anche in presenza di un'assoluzione penale.

Per il momento ci basta chiudere questa prima parte con le riflessioni che ci hanno permesso di distinguere adeguatamente tra i due tipi di giudizio, quello di fatto e quello di merito, tra le due forme della coscienza morale, quella della colpa e quella del danno, e tra i due concetti di responsabilità e di colpevolezza.

Innocenza e innocuità

Abbiamo appena accennato alla distinzione tra innocenza e innocuità. Tale distinzione ci permette di prendere coscienza di un dato di fatto: in molti casi noi siamo in grado di fare del male, di ferire gli altri o noi stessi, senza averne l'intenzione e, di conseguenza, senza rendercene conto. Questa situazione si configura come una situazione di innocenza di fatto, anche se non viene meno l'addebito della responsabilità dell'azione, grazie alla distinzione che abbiamo introdotto tra giudizio di responsabilità (legato alla titolarità di un'azione) e giudizio di colpevolezza (legato all'attribuzione di intenzionalità e consapevolezza al responsabile di un'azione). Come è facile capire, l'innocenza di fatto non toglie alle nostre azioni dannose il loro potere di essere nocive.

In rapporto al concetto di innocenza è importante però notare come sia diventato per noi completamente legato al concetto di colpa: innocente è "chi è senza colpa" mentre, a ben vedere, non viene quasi mai utilizzato il termine più congruo per esprimere questo concetto: l'aggettivo "incolpevole". Nel suo significato etimologico, il termine "innocenza" non rimanda alla colpa ma al danno. Deriva infatti dal latino: *in*, nel senso di *non* privativo, e *nocére*: fare danno, distruggere, fare morire, che deriva dalla

radice *nak* che è alla base della parola *nex* che in latino significa morte, considerata il danno assoluto.

Com'è allora che si è prodotto questo slittamento dal danno (*nocére*) alla colpa? Non è improprio pensare che si sia prodotto grazie all'importanza che, soprattutto a causa della prospettiva giudaico-cristiana, è stata data alla colpa, a partire dal valore centrale attribuito alla colpa originaria (il peccato originale) passando per il peso che l'esperienza del peccato ha assunto nella formazione della coscienza morale dell'uomo dell'Occidente.

Ora, quando noi proponiamo di distinguere tra innocenza e innocuità e affermiamo la convenienza di ritenerci sempre innocenti ma tutti, sempre, responsabili delle nostre azioni, intendiamo nello stesso tempo proporre, logicamente, una ridefinizione del concetto di innocenza: essere innocenti non significa per noi "essere senza colpa" ma collocarsi fuori "dalla logica della colpa" per fare posto a una "logica del danno", della nocività, cioè della capacità di "fare dei danni" senza bisogno di "farsene una colpa", perché l'innocenza è pensata, correttamente da un punto di vista filologico, come "assenza di danno" (*non-nocére*) e non come "assenza di colpa".

Questo significa quindi che quando, senza avere l'intenzione di nuocere (*in-nocente*), di fatto procuro un danno o una ferita a qualcuno, divento cioè "nocivo", questo evento non mi rende "colpevole" ma "responsabile" del danno procurato ma – e qui sta la cosa più importante – con la possibilità, e quindi la convenienza, di rimediare al dispiacere applicandomi alla sua riparazione.

La declinazione della distinzione tra innocenza e innocuità è però diversa a secondo che si parli del nostro giudizio verso gli altri, piuttosto che del giudizio degli altri verso di noi e del nostro giudizio verso noi stessi.

Nel primo caso, cioè quello dell'uso della nostra facoltà di giudizio nei confronti degli altri, la nostra proposta è quella di astenersi sempre da un giudizio di colpa per le azioni altrui, anche quelle più palesemente gravi, optando quindi per un giudizio di "innocenza di fatto" in quanto, come abbiamo dimostrato, nessuno è in grado di conoscere fino in fondo le ragioni per le quali una persona compie una data azione e, quindi, nessuno può arrogarsi il diritto di

giudicare colpevole, cioè malvagio, qualcuno.

La questione però non termina qui, perché la cosa più importante è quella che viene dopo, consistente nell'esercizio rigoroso, sempre, del giudizio di responsabilità a carico di chi ha compiuto l'azione e, nel caso sia accertato che l'azione ha comportato un danno, l'imputazione della responsabilità dello stesso da attribuire all'agente, con tutte le conseguenze del caso.

Il che significa due cose: la prima, che se l'azione ha la natura di reato, va sanzionata con l'addebito della pena prevista, e, secondo, che il danno provocato è in ogni caso giudicato riparabile e, quindi, l'interesse di tutti è quello di progettare le forme adeguate della sua riparazione. Le energie sono quindi impiegate non per un'economia di espiatione della colpa ma per quella di una riparazione del danno.

