

ANTIGONE

Anno XV
N. 2

La violenza penale
Conflitti, abusi e resistenze nello spazio
penitenziario





ANTIGONE ³⁰ANNI

PER I DIRITTI E LE GARANZIE NEL SISTEMA PENALE

RIVISTA «ANTIGONE»

Semestrale di critica del sistema penale e penitenziario

Sito: <http://www.antigone.it/rivista/>

a cura dell'associazione Antigone onlus

SEDE LEGALE E OPERATIVA: via Monti di Pietralata n. 16, 00157 Roma

Tel.: 06 4511304; - Fax: 06 62275849

Sito: www.antigone.it; e-mail: segreteria@antigone.it

ANTIGONE EDIZIONI

ISSN 2724-5136

DIRETTORE RESPONSABILE: Claudio Sarzotti (Università di Torino)

CO-DIRETTORE: Stefano Anastasia (Università di Perugia)

COMITATO SCIENTIFICO: Cecilia Blengino (Università di Torino); Giuseppe Campesi (Università di Bari); Amedeo Cottino (Università di Torino); Alessandro De Giorgi (San José State University); Luigi Ferrajoli (Università di Roma Tre); Paolo Ferrua (Università di Torino); Carlo Fiorio (Università di Perugia); Francesco Maisto (Magistrato); Alberto Marcheselli (Università di Torino); Antonio Marchesi (Università di Teramo); Pio Marconi (Università di Roma La Sapienza); Luigi Marini (Magistrato); Dario Melossi (Università di Bologna); Giuseppe Mosconi (Università di Padova); Mauro Palma (PC- CP, Consiglio d'Europa); Livio Pepino (Associazione Studi Giuridici Giuseppe Borrè); Tamar Pitch (Università di Perugia); Ivan Pupolizio (Università di Bari); Franco Prina (Università di Torino); Eligio Resta (Università di Roma Tre); Iñaki Rivera Beiras (Universitat de Barcelona); Marco Ruotolo (Università di Roma Tre); Alvise Sbraccia (Università di Bologna), Francesca Vianello (Università di Padova), Loïc Wacquant (University of California, Berkeley).

REDAZIONE

COORDINATORI: Daniela Ronco, Giovanni Torrente

CORPO REDAZIONALE: Costanza Agnella, Perla Allegri, Rosalba Altopiedi, Carolina Antonucci, Federica Brioschi, Chiara De Robertis, Giulia Fabini, Valeria Ferraris, Patrizio Gonnella, Susanna Marietti, Simona Materia, Michele Miravalle, Claudio Paterniti Martello, Benedetta Perego, Simone Santorso, Vincenzo Scalia, Alessio Scandurra, Daniele Scarscelli, Valeria Verdolini, Massimiliano Verga.

IN COPERTINA: Immagine del Carcere di Milano San Vittore realizzate da Pietro Snider per Next New Media e Antigone nell'ambito del progetto Inside Carceri, <https://www.flickr.com/photos/insidecarceri/8197490558/>

N. 2/2020 LA VIOLENZA PENALE: CONFLITTI, ABUSI E RESISTENZE NELLO SPAZIO PENITENZIARIO

a cura di Daniela Ronco, Alvise Sbraccia, Valeria Verdolini

INDICE

<i>Prefazione</i> , Daniela Ronco, Alvise Sbraccia, Valeria Verdolini	7
<i>L'universo della violenza</i> , Eligio Resta	13
<i>Profili di responsabilità per l'uso illegittimo della forza nei confronti dei soggetti in custodia</i> , Francesca Cancellaro	25
<i>Visite, report e follow-up: un'analisi del monitoraggio Cpt per prevenire i maltrattamenti in ambito detentivo</i> , Perla Arianna Allegri	41
<i>Conflitti, violenza e rivolte nel penitenziario nella prospettiva della Convict Criminology: alcune riflessioni preliminari</i> , Jeffrey I. Ross, Grant E. Tietjen	55
<i>The 'prison-presence': prison culture beyond its walls</i> , Vitor Stegemann Dieter, Renato de Almeida Freitas Jr.	62
<i>Spunti per un'analisi storico-sociologica dell'homo rebellans in carcere: dalla presa della Bastiglia alla presa della pastiglia</i> , Claudio Sarzotti	83
<i>Carcere, rivolta, violenze: note sul caso di Modena</i> , Valerio Pascali, Tommaso Sarti, Luca Sterchele	110
<i>Potere, emergenza e carcere: il caso di Santa Maria Capua Vetere</i> , Dario Stefano dell'Aquila, Luigi Romano	126
<i>Salute, violenza, rivolta: leggere il conflitto nel carcere contemporaneo</i> , Daniela Ronco, Alvise Sbraccia, Valeria Verdolini	138
RUBRICA GIURIDICA	166
<i>L'emergenza sanitaria negli istituti penitenziari: un'analisi dei provvedimenti adottati dal Dipartimento dell'Amministrazione penitenziaria</i> , Costanza Agnella, Chiara De Robertis	168

ARTE E CARCERE	199
<i>Jean Trounstein: teatro e letteratura nel carcere del Massachusetts tra reti d'impegno artistico e culturale,</i> Vito Minoia	201
A PROPOSITO DI...	213
<i>Il carcere tra disciplina e bio-potere nella prospettiva storico-sociologica,</i> Claudio Sarzotti	215
<i>La teoria del diritto penale del nemico di Günther Jakobs tra funzionalismo luhmanniano e populismo penale,</i> Rossella Puca	232
<i>Le teorie del domin(i)o,</i> Vincenzo Scalia	245
AUTORI	252



L'universo della violenza¹

Eligio Resta²

Abstract

In the first part, the article proposes a reconstruction of the main theories of violence, reflecting on theoretical proposals of different authors and philosophers: from Hegel to Arendt, passing through Weil and Benjamin; the forms of conflict and its relationship with law and the oppressed, and the necessity of sacrifices, as Girard suggests. The second part, instead, reconstructs the philosophical profiles of torture and secrecy and the practices by the apparatuses of the state.

Keywords: violence, conflict, torture

Introduzione

La vera violenza “vuole l'impossibile”, scriveva Emanuele Severino in saggi importanti. Soltanto la vera, non quella quotidiana, che abita costantemente il nostro tempo. Quella quotidiana è *possibile*, usata ogni momento, fa parte dell'universo di ogni comunità.

Comportamento aggressivo e scomposto diretto a procurare un male, un'offesa (in altri o sulle cose), la violenza si presenta come un intero universo variegato in cui

ricorrono molte motivazioni, altrettante variabili, contesti diversi, ma sempre caratterizzati, nei rapporti umani, dall'esistenza di due poli di riferimento opposti: i violenti e le loro vittime, gli oppressori e gli oppressi.

Relazione, dunque, che vive di dissimmetrie, sempre, tra un prepotente e una sua vittima oppressa.

Direttamente derivata dal termine greco βία (legato, in maniera inquietante, a βίος che indica la vita) essa viene associata all'attività

del *violare*, inteso nel senso dell'oltrepassare un limite e quindi del trasgredire un divieto.

Così, fin dal pensiero greco, la violenza si presenta come un comportamento, una dimensione della vita, contrassegnata da un meccanismo d'interdizione, di divieto che pure, com'è noto, non riesce a neutralizzarla.

Basti pensare all'*incipit* del più grande poema epico dell'occidente dedicato a "l'ira funesta" dell'eroe omerico che "addusse infiniti lutti", per aver presente la pregnanza del tema della violenza. Lo ricordava una grande filosofa del novecento, Simone Weil in uno splendido saggio dedicato all'*Iliade*, come poema costruito sulla violenza.

La violenza dunque viola, oltrepassa, trasgredisce; è dismisura e sproporzione indipendentemente da motivazioni che la inducono e fini che la dirigono. Il suo carattere dismisurato la differenzia da un altro elemento a lei vicino che è la *forza*; identità e differenza tra violenza e forza appaiono già in maniera netta nel pensiero greco.

Le ragioni della forza

Il *Prologo* del *Prometeo* si apre con la scena di Prometeo incatenato alla roccia da due servitori del dio, *Kratos*, appunto la forza, e *Bia*, la violenza. A Efesto impietosito che chiede spiegazioni, *Kratos* articola una risposta in forma di discorso, a cui *Bia* oppone un silenzio mugugnante, mentre continua imperterrita il suo lavoro. La forza e la violenza, insieme, sono chiamate ad aver ragione della *ybris* di cui si è macchiato Prometeo ed è significativa l'ambivalenza della risposta divina in cui compaiono l'una e l'altra.

La differenza sta esattamente nel discorso e nella sua assenza. La forza articola il ragionamento e quindi si giustifica, la violenza non ha ragione, non è quindi *logos*, per cui non ha *giustificazioni*. In termini epici potremmo dire che non può raccontare la propria storia; in termini etici invece non può giustificarsi, cioè produrre argomenti circa la sua giustizia. Tutto questo, non è un caso, non sfuggirà a Nietzsche. Ne *La nascita della tragedia*, Nietzsche non trascurerà la singolare complicità che si instaura tra il peccato di *ybris* e la violenza che la combatte. Il rapporto tra violenza (*bia*) e forza (*kratos*) conserverà questo senso anche quando indicherà forme di governo (*demo-cratia*); era già visibile nel mondo antico e continuerà ad attraversare tutto il pensiero contemporaneo con decise condensazioni nelle epoche attraversate dai conflitti più aspri. Ritorna molte volte e, pur con diversità significative e coloriture variegiate, conserverà sempre come punto di riferimento una sorta di complicità rivale tra i due termini.

Già in Hegel, in un frammento del 1804 dedicato a libertà e destino, i due termini ritornano a indicare il modo in cui le epoche contemporanee tentano di risolvere la contraddizione sempre crescente tra le "determinatezze della vita" e "l'anelito a una vita migliore".

L'analisi hegeliana è netta: la forza rivoluzionaria, quando si presenta come scorciatoia, è soltanto una nuova violenza che si accosta alla tipica violenza dell'imposizione e della guerra (è, per Hegel, una *fremde Gewalt*, una nuova violenza esterna ed estranea).

Quella che per Goethe e Kant era *eventum rememorativum* che avrebbe coinvolto

l'intera epoca e ridotto la distanza tra gli attori e gli spettatori, diventa in Hegel *fremde Gewalt*, e non è senza significato che l'attenzione sia catalizzata dall'evento rivoluzionario per eccellenza che aveva portato in Francia al sovvertimento dell'ordine monarchico e all'instaurazione della Repubblica, non senza la decapitazione del re. Ci ricorda il problema freudiano dell'assassinio fondatore e ancora ci interroga sulla possibilità di instaurare un ordine "fraterno", democratico, senza l'uccisione del padre. Bisognerà però aspettare il novecento con l'esplosione della barbarie della violenza perché il pensiero storico filosofico metta a tema il rapporto tra *bia* e *kratos*. Saranno Arendt e Sartre, tra gli altri, a offrire le analisi più attente, la prima soprattutto in rapporto alla definizione di potere politico e il secondo, più in generale, in riferimento alla questione della filosofia della violenza.

Nel pensiero della Arendt non soltanto non vi è contiguità, ma addirittura opposizione netta e inconciliabile tra la forza comunicativa del potere e la violenza. Un potere che scelga la violenza piuttosto che la legittimazione comunicativa (e la struttura persuasiva) non potrà essere definito tale (non democratico, ma puro potere). In Sartre, in maniera altrettanto pregnante, la forza contiene un'intima "legalità", rispetta la forma interna dell'oggetto, ne segue l'essenza come quando si infila una spada nella sua guaina o si pianta un chiodo nel legno o una chiave in una serratura. Al contrario, la violenza è scomposta e non risponde ad alcuna legalità, lavora "forzando" la forma degli oggetti, usa martellate come capita. La violenza è contro la forza secondo la natura delle cose

e, aggiunge, essa nasce dallo scacco, dalla sconfitta della forza; per questo è frutto di una debolezza determinata dall'inefficacia della forza stessa. La violenza non ha misura e, in una certa maniera, è vigliacca perché sceglie forme distruttibili per se stesse, come la "legalità umana". Rispetto alla natura, ad esempio, gli unici risultati che si possono ottenere sono quelli che seguono la natura, che obbediscono alle sue leggi e non le usano violenza; nessuna violenza può, infatti, far volare un motore in avaria.

La violenza non è dunque un mezzo fra gli altri per raggiungere lo scopo, ma è la scelta deliberata di raggiungere lo scopo con qualsiasi mezzo; per questo implica necessariamente il nichilismo. Nella violenza c'è speranza, che è virtù negativa, mentre nella "legalità" della forza vi è certezza (tipica della legalità) e proprio in questa definizione sartriana si misura il massimo della differenza tra i due fenomeni. Ma vi è da aggiungere che su questo non sempre vi è consenso; nella lettura che ne ha fatto Simone Weil nel 1939 ne *La prima radice* si legge infatti che "su questa terra non c'è altra forza che la forza" che, contrapposta a persuasione, solidarietà, generosità, è qui molto più vicina alla violenza di quanto non sia nelle analisi precedenti. Suggestisce un disincantamento necessario per capire, e superare, il senso angusto della sfera pubblico-politica e porre in maniera centrale la dimensione della giustizia.

La tradizione e gli oppressi

Il novecento, si diceva, ha posto al centro della sua analisi la questione della violenza e ha anche prodotto un vero e proprio cambiamento di paradigma dovuto tanto alla complessità crescente del fenomeno

che osservava, quanto all'affinamento dei metodi di osservazione. Si può affermare che la violenza vede decomporsi il carattere metafisico che la tradizione non aveva smesso di riservarle e viene restituita ai dispositivi dell'ordinamento della società, come era già emerso nell'antropologia della prima epoca moderna. Soltanto a partire dal seicento si viene infatti a definire il rapporto tra la violenza e l'ordine sociale come il problema centrale della società. Non che questa domanda fosse assente prima, ma è soltanto allora, nella teoria hobbesiana, che la domanda diventa assolutamente ineludibile: <com'è possibile l'ordine sociale> in un mondo attraversato da quei processi che, come la violenza, ne decompongono il cemento? La violenza assume il ruolo del problema focale della società ed è rispetto a essa che si articola la risposta in termini di monopolizzazione della violenza originaria dei singoli nelle mani di un sovrano. Era nata in quel tempo la riflessione che avrebbe portato alla consapevolezza contemporanea. Essa era stata preceduta, si diceva prima, da quella singolare intimazione a tacere che Alberico Gentili aveva rivolto ai teologi (*Silete theologi in munere alieno!*) con un singolare effetto di regolamento delle competenze linguistiche grazie al quale all'ordine politico bisogna guardare come a una relazione di "uomini verso altri uomini". Dunque la violenza è riportata al gioco delle passioni e, liberatasi dall'esclusiva identificazione con le guerre, diventa relazione di uomini nei confronti di altri uomini. Perde ontologia e, potremmo dire, riconquista fenomenologia; questo è lo sfondo dell'opera più rilevante del novecento sulla violenza, che è quella di Walter Benjamin, testimone e vittima egli stesso della

violenza dell'epoca. In alcuni saggi importanti che risalgono agli anni '20 del primo dopoguerra, *Per la critica della violenza, Destino e carattere* e *Tesi di filosofia della storia*, la violenza (*Gewalt* in tedesco indica tanto la mera forza che l'autorità legittima; ce lo ricorda anche lo stesso nome di Benjamin, *Walter*) appare, al di là dei suoi aspetti istituzionali, una relazione che si estrinseca sempre tra un prepotente e la sua vittima, diretta a incidere sulla *nuda vita*. È Benjamin a usare per primo questa espressione, quando, dietro la sacertà della vittima dei diritti antichi, si rilevava null'altro che la *nuda vita* (Per la critica della violenza, in *Angelus Novus*, Torino 1981, p. 29). Ancora, in *Destino e carattere* (ivi, p. 35) afferma che a essere colpita è solo la *nuda vita* quando a un uomo si infligge il destino della pena. Quella che più tardi Foucault chiamerà microