

# — Sfida al principio di imputazione

Una conversazione con Philip Zimbardo

## ***Challenging the principle of imputation***

*A conversation with Philip Zimbardo*

*di Clelia Bartoli*

---

**Abstract.** «Liberi si nasce o si diventa?» è l'interrogativo sotteso a questo saggio scaturito da una conversazione dell'autrice con Philip Zimbardo, il celebre psicologo sociale autore di esperimenti divenuti dei classici delle scienze sociali, tra cui l'esperimento carcerario di Stanford. Zimbardo ha esplorato la cosiddetta psicologia del male, isolando in via sperimentale una serie di fattori situazionali in grado di indurre nella maggior parte degli esseri umani le azioni più abiette. Il fatto che si possano produrre assassini in laboratorio pone un'insidiosa sfida alle categorie classiche del diritto penale, in particolare all'assunto che l'imputabilità poggi sulla capacità di intendere e volere. L'autrice confronta le asserzioni del suo interlocutore con alcune tesi giusfilosofiche e in particolare con le considerazioni di Kelsen riguardo il legame tra principio di imputazione e libertà. Viene quindi appurato il profondo scollamento tra le conclusioni di Zimbardo e colleghi e il modo con cui il diritto contemporaneo tratta quel corredo di nozioni tra loro connesse quali responsabilità, colpa e imputabilità. L'autrice si chiede, allora, quale ruolo potrebbe assumere la libertà all'interno di un ordinamento giuridico che volesse prendere sul serio gli esiti della psicologia sociale sperimentale. Si giunge quindi alla conclusione che la libertà dovrebbe uscire dal novero dei diritti naturali per configurarsi piuttosto come dovere o come un ideale regolativo per il quale occorre addestrarsi.

**Abstract.** «Do we born free or do we become free?» is the question flowing under this essay, which arose from a conversation between the author and Philip Zimbardo, the famous social psychologist and author of experiments that have become classics of the social sciences, including the Stanford prison experiment.

*Zimbardo explored the so-called "psychology of evil" isolating a series of situational factors capable of inducing the majority of human beings to perform abject actions. The fact that murderers can be produced in the laboratory poses an insidious challenge to the classic categories of criminal law, in particular the assumption that imputability is based on the ability to consent.*

*The author compares the statements of her interlocutor with some legal philosophical theses and in particular with Kelsen's considerations regarding the link between the principle of imputation and freedom. The deep disconnection between Zimbardo's conclusions and the way contemporary law treats that set of related notions such as responsibility, guilt and imputability is evident.*

*The author wonders, then, what role freedom could play within a legal system that would take seriously the results of experimental social psychology. She comes to the conclusion that freedom should go beyond natural rights to be configured rather as a duty or as a regulatory ideal for which training is needed.*

SOMMARIO: 1. La sfida. – 2. «È colpa sua». – 3. Aguzzini prodotti in laboratorio. – 4. Residui di libertà. – 5. Imputabili perché liberi o liberi perché imputabili? – 6. Addestramento alla libertà. – 7. Eroi in training. – 8. La libertà come dovere.

SUMMARY: 1. The challenge. – 2. «It's his fault». – 3. Killers and torturers produced in a lab. – 4. Residues of freedom. – 5. Imputable because free or free because imputable? – 6. Freedom training. – 7. Heroes in training. – 8. Freedom as a duty.

## 1. La sfida.

La religione, l'etica e il diritto, per qualificare le azioni umane come pie o peccaminose, probe o empie, legittime o illecite si confrontano con il concetto di responsabilità. Tale nozione viene generalmente riferita all'individuo nella sua singolarità e infunzione del libero arbitrio.

Autorevoli voci di filosofi, psicologi e altri scienziati sociali, nonché varie tradizioni culturali, hanno però avanzato parecchi dubbi sulla consistenza della libertà umana. In particolare, alcune ricerche di psicologia sociale sembrano dimostrare in maniera vivida come la libertà del volere sia una chimera, facendo così vacillare il criterio in base al quale imputare agli individui meriti e colpe.

Dei limiti di una concezione individualistica della responsabilità ne ho discusso con Philip Zimbardo, il celebre psicologo sociale che ha individuato sia il cosiddetto "effetto finestre rotte", sia l'"effetto Lucifero", emerso dallo sconvolgente esperimento carcerario di Stanford<sup>1</sup>.

La conversazione si è focalizzata su come il concetto di imputazione delineato dal diritto corrente non collimi con ciò che emerge dagli esperimenti di psicologia

---

<sup>1</sup> L'intervista a Philip Zimbardo si è svolta il 31 maggio 2014 a Cammarata (AG), il paese di cui è originaria la famiglia del noto psicologo sociale italoamericano. La mia collaborazione con Zimbardo relativa al programma "Heroic Imagination Project" mi ha dato modo di incontrarlo più volte e di riprendere in numerose altre occasioni l'argomento oggetto di questo scritto.

sociale<sup>2</sup>. Riporterò, quindi, alcuni stralci delle parole del mio interlocutore mettendole in dialogo con la riflessione giusfilosofica sull'argomento, in particolare con il testo *Causalità e imputazione* di Kelsen<sup>3</sup>.

Infine proverò a immaginare come le nozioni di responsabilità e imputazione potrebbero essere riformulate da un ordinamento giuridico che volesse prendere sul serio le conclusioni emerse dagli studi di Zimbardo.

## 2. «È colpa sua».

Il professore emerito della Stanford University, in un inglese limpido e scandito, inizia il suo discorso:

«In tutte le istituzioni politiche o religiose la responsabilità è al 100% individuale. L'individuo è considerato totalmente responsabile per le sue azioni perché si presuppone che questi sia dotato di libero arbitrio e che dunque possa scegliere cosa fare. Il diritto stabilisce qualche eccezione, ammettendo che in alcuni casi sporadici la responsabilità individuale venga compromessa: ad esempio se la persona ha un disagio mentale, se è minorenni, se agisce per difesa personale o se minacciato di morte.

Tuttavia le mie ricerche dimostrano in modo eclatante come, in numerosissime circostanze ed in molti contesti, la libertà individuale possa essere coperta e distorta da forze situazionali estremamente potenti. Di queste forze generalmente non si è consapevoli, soprattutto non si è in grado di comprenderle se si giudica la situazione dal di fuori. Ma nei miei studi ho cercato di dimostrare che in molti casi le azioni individuali sono maggiormente sottoposte all'influenza di forze esterne che di quelle interne. La libertà del volere è sovente un'illusione a cui le persone vogliono credere perché ciò appare connesso alla dignità umana insita nella capacità di scelta e nella libertà».

La difficoltà ad accettare l'ipotesi che l'individuo non sia padrone delle sue azioni dipende quindi da un bisogno intimo e profondo di non rassegnarsi all'idea di essere in balia degli eventi, ma anche dall'anelito fortissimo e arcaico di giustizia terrena, che si esprime soprattutto nell'esigenza di poter dire, quando si verifica un evento nefasto: «è stata colpa sua, la punizione del colpevole servirà a ristabilire ordine ed equilibrio tra le cose».

Tale bisogno tende a deformare la descrizione degli eventi, portando gli esseri umani a cercare un colpevole anche per circostanze che ne sono palesemente prive. A tal proposito Kelsen suggerisce di distinguere **società** e **natura** in base al principio con cui ordinare consequenzialmente gli accadimenti<sup>4</sup>. I fatti di natura vanno posti in sequenza in base al **principio di causalità**; la scienza moderna legge infatti le relazioni tra

---

<sup>2</sup> Cfr. L. Ross, D. Shestowsky, *Contemporary psychology's challenges to legal theory and practice*, in *Northwestern University Law Review*, 97, 2003, pp. 1081 ss.; J. Hanson, D. Yosifon, *The situation: an introduction to the situational character, critical realism, power economics, and deep capture*, in *University of Pennsylvania Law Review*, 129, 2003, pp. 152 ss.; C. Haney, *Making law modern: toward a contextual model of justice*, in *Psychology, Public Policy and Law*, 8, 2002, pp. 3 ss.

<sup>3</sup> H. Kelsen, *Causalità e imputazione*, in Id., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, 2000.

<sup>4</sup> *Idem*, pp. 211-213.

eventi come una catena di cause ed effetti infinita, senza che vi sia la necessità di ipotizzare una volontà primigenia da cui questi scaturirebbero. I fatti che avvengono nelle società umane, invece, sono di norma spiegati come atti volontari, dove la deliberazione dell'individuo è ciò sta all'origine dell'atto. In altri termini, la libera volontà non è a sua volta provocata da qualcosa, ma è il motore primo dell'azione. L'individuo è imputabile in quanto viene considerato l'autore consapevole dell'azione, causa prima delle eventuali conseguenze. Pertanto Kelsen chiama **principio di imputazione** il criterio in base al quale è possibile descrivere i fatti che avvengono nelle società umane.

Il filosofo del diritto nota come le comunità umane più arcaiche abbiano la tendenza a interpretare anche gli eventi naturali in base al principio di imputazione: le calamità naturali vengono considerate punizioni divine per azioni abiette, mentre un raccolto abbondante o la nascita di figli sani sono giudicate un premio per un comportamento virtuoso. Pertanto Kelsen conclude:

«Esprimendoci in modo alquanto paradossale possiamo dire che in principio, durante il periodo animistico dell'umanità, esisteva soltanto la società (come ordinamento normativo); e che la natura (come ordinamento causale) fu creata dalla scienza soltanto dopo l'emancipazione dall'animismo. Lo strumento di questa emancipazione è stato il principio di causalità»<sup>5</sup>.

Questo ragionamento si potrebbe spingere ancora oltre: alcuni studi sembrano infatti avallare l'ipotesi che in realtà non ci sia che "natura", che cioè anche le società umane funzionino in base a nessi causali piuttosto che ad azioni ascrivibili all'intenzione di un individuo: come un sasso che rotola a causa della forza di gravità e non per propria scelta, anche l'agire umano sarebbe governato da forze che prescindono dalla volontà dei soggetti.

Ad un primo sguardo, è ciò che sembrano suggerire gli studi del professor Zimbardo. Egli, in effetti, prosegue il suo ragionamento asserendo:

«In determinate circostanze noi possiamo predire il comportamento della vasta maggioranza delle persone non sapendo nulla della personalità degli individui coinvolti, ma semplicemente avendo cognizione delle forze situazionali: ad esempio conoscendo il ruolo che la persona svolge, il modo in cui è vestita, le norme sociali connesse a una data situazione, la maniera in cui si comportano gli altri soggetti presenti.

Stando così le cose, io credo che la nozione di responsabilità personale debba essere riconsiderata come qualcosa di condizionato e vincolato socialmente. Per quel che ne so, non c'è un'istituzione che lo stia facendo. Infatti si imputano colpe, peccati e responsabilità legali soltanto agli individui. Perfino il comportamento di una organizzazione, che è evidentemente un sistema di poteri, viene trattato come se fosse una "persona" per quanto ciò sia privo di senso. È chiaro che in questo caso le decisioni vengano prese da una moltitudine di individui».

Le ricerche della psicologia sociale segnalano dunque l'ingenuità dei concetti con cui i comuni cittadini giudicano l'agire proprio e altrui, ma denunciano anche la povertà e

---

<sup>5</sup> *Idem*, p. 213.

l'inadeguatezza degli strumenti concettuali impiegati dal diritto e dalle istituzioni che hanno l'onere di assegnare meriti e sanzioni.

### 3. Aguzzini prodotti in laboratorio.

Per comprendere i riferimenti impliciti nel discorso di Zimbardo vale la pena raccontare due esperimenti classici della psicologia sociale: quello sull'obbedienza all'autorità di Stanley Milgram e l'esperimento carcerario di Stanford ideato e realizzato dal nostro stesso interlocutore<sup>6</sup>. Nonostante tali ricerche siano note ben oltre il loro ambito disciplinare, ripercorrerne i passaggi può essere utile per comprendere appieno la sfida posta al concetto giuridico di "imputabilità".

Milgram, allora giovane accademico, nel concepire il suo esperimento, fu mosso dal bisogno di comprendere come fosse stato possibile l'olocausto, in particolare come la diffusa obbedienza all'autorità – normalmente auspicabile per una società che anela all'ordine e alla pace sociale – fosse stata nella Germania Nazista, come in altre occasioni, il lasciapassare per la tragedia.

Obiettivo dell'esperimento era verificare quale percentuale di comuni cittadini avrebbero obbedito all'ordine di somministrare una scarica elettrica capace di uccidere un uomo, semplicemente perché l'ordine proveniva da un soggetto apparentemente autorevole. Si badi che l'ordine emanato da un sedicente scienziato non comportava alcuna minaccia, rischio o sanzione qualora fosse stato disatteso.

Tramite annuncio vennero reclutate centinaia di persone, che in cambio di un piccolo contributo in denaro si prestavano a partecipare ad una ricerca che sulla carta avrebbe dovuto riguardare la memoria. La finalità dell'esperimento era in realtà tutt'altra.

Il soggetto-cavia era ricevuto in una stanza dal **ricercatore** insieme ad un altro individuo presentato come un secondo volontario, ma in realtà si trattava di un complice dell'esperimento. Veniva detto loro che stavano partecipando ad una ricerca per stabilire l'effetto delle punizioni sulla memoria. Alla cavia era assegnato il ruolo di **insegnante** e al complice quello di **discente**. Il discente avrebbe dovuto rispondere alle domande; l'insegnante aveva il compito di porre i quesiti e infliggere le punizioni in caso di errore.

Il soggetto-cavia si sarebbe seduto davanti ad una macchina con 30 leve per somministrare le scariche elettriche. Le leve erano graduate per intensità: la prima da 15 V, l'ultima da 450 V. Sugli interruttori a più alto voltaggio era scritto "pericoloso", sulle ultime leve una sigla criptica e minacciosa: "XXX". In una variante dell'esperimento,

---

<sup>6</sup> Per un resoconto dell'esperimento Milgram si veda: S. Milgram, *Obedience to Authority. An experimental view*, Tavistock Publication Ltd, 1974; sull'esperimento carcerario di Stanford si veda: P. Zimbardo, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Raffaello Cortina Editore, 2008 [*The Lucifer Effect. Understanding how Good People Turn Evil*, Random House, 2007], ma anche il sito dedicato, che ospita i video originali: [www.prisonexp.org](http://www.prisonexp.org). Si rammenta anche la recente uscita di due film: *The Stanford Prison Experiment* (2015) diretto da Kyle Patrick Alvarez, la cui realizzazione è stata seguita dallo stesso Zimbardo e del *Experimenter* (2015) di Michael Almerayda sull'esperimento Milgram. Altri due film si erano ispirati alla ricerca di Zimbardo, ma distaccandosi alquanto dallo storico svolgimento dei fatti: *Das Experiment* (2001) di Oliver Hirschbiegele e *The Experiment* (2010) diretto da Paul T. Scheuring.

addirittura, la persona che avrebbe dovuto rispondere dichiarava di essere preoccupato perché sofferente di cuore. Lo scienziato lo confortava blandamente asserendo che le scosse, per quanto forti e dolorose, non comportavano danni permanenti. Detto ciò, il ricercatore usciva e il discente si posizionava dietro un pannello di vetro opaco nella stanza adiacente e, per quanto ne sapeva la cavia, veniva collegato agli elettrodi che gli avrebbero inferto le scariche in caso di risposta errata. Ovviamente ciò non avveniva.

All'inizio il complice rispondeva correttamente, poi commetteva qualche errore e la cavia alzava le prime levette con le scariche di debole intensità. Da un certo punto in poi il discente entrava in confusione e iniziava a sbagliare un quesito dopo l'altro, la cavia doveva rapidamente salire di voltaggio. Il discente iniziava a lamentarsi e poi ad urlare implorando di smettere. I soggetti cavia, giunti a quel punto, manifestavano turbamento e disorientamento. A quel punto, la voce algida del ricercatore, trasmessa nella saletta dell'esperimento mediata da un altoparlante, invitava a continuare. Sei volontari nel ruolo dell'insegnante accondiscendevano a proseguire nell'infliggere le scariche elettriche a più alto voltaggio, la voce di chi impersonava il discente si spegneva e non venivano da oltre il vetro alcun segno di vita. Allora l'altoparlante gracchiava nuovamente e il ricercatore avvertiva che una mancata risposta era da considerare come errore e che dunque occorreva impartire le scosse ancora più elevate, giungendo così fino all'ultima.

Quanti di coloro che impersonavano il ruolo del docente sono giunti a somministrare la scarica elettrica più elevata? Che percentuale di individui avrebbe acconsentito ad uccidere un uomo solo per accontentare un sedicente scienziato che peraltro non aveva alcuna facoltà, né se la attribuiva, di punire un'eventuale disobbedienza.

Prima che l'esperimento avesse inizio, Milgram presentò il progetto a 40 psichiatri chiedendo loro di fare un pronostico sugli esiti. Questi, partendo dal presupposto che le personalità sadiche si aggirano intorno all'1% della popolazione, ritennero che solo una simile percentuale avrebbe potuto somministrare la scarica da 450 V, mentre ritenevano che la gran parte delle persone avrebbe preferito interrompere l'esperimento prima di giungere ai 150 V. I risultati furono, però, ben diversi.

Nel 1963 Milgram testò circa 500 individui e coloro che arrivarono a infliggere l'ultima scossa furono ben il 65%. L'esperimento venne ripetuto dopo circa 10 anni, ma in 16 diverse varianti. In ciascuna di esse si modificava un'unica variabile per verificare quali fattori potessero aumentare o decrescere la percentuale di comuni cittadini disponibili ad uccidere un uomo solo per accondiscendenza a un comando di una presunta autorità. Gli obbedienti andarono, a secondo delle variabili, dal 10% ad oltre il 90% dei partecipanti!

Se l'esperimento di Milgram mostra come la prescrizione di un individuo considerato autorevole possa indurre all'obbedienza cieca e assassina, nell'esperimento di Zimbardo l'origine del male è ancora più diluita, non sembra esserci una catena di comando da percorrere per risalire pur sempre ad un individuo che ha emesso l'ordine, ma si tratta di un sistema disfunzionale che provoca effetti perversi nelle persone che ne sono parte, per il semplice fatto che è stato dato loro un ruolo da impersonare.

Nell'estate del 1971 Philip Zimbardo svolse il suo famoso esperimento. Fece trasformare alcuni sotterranei dell'università di Stanford in una simil-prigione. Selezione di un gruppo di giovani che avevano la caratteristica di essere dei "bravi ragazzi": studenti universitari di sesso maschile, provenienti da famiglie di ceto medio, con parametri psicologici indicanti salute, stabilità e un buon quoziente intellettivo, nessuna tendenza sadica o masochistica e nessun precedente per violenza. Il gruppo di cavie venne suddiviso tramite sorteggio tra coloro che avrebbero rivestito i panni delle guardie e quelli dei detenuti. Come in un *proto-reality*, telecamere e microfoni vennero collocati in ogni angolo dei locali adibiti a prigione. Una cospicua équipe di ricercatori avrebbe osservato giorno e notte come quella situazione influiva sulle persone coinvolte. Le cavie erano consapevoli che sarebbero stati costantemente monitorati. Eccetto l'invito a partecipare a questa sorta di gioco di ruolo e ad evitare l'uso della violenza fisica, non fu data nessuna particolare consegna ai giovani coinvolti.

Quanto avvenne fu sconcertante: in poche ore i ragazzi che impersonavano le guardie assunsero atteggiamenti vessatori, tanto che già la mattina del secondo giorno scoppiò una rivolta dei carcerati. Essa fu severamente sedata: le guardie spruzzarono i detenuti con un estintore, li spogliarono e li insultarono, tolsero le brande dalle celle e isolarono i capi. Da quel momento la situazione andò rapidamente degenerando con un crescendo di abusi da parte degli agenti di custodia e di forte turbamento, depressione e panico nei detenuti. Al quinto giorno, molti dei ragazzi che svolgevano il ruolo degli internati erano psicologicamente crollati, mentre le guardie avevano mostrato comportamenti sempre più spietati. L'esperimento, che doveva durare due settimane, fu interrotto la mattina del sesto giorno per i gravi effetti che stava sortendo sulle persone coinvolte.

Il caso della *Stanford prison* desta orrore poiché mostra il rapido rassegnarsi al ruolo di vittime di giovani sani e intelligenti; coloro che erano stati catturati nell'identità di detenuti maturavano un disprezzo verso se stessi, si prostravano all'arbitrio dei loro carcerieri, smarrendo il ricordo di ciò che davvero erano: ragazzi **liberi e uguali** alle loro finte guardie. Ancor più turba l'assistere alla trasformazione, in un tempo così breve, di buoni studenti in spietati aguzzini, nel crescere in loro del germe della crudeltà. Gli studenti che impersonavano i secondini raccontano di aver subito un'alterazione percettiva ed emotiva: i ragazzi nel ruolo di prigionieri non erano più ai loro occhi dei coetanei e colleghi, ma esponenti di un gruppo inferiore, indegni di rispetto e compassione.

La scoperta inquietante di Zimbardo è quel che egli chiama "*effetto Lucifero*", l'incattivimento di soggetti esposti a situazioni e istituzioni "tossiche":

«i "cattivi sistemi" creano "cattive situazioni", che creano "mele marce", che creano "cattivi comportamenti", anche in brave persone»<sup>7</sup>.

Nel mettere sotto processo il sistema, Zimbardo intende sostituire la metafora delle «mele marce» con quella dei «cattivi cestini», all'interno dei quali facilmente la frutta

---

<sup>7</sup> P. Zimbardo, *L'effetto Lucifero*, cit., p. 611.



si guasta. Il principale responsabile non sarebbe quindi un individuo isolato, ma il contesto.

#### 4. Residui di libertà.

Dagli esperimenti di Milgram e Zimbardo, gli esseri umani sembrano discostarsi alquanto dall'immagine illuministica di soggetti evoluti, dotati di libertà e ragione, in larga parte miti, eccezion fatta per alcuni rari individui nati crudeli. L'umanità, al contrario, si popola di aguzzini e boia potenziali, non tanto a causa di un'intrinseca cattiveria, quanto per una rozza ingenuità che li rende fantocci facilmente manovrabili, acquiescenti con chi riveste una qualsivoglia autorità e acriticamente conformisti pur verso i più becери comportamenti collettivi.

Tuttavia Zimbardo ammette il limite nella capacità predittiva delle scienze sociali, suggerendo un indebolimento dell'opzione determinista:

«Tramite le scienze sociali e specialmente grazie agli studi della psicologia sociale, è possibile predire con "ragionevole" sicurezza come agirà la maggior parte delle persone poste in una data situazione non sapendo nulla che riguarda la personalità o il *background* dell'individuo. In questo modo noi abbiamo dimostrato che la situazione ha un potere sugli individui. Il problema, da un punto di vista legale, è però che noi possiamo prevedere cosa farà la maggioranza, ma non l'unanimità, non siamo in grado di predeterminare cosa faranno tutti.

In ogni situazione: sia quelle di laboratorio, sia nel mondo reale, c'è sempre una piccola percentuale, tra il 10% e il 20%, che è capace di resistere alle forze di situazione. Ma anche se si trattasse solo dell'1% non possiamo garantire che non sia proprio quello alla barra degli imputati. Questo credo sia il nocciolo del problema. Mettendo insieme parecchie forze situazionali possiamo indurre le persone a commettere i peggiori atti: mentire, rubare, perfino uccidere, ma non riusciremo a farlo con tutti. Per la Legge noi avremmo bisogno del 100%. Ma il 100% non l'otterremo mai e poi mai».

In altri termini, il fatto che alcuni, benché pochi, sappiano resistere alle forze di un sistema "luciferino" o siano capaci di disobbedire all'autorità ingiusta, fa inferire che la libertà di scelta tra bene e male o tra lecito e illecito sia alla portata di tutti e che l'azione corretta sia un'opzione sempre percorribile.

Ho insegnato per anni in scuole di quartieri deprivati e violenti, dove mafia e camorra sono ben viste, mentre lo Stato è nemico. Molti dei miei studenti appartenevano a famiglie contigue alla criminalità o loro stessi avevano commesso reati. Ho spesso provato a raccontare a chi è estraneo a questi ambienti come sia difficile per chi vi cresce strapparsene e abbracciare una vita diversa. E sovente il mio interlocutore rispondeva che "loro" in realtà non vogliono uscirne perché volere è potere e, a supporto del ragionamento, veniva portato l'esempio di un tale che ce l'ha fatta, che è riuscito a tradire un destino apparentemente già scritto.

Quell'1% che è capace di eludere le pressioni del sistema, che ben utilizza il suo scampolo di libertà, da una parte mostra a coloro che abitano lo stesso contesto che una via d'uscita esiste, dall'altra aggrava l'imputazione a loro carico, poiché viene a cadere l'alibi di essere vittime di un meccanismo inoppugnabile.



Per rispondere a quanti sminuiscono le forze situazionali e dunque la difficoltà di districarsi da certi meccanismi, cerco di spiegare che il quantitativo di libertà in dotazione agli abitanti della Terra o gli ostacoli al suo esercizio non sono distribuiti equamente. Per fare un esempio alla Don Milani: assolvere ai propri doveri scolastici è certamente un compito assai più lieve per il ragazzino che ha genitori istruiti, un'abitazione silenziosa, una stanza tutta per lui e insegnanti privati che ne colmano le lacune, rispetto al suo coetaneo che vive in una casa piccola e affollata, assillato da preoccupazioni economiche, con genitori illetterati e sbandati, in una scuola che l'ha marchiato come ospite sgradito. Lo sforzo che una persona deve compiere per non abbrutirsi e per coltivare relazioni decenti nella comunità in cui vive varia molto in base alla sua storia e alle situazioni che incontra. Eppure questa semplice considerazione stenta ad essere accolta per le pericolose conseguenze che sembra prefigurare.

La tesi della responsabilità di sistema, cioè che determinate azioni siano il frutto più delle pressioni ambientali che di una volontà, porge il fianco a diverse critiche da tenere in seria considerazione. Dire che una struttura urbanistica quale il ghetto sia corresponsabile della devianza e della violenza cittadina potrebbe apparire un modo per giustificare atti illegali e immorali compiuti dalla popolazione che abita le zone più degradate della città. Accusare una disfunzione sistemica parrebbe un modo di decretare l'amnistia generale: tutti quindi nessuno.

Si teme che, ponendo in risalto gli effetti del sistema sull'individuo, si possa scivolare nel nichilismo, se non addirittura verso un cinismo bieco. Come dire: «se siamo marionette in balia del sistema, allora perché sforzarsi di perseguire la giustizia?». Ma difficilmente Zimbardo, un figlio del ghetto che dal ghetto è riuscito ad uscire, può sposare una tesi determinista. La responsabilità di sistema, infatti, non annulla la responsabilità individuale, ma costruisce un discorso più complesso sulla libertà dell'uomo e sulla sua vulnerabilità.

La modesta percentuale di mele che non marciscono pur poste dentro cattivissimi cestini è certamente un indizio che il determinismo non è una spiegazione esauriente per i fatti sociali e i comportamenti individuali. Però la rarità dei salvati in situazioni inquinate, come i ghetti dove l'illegalità e l'abbandono permeano ogni momento del quotidiano, è un dato che non si può tralasciare.

Sembra quindi che ammettere che le situazioni influenzino grandemente i comportamenti individuali sollevi principalmente due quesiti:

- se certi individui hanno commesso azioni esecrabili poiché esposti alle forze di un contesto disfunzionale allora non sono pienamente imputabili e dunque non devono essere puniti?
- La responsabilità di sistema fa evaporare la libertà individuale come in presenza della fiamma l'acqua si rarefa e svanisce?

Nei prossimi paragrafi proverò a discutere entrambe le questioni.

## 5. Imputabili perché liberi o liberi perché imputabili?

Nel testo *Causalità e imputazione*, Kelsen non si schiera né con chi crede nella libertà del volere, né con chi la abiura. Anzi sostiene che è assolutamente possibile descrivere le dinamiche sociali in base al principio di causalità, oltre che in base al principio di imputazione. Egli non intende decidere tra determinismo e indeterminismo, bensì dimostrare che la struttura basilare della norma – cioè quella che stabilisce un nesso tra certi comportamenti e determinate sanzioni – è compatibile con entrambe le ipotesi.

Generalmente si presuppone che si è imputabili in quanto si è liberi, capaci di intendere e volere. Detto altrimenti, si ritiene che si debba punire o premiare qualcuno perché se lo merita. Per essere imputabili non basta essere stati la causa di un evento: il bambino che, giocando con un'arma trovata in casa, uccide il vicino, è sì la causa della morte del malcapitato, ma non ne è responsabile, né tantomeno imputabile, dunque non verrà punito. Per ricevere la retribuzione promessa dalla norma si richiede almeno un certo grado di consapevolezza, intenzionalità o di capacità predittiva delle conseguenze che potrebbe avere un comportamento pericoloso o negligente. Tale ragionamento oltre ad essere senso comune è il cardine del diritto penale: *nullum crimen, nulla poena sine culpa*.

E tuttavia Kelsen avverte che il principio di imputazione è conciliabile anche con un'idea di uomo non propriamente padrone di sé.

«Nessun determinista, seriamente, pretende che un criminale non sia punito o che un eroe non sia ricompensato perché l'esecuzione del delitto o l'attuazione dell'atto eroico sono determinati casualmente. Egli ammette la punizione del criminale e la ricompensa dell'eroe, ammette cioè l'imputazione della punizione al delitto e della ricompensa all'atto eroico, malgrado il fatto che il delitto e l'atto eroico siano determinati dalla legge di causalità. Punizione e ricompensa vengono dati unicamente perché si presume che la paura della punizione possa essere la causa che determina l'uomo a trattenersi dal commettere il delitto e che il desiderio della ricompensa possa essere la causa che determina l'uomo a compiere un atto eroico»<sup>8</sup>.

In un orizzonte determinista punizioni e premi diventano, quindi, bastoni e carote, cioè minacce e lusinghe per condizionare il comportamento umano ad allinearsi al presunto bene. In accordo a questa ipotesi giusfilosofica, l'uomo sarebbe mosso da forze che non controlla – naturali e sociali – che possono deviarlo dall'agire ritenuto corretto; il diritto allora introdurrebbe delle forze artificiali, quali gli incentivi e le sanzioni, al fine di contrastare e correggere i condizionamenti operanti sugli individui. L'immagine che ne risulta non è quella di un individuo sciolto ed autonomo, quanto di un soggetto legato con corde che lo stratonano in diverse direzioni.

Ma il giurista austriaco non si accontenta di rassicurare i lettori, spiegando che sollevare dei dubbi sulla libertà del volere non implica che i *serial killer* debbano essere lasciati liberi di scorrazzare indisturbati. Si spinge ben oltre ed avanza un'idea

---

<sup>8</sup> H. Kelsen, *Causalità*, cit., pp. 222-223.

apparentemente paradossale: l'uomo non è imputabile perché libero, ma libero perché imputa ed è imputabile.

«Si suol dire: il fatto che un essere umano è libero, o ha una volontà libera (e ciò significa, secondo quanto generalmente si pensa, che non è soggetto a leggi causali che determinano il suo comportamento) costituisce la ragione per cui egli è capace di una imputazione morale, religiosa o giuridica: soltanto in quanto un uomo è libero può essere considerato responsabile di certi atti, può essere ricompensato per il merito, può far penitenza per il peccato, può essere punito per il delitto. Generalmente si afferma che soltanto la sua libertà, cioè la sua esenzione dal principio di causalità, rende possibile l'imputazione. È invece giusto l'opposto. Gli esseri umani sono liberi perché imputano la ricompensa, la penitenza o il castigo come conseguenza, al comportamento umano come condizione, malgrado la sua determinazione in base a leggi causali, perché questo comportamento umano è il punto finale dell'imputazione»<sup>9</sup>.

Il brano qui riportato credo ammetta diverse interpretazioni. Una prima lettura è la seguente: la libertà di cui dispone l'essere umano non consiste nell'essere immune ai condizionamenti dell'ambiente; piuttosto, è libero in quanto capace di istituire nessi di imputazione. Questa facoltà coincide con l'essere legislatore.

Essere autore di leggi morali, religiose o giuridiche, ma anche dar vita a norme sociali o alle regole di un gioco, significa istituire nessi consequenziali tra un fatto ed un altro, inediti nella natura. Tale correlazione non è basata sulla causalità e cioè sull'**essere**, ma sull'imputazione e dunque sul **dover essere**. La relazione tra rubare ed andare in prigione non esiste in natura, né si tratta di una conseguenza ineluttabile che si verifica ogni qualvolta qualcuno si impossessa di un oggetto altrui. Tuttavia creare delle norme che imputano a un soggetto una certa retribuzione rappresenta – nell'ottica kelseniana – un atto di libertà, esprime il potere di dare origine a relazioni tra eventi che nel regno della causalità non esistono. In definitiva, la libertà propria degli esseri umani, per il filosofo del diritto, non coincide con l'autonomia della volontà, quanto con la capacità di generare un ordine altro rispetto a quello naturale e cioè un sistema normativo.

Detto ciò, vorrei suggerire un altro modo per intendere il capovolgimento del rapporto tra libertà e imputabilità, probabilmente meno filologico rispetto alle intenzioni di Kelsen, ma credo promettente per dirimere la nostra questione.

Gianni Giordano, in una ricerca sulla perizia psichiatrica, sostiene che spesso non si fa un buon servizio ad una persona affetta da un disagio psichico giudicandola "incapace di intendere e volere" e dunque non imputabile<sup>10</sup>. Gli si può risparmiare la pena, ma si rischia di comprometterne ulteriormente la salute mentale<sup>11</sup>:

---

<sup>9</sup> *Idem*, p. 220.

<sup>10</sup> G. Giordano, *La perizia psichiatrica*, in *Altro Diritto. Centro di documentazione su devianza, carcere e marginalità*, disponibile a [questo link](#).

<sup>11</sup> Per inciso, la persona ritenuta "mentalmente inferma" che commette un reato violento è dispensata dalla pena, ma non dalle misure di sicurezza, il che poteva significare la detenzione presso un Ospedale Psichiatrico Giudiziario. Questa eventualità è risultata nei fatti ben più afflittiva dello stesso carcere. A causa della disumanità degli OPG, il decreto legge 31 marzo 2014 (convertito nella legge 30 maggio 2014 n. 81) ne

«Non sono solo esigenze di giustizia a spingere per l'esclusione della non imputabilità dei malati di mente, ma anche considerazioni cliniche: la moderna psichiatria ritiene sia necessario recuperare spazi di libertà al malato di mente e che l'acquisizione della responsabilità faciliti il successivo intervento terapeutico superando gli effetti negativi della stigmatizzazione derivante dall'attribuzione di incapacità»<sup>12</sup>.

Quel che la psichiatria basagliana asserisce non è diverso da quanto sostiene Kelsen: la libertà non è tanto il presupposto dell'imputabilità, quanto un suo esito. Assolvere una persona che ha un disturbo psichico, ma non una totale destrutturazione dell'io, significa giudicarla irresponsabile, interrompendo il nesso tra le sue azioni e le sanzioni previste dalla norma. È come se le si dicesse: «puoi agire in un verso o in un altro, ma in ogni caso le tue azioni non prevedono reazioni sociali. Non hanno un metro e un valore intersoggettivo, né un senso, poiché tu non ne sei padrone». Questa idea invita ad un ulteriore disimpegno verso il proprio agire e spossa l'individuo dalla padronanza di sé.

Goffman, nel suo testo sulle istituzioni totali, illustra diversi meccanismi che conducono alla **decreazione del sé** degli internati<sup>13</sup>. Tra questi, l'antropologo annovera una serie di procedure che portano alla perdita di autodeterminazione o alla rottura della relazione abituale tra l'individuo e i suoi atti:

«Le istituzioni totali spezzano o violentano proprio quei fatti che, nella società civile, hanno il compito di testimoniare a colui che agisce e a coloro di fronte ai quali si svolge l'azione, che egli ha un potere sul suo mondo – che si tratta cioè di una persona che gode di autodeterminazione, autonomia e libertà d'azione "adulte"»<sup>14</sup>.

La violazione del legame tra l'individuo e i suoi atti avviene in svariate maniere: ad esempio attraverso una iper-regolamentazione di ogni aspetto della vita quotidiana e quindi con un abuso di sanzioni per ogni minima mancanza; oppure quando sanzioni e premi sono assegnati arbitrariamente, non rispettando una norma prevedibile e ragionevole; se le azioni richieste sono prive di fine; o anche se manca una qualsiasi reazione agli atti compiuti. Se il presunto insano di mente o internato non riceverà alcun riscontro sia che tenga ordinata la sua stanza o spacchi le suppellettili, sia che sia gentile con gli altri, dipinga un bel quadro o urli e aggredisca il compagno, facilmente cadrà in uno stato di prostrazione, apatia e rassegnazione: smarrirà il bandolo del suo agire e il senso del suo esistere.

Essere considerati responsabili dei propri atti significa che le proprie azioni non cadono nel vuoto, che viene tributato loro un valore. Questa attribuzione sociale di senso si basa sull'imputabilità del soggetto. L'assunto, in principio azzardato, che l'autore sia libero e responsabile è probabilmente una condizione affinché la persona – folle o savia

---

ha disposto la chiusura e la sostituzione con delle Residenze per l'Esecuzione delle Misure di Sicurezza che dovrebbero rispettare maggiormente la dignità delle persone.

<sup>12</sup> G. Giordano, *La perizia*, cit.

<sup>13</sup> E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Edizioni di comunità, 2001.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 71.

che sia – possa far germogliare ed addestrare almeno un po' della propria libertà possibile.

## 6. Addestramento alla libertà.

Torniamo ai ragazzi cresciuti nei ghetti ed arruolati nelle fila della criminalità. Rischia di essere molto ingiusto nei loro riguardi pretendere che, nonostante siano costantemente esposti ad un ambiente degradato e impoverito, dispongano della libertà di scegliere il giusto o quantomeno la legalità al pari di altri. Misconoscere la fatica che costa loro fare cose che ai loro coetanei risultano semplici e scontate può offenderli e scoraggiarli, vanificando la possibilità di un riscatto. Ma l'approccio paternalista e compassionevole che giustifica ogni loro misfatto, giudicandoli ingranaggi privi di alcun potere, anch'esso può pesare come una condanna all'inerzia e alla irresponsabilità. Dunque sia sovrastimare, che sottostimare la libertà delle persone può avere effetti deleteri. In che modo, allora, misurare la padronanza che i soggetti hanno delle loro azioni e l'influenza che i contesti esercitano sugli individui?

Un secolo di ricerca compiuta nell'alveo della psicologia sociale testimonia un fatto molto semplice: **le situazioni contano**<sup>15</sup>, contano a tal punto:

«che in certi contesti sociali la natura umana può subire drastiche trasformazioni come la trasformazione chimica nell'affascinante storia del Dottor Jekyll e del Signor Hide di Robert Louis Stevenson»<sup>16</sup>.

Gli studi della cosiddetta "psicologia del male" portano Zimbardo a ribadire il motto di Terenzio: *homo sum: nihil humani a me alienum puto*.

«Qualunque atto che un essere umano abbia commesso, per quanto orrendo sia, può commetterlo chiunque di noi, nelle circostanze situazionali giuste o sbagliate. Saperlo non giustifica il male; piuttosto, lo democraticizza, dividendone la colpa fra agenti normali invece di dichiararlo ambito esclusivo di devianti e despoti: loro ma non noi»<sup>17</sup>.

Ma questa presa d'atto della vulnerabilità umana non conduce lo scopritore dell'"effetto Lucifero" alla rassegnazione. Anzi, solo riconoscendo la propria fragilità davanti alle forze di sistema si può tentare di trovare un "vaccino".

«Paradossalmente, creando questo mito della nostra invulnerabilità alle forze situazionali, prepariamo la nostra rovina in quanto non stiamo abbastanza in guardia contro le forze situazionali. [...] Siamo maggiormente in grado di evitare,

---

<sup>15</sup> 100 anni di studi di psicologia sociale sembrano avere accertato abbondantemente che: l'ambiente condiziona. Questa è la conclusione a cui giunge una meta indagine sulle 322 meta-analisi sui 25.000 studi quantitativi, che hanno coinvolto 8 milioni di persone: F.D. Richard, D.F. Bond Jr., J.J. Stokes-Zoota, *One hundred years of social psychology quantitatively described*, in *Review of General Psychology*, 7, 2003, pp. 331 ss.

<sup>16</sup> P. Zimbardo, *L'effetto Lucifero*, cit., p. 317.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 317-318.

impedire, sfidare e modificare tali forze situazionali negative solo riconoscendo la loro potenziale capacità di “contagiarci”, come hanno contagiato casi analoghi»<sup>18</sup>.

Il discorso che abbiamo fin qui svolto si pone in polemica con quel principio cardine: «tutti gli uomini nascono liberi e uguali», ribadito in innumerevoli carte e costituzioni.

Nell’orizzonte teorico delineato, la libertà non è un punto di partenza, ma l’esito di un processo. Non si nasce liberi, né tantomeno ugualmente liberi, tutt’al più si viene al mondo con un potenziale di libertà che può essere inibito o coltivato. Certi contesti attentano gravemente allo sviluppo di questa capacità in germoglio, mentre un certo tipo di educazione potrebbe fungere da concime<sup>19</sup>.

## 7. Eroi in *training*.

Siamo giunti così alla *pars construens* del lavoro di Zimbardo che è forse quella che può stimolare le riflessioni più innovative dal punto di vista giusfilosofico. Dopo decenni di studi sulle influenze sociali tossiche che inducono gli individui alla violenza, alla sopraffazione o alla remissiva passività, lo psicologo italoamericano si è chiesto se fosse possibile ideare un antidoto.

Zimbardo utilizza la parola “resilienza” per riferirsi alla capacità di non farsi imbrigliare dalle forze situazionali nella consapevolezza della propria fragilità. La scommessa del professore di Stanford è che tale capacità si possa sviluppare attraverso un *training*. Egli ha, infatti, elaborato un percorso didattico – testato in diverse scuole sia statunitensi, sia europee – denominato *Heroic Imagination Project* (HIP)<sup>20</sup>:

«Il nostro assunto è che tutti hanno un eroe interiore. Il problema è che la situazione in cui siamo ci impedisce di esprimerlo, è come se ci dicessero che non ci è permesso: “Non puoi perché sei troppo piccolo, perché sei nero, perché sei donna, perché tuo padre è un immigrato, ecc...”. Ma l’eroe interiore è lì».

Dire che tutti hanno un eroe interiore da tenere in allenamento significa che, nonostante si sia altamente esposti alla manipolazione dei contesti, si può divenire

---

<sup>18</sup> *Idem*, p. 318.

<sup>19</sup> Questo modo di intendere la libertà è molto vicino al cosiddetto *capabilities approach* tematizzato da Amartya Sen e Martha Nussbaum, in accordo al quale i diritti per essere realmente agiti e fruiti devono essere supportati da determinate capacità. Per rendere sostanziale l’accesso ai diritti e per valutare il concreto benessere sociale occorre agire su processi di promozione delle capacità delle persone. Cfr. M.C. Nussbaum, A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, 1993; A. Sen, *Equality Re-examined*, Clarendon Press, 1992; M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, 2001; S.F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, 2006. Paulo Freire è un altro autore di riferimento che attribuisce all’educazione il fine di apprendere la pratica della libertà, emancipandosi dalle forme incorporate di dominio. Tra i suoi principali lavori: *L’educazione come pratica della libertà*, Mondadori, 1973; *La pedagogia degli oppressi*, 2011, EGA-Edizioni Gruppo Abele, 2011; *Pedagogia della speranza*, EGA-Edizioni Gruppo Abele, 2014; *Pedagogia dell’autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, EGA-Edizioni Gruppo Abele, 2014.

<sup>20</sup> Cfr. <http://heroicimagination.org/>.

maggiormente resilienti, innanzitutto prendendo coscienza dei meccanismi sociali in azione.

Si noti che nell'accezione zimbardiana l'appellativo di "eroe" perde il suo alone retorico: non denota l'essere eccezionale, dotato di poteri sovraumani: piuttosto, si riferisce alla persona ordinaria che è in grado di fare qualcosa di straordinario, ossia disattendere l'ordine di un'autorità ingiusta, mantenere la propria autonomia di giudizio pur quando la spinta al conformismo è forte, resistere alle pressioni di un sistema che gli richiede di compromettere la sua integrità. Tale risma di eroi annovera persone come Hugh Thompson, il soldato americano che durante la guerra in Vietnam rifiutò di obbedire ai suoi superiori e si contrappose ai suoi stessi compagni per fermare il massacro di civili nel villaggio di My Lai<sup>21</sup>. Un altro caso può essere quello di chi, in un sistema economico-politico dove la corruzione è altamente praticata, scarsamente perseguita e quasi blasonata, riesce a non allinearsi a tale nefasta consuetudine. Eroe ordinario è anche colui che, nell'indifferenza generale della folla, si accorge che qualcuno si è accasciato su un marciapiede e ha bisogno di aiuto, rompe l'ignoranza pluralista ed interviene per primo, ispirando gli altri a fare lo stesso.

«L'eroismo inizia nella mente, pensandosi come un eroe: un eroe ordinario, un eroe di tutti i giorni, un eroe *in training*.

È vero tu non sei un eroe finché non agisci come tale. Ma se tu stai pensando da eroe e stai addestrando le capacità necessarie ad esserlo, quando giunge l'occasione di esserlo per davvero, sei in grado di coglierla.

Prendiamo ad esempio il nostro modulo del programma HIP sull'**effetto bystander**. Il cosiddetto "effetto spettatore" è quello che inibisce le persone che assistono ad un'emergenza dal fare qualcosa per prestare soccorso. La regola tacita seguita dai più è: "non aiutare, non è affar tuo". L'eroe è colui che infrange questa regola e stabilisce la nuova. Quando qualcuno agisce rompendo l'ignavia generale, immediatamente, una seconda persona arriva e si aggiunge per dar soccorso. Durante le nostre formazioni, mostriamo dei video in cui sono state registrate queste dinamiche sociali.

Il punto è: vuoi far parte della maggioranza che non agisce o vuoi essere il primo? È una tua scelta. L'obiettivo di questo corso non è fare diventare le persone più scaltre, ma agenti del cambiamento sociale, sempre che lo desiderino».

L'eroe *à la* Zimbardo è un disobbediente critico, un violatore delle norme tanto insensate quanto inconsapevolmente rispettate. Egli appartiene a quella percentuale residua che negli esperimenti di psicologia sociale non cade in trappola, pur quando la situazione è perfettamente congegnata per gabbare la gran schiera delle persone. La sua trasgressione della regola sociale o dell'ordine ingiusto costituisce il campanello d'allarme anche per coloro che fino a quel momento hanno lasciato che la propria *agency* venisse esautorata. È sabbia negli ingranaggi di sistema e pertanto diventa promotore di un cambiamento sociale.

---

<sup>21</sup> P. Zimbardo, *L'effetto Lucifero*, cit., pp. 642 ss.



## 8. La libertà come dovere.

È importante notare che il “*training* all’eroismo” di Zimbardo non ha per fine quello di condizionare gli esseri umani a compiere solo azioni ritenute corrette. L’*Heroic imagination project* non è una forma di ingegneria sociale che determini le persone all’agire bene. L’aspirazione è più alta: si vuole aumentare il quoziente di libertà, accrescendo la loro capacità di riconoscere i meccanismi di condizionamento presenti in alcune circostanze, rendendoli quindi in grado di scegliere con maggiore autonomia cosa desiderano fare. Niente infatti toglie che, divenuti coscienti delle forze situazionali e aumentata la loro resilienza, scelgano comunque di non aiutare la persona che ha un malore e di cui nessuno si accorge o di aderire al comando di sparare sui civili. Questo progetto educativo non è un catechismo laico, ma è pensato per essere un rinforzo dell’*agency*.

Tuttavia, se l’addestramento all’eroismo quotidiano di Zimbardo, o un qualsiasi altro programma educativo che riuscisse a incentivare davvero il grado di libertà degli individui, venendo impartito diffusamente, con ogni probabilità ridurrebbe il numero dei crimini di obbedienza e conformismo. Infatti, nei *briefing* che si sono svolti sia dopo l’esperimento di Milgram, sia quelli seguiti ai giorni nella simil-prigione di Stanford, le cavie dimostravano di essere profondamente turbate dall’aver assistito alla loro luciferina trasformazione. Praticamente tutti riferivano che non avrebbero mai voluto essere autori di tali atrocità, che il loro comportamento non era dovuto ad una scelta consapevole, ma al fatto di essere stati agiti dal sistema. Ma anche nel caso in cui l’individuo, dopo un *training* alla resilienza scegliesse consapevolmente di attuare dei delitti, quantomeno sarebbe imputabile nel senso classico del termine, meritando maggiormente la sanzione.

Ed allora, qualora si stabilisse con certezza l’efficacia di un *training* per l’implementazione dell’*agency*, si potrebbe suggerire di renderlo obbligatorio. In altre parole, la libertà potrebbe essere qualificata, oltre che come un diritto, come un dovere. O meglio sarebbe richiesto l’impegno a “divenire liberi”.

In un bel volume, Valentina Pazè approfondisce quale problema per la democrazia siano gli stupidi, gli ignoranti e i subalterni<sup>22</sup>. Coloro che non hanno sviluppato senso critico e padronanza di sé tendono a prendere decisioni nefaste come l’elezione di Luigi Bonaparte o di Hitler. *Leader* abili e cinici speculano sugli umori viscerali dei loro ingenui elettori, li raggirano con adulazioni e paure e li conducono infine alla disfatta. La qualità della democrazia dipende dunque anche dalla qualità del *demos*. La questione è dunque, oltre a tributare sovranità al popolo, sarebbe legittimo imporgli di non abdicarla, allenandosi ad un suo esercizio consapevole?

Per certi versi, ciò viene già fatto. L’educazione è per il cittadino non solo un diritto, ma anche un obbligo. Scuole e università dovrebbero essere i luoghi dove sviluppare quelle capacità che consentono all’individuo di decifrare il mondo, di pensare criticamente e di agire con una certa autonomia di giudizio. È pur vero che spesso l’istruzione pubblica o privata, lungi dall’essere palestra di libertà, si configuri come una

---

<sup>22</sup> V. Pazè, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza, 2011.

forma di disciplinamento della popolazione al modello dominante o un modo del sistema vigente di riprodursi plasmando a propria convenienza l'episteme e l'*habitus* dei consociati.<sup>23</sup>

Ma se presentare la libertà come dovere giuridico potrebbe essere tacciato di una forma estrema di perfezionismo morale, si potrebbe forse pensare a far slittare la **libertà del volere** dal novero dei diritti civili a quello dei diritti sociali?

Interpretare la libertà come un diritto civile significa che lo Stato deve esclusivamente premunirsi di non interferire: il dovere correlativo al diritto di libertà si concretizza in un "non fare", "non porre intralci".

Se si pensa invece alla libertà come diritto sociale – al pari dell'istruzione, della salute o del lavoro – lo Stato è chiamato ad impegnarsi attivamente affinché i cittadini possano coltivarla e goderne realmente: l'istituzione pubblica è quindi chiamata ad un "fare". Dire che la libertà sia un diritto sociale, oltre che civile, significa ad esempio che lo Stato non deve semplicemente astenersi dal censurare le differenti opinioni, ma deve anche supportare i cittadini a sviluppare la capacità di farsi un'opinione.

Per la verità, a differenza delle Carte nate dopo le rivoluzioni di fine '700, le costituzioni postbelliche non sono distanti da questo approccio. Ad esempio l'articolo 3 della Costituzione italiana non solo fa scaturire l'uguaglianza dalla legge, non configurandola quindi come una dote naturale data in partenza, ma soprattutto chiama la Repubblica ad eliminare gli ostacoli alla libertà e al pieno sviluppo della persona umana. In questo orizzonte, la libertà non viene intesa come un elemento monolitico che c'è o manca, ma come una qualità graduabile che può crescere o decrescere a seconda delle circostanze in cui versa l'individuo.

Pertanto, oltre a richiedere che i cittadini facciano un percorso formativo che supporti il loro grado di libertà, viene perfino chiamata in causa la responsabilità di sistema. Il legislatore e l'amministratore sono architetti di sistema che possono creare situazioni che danneggiano il quoziente di libertà o che lo promuovono. L'articolo 3 dichiara, in termini zimbardiani, che è un dovere della Repubblica aggiustare i cattivi cestini che fanno marcire le mele.

Dal momento che le persone sono influenzabili ed esposte alla forza trasformativa che gli ambienti esercitano su di loro, la responsabilità dell'accaduto non dovrebbe ricadere esclusivamente su coloro che hanno materialmente commesso azioni biasimabili, ma occorrerebbe puntare il dito anche verso chi i sistemi li ha costruiti. Vanno considerati responsabili coloro che con azioni e omissioni, con intenzione o insipienza, hanno contribuito a edificarli. Pertanto andrebbero perseguiti non solo i ragazzi del ghetto che delinquono, ma anche e probabilmente di più chi i ghetti li ha voluti e creati. L'amministratore pubblico avrebbe il dovere costituzionale di rimuovere quei contesti abitativi e sociali che compromettono lo sviluppo della persona umana.

---

<sup>23</sup> I riferimenti impliciti sono ovviamente al pensiero di Foucault e Bourdieu, in particolare ad opere quali: M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975; P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La Reproduction. Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, Minuit, 1970.

In conclusione, ritengo che il ritardo del diritto, delle prassi amministrative e della giurisprudenza rispetto alle scoperte della psicologia sociale, non consista tanto nel non prevedere attenuanti per coloro che hanno commesso dei crimini influenzati da situazioni tossiche, quanto nel fatto di non introdurre efficaci misure di promozione dell'*agency* individuale e collettiva e, soprattutto, nella mancanza di una responsabilizzazione e una seria imputabilità degli architetti di sistema.