Nel secondo caso, quello nel quale è in gioco il giudizio delle nostre azioni da parte degli altri, il corretto uso della distinzioni tra innocenza e innocuità comporta che rinunciamo a utilizzare il concetto di "innocenza di fatto" (non avevo l'intenzione di fare del male) come criterio sufficiente per ritenerci non responsabili del danno compiuto. In questo caso il giudizio di innocenza verrebbe strumentalizzato per promuovere e sostenere un giudizio di irresponsabilità.

L'inconsapevolezza, cioè il "non avere avuto l'intenzione di", non può essere utilizzata per diminuire o addirittura annullare la responsabilità, grazie alla distinzione che abbiamo proposto tra giudizio di colpevolezza e giudizio di responsabilità.

Per quanto riguarda il terzo caso, cioè l'uso del giudizio verso noi stessi, la messa in campo della distinzione tra innocenza e innocuità non è finalizzata anche qui a promuovere una pratica di "innocentizzazione di sé", nel senso che già abbiamo segnalato, quello cioè di non ritenerci responsabili di un danno provocato in quanto non c'era l'intenzione di farlo. Dopo di che, insieme all'impegno di riparare al danno provocato dalla nostra azione, siamo chiamati al compito morale di chiederci come sia stato possibile fare del male a qualcuno senza volerlo.

Senza questo lavoro di riflessione e di esame su noi stessi, veniamo meno a un dovere morale perché la responsabilità

morale non si misura solo sul proposito di non volere fare il male ma si misura, anche, sulla decisione di valutare "preventivamente" che le nostre azioni non abbiano la capacità di fare del male, di provocare un danno a qualcosa o una ferita a qualcuno. Questa mancata valutazione preventiva, quando non viene attuata, non solo configura la colpa o il peccato di "omissione" ma fa sì che si mantenga intatta la nostra capacità di fare il male senza volerlo in quanto non ce ne renderemo conto.

Facciamo fatica a credere che la ragione maggiore della nostra debolezza morale non sta tanto nelle nostre coscienze intenzioni di fare del male, ma nella nostra scarsa attenzione a evitare di ferire "innocentemente" gli altri, accontentandoci di metterci l'animo in pace, nel migliore dei casi, chiedendo scusa. In questo modo perdiamo di vista il fatto che l'importante non è tanto il sapere chiedere scusa (cosa che ha il suo valore) quanto il comportarsi responsabilmente in modo da non avere il bisogno di farlo.

Questo significa che la promozione di una forte coscienza morale non passa tanto dalla lotta contro le grandi tentazioni, i gravi reati e i peccati mortali, quanto dall'attenzione verso le colpe leggere, i peccati veniali, che caratterizzano la vita quotidiana e alle quali non siamo abituati a dare importanza. Non ci rendiamo conto che la mancanza di rispetto, l'insulto facile, i giudizi sprezzanti che dispensiamo a piene mani tutti i giorni in famiglia, a scuola, sul lavoro, nel tempo libero e nei momenti di gioco non sono forme innocue di scambio ma sono delle vere e proprie sottili inoculazioni di veleno che finiscono per minare la serenità delle nostre esistenze perché non siamo disposti a credere nella loro nefasta gravità.⁵ Senza l'attenzione alle piccole cose c'è il rischio di trovarsi, sorprendentemente, autori di gesti gravi che possono compromettere a volte l'economia di un'intera esistenza.

⁵ Forse è questo il messaggio contenuto nel monito evangelico, espressione di una sapienza antica, che dice: "Chi dice "raca" (stupido, sciocco, scemo) a suo fratello, sarà sottoposto al giudizio" (Mt 5,22).

Per finire e tornando alla tentazione dell'innocenza⁶, cioè all'impulso ad autogiustificarsi ad ogni costo, esso non è altro che una delle due facce della medaglia che vede sull'altro lato il sentimento del senso di colpa: oscilliamo tra le spinta ad autogiustificarci (fino al punto di convincerci che non siamo responsabili per il male che abbiamo fatto) e quella di sviluppare un senso di colpa.

Quello che viene messo fuori gioco, per sé e per gli altri, è il senso di responsabilità verso il danno provocato, che è la sostanza di un rapporto vero con la coscienza morale.

A questo punto possiamo a ragione affermare che "il senso di innocenza prima, e il senso di colpa poi, sono come le due facce di una stessa crimosità"⁷. Si parla qui di "crimosità" in senso soggettivo, cioè come comportamento non virtuoso di fatto, e non come comportamento penalmente perseguibile di diritto.

Per concludere, al binomio innocenza e non assunzione (o non imputazione) di responsabilità, proponiamo di sostituire il binomio innocenza (come non imputazione di colpevolezza a sé e agli altri) e assunzione di responsabilità: ci riteniamo tutti e sempre responsabili delle nostre azioni, senza bisogno di giudicare nessuno colpevole.

Sergio Premoli

Per approfondimenti e/o chiarificazioni

Mail: sergiopremoli72@gmail.com

Sito: www.sergiopremoli.it

⁶ Vedere in proposito il saggio di P.I. Brukner, *La tentazione dell'innocenza*, Ed. Ipermedium Lbri, 2001.

⁷ S. Finzi, *La scienza dei vincoli*, op. cit., p.3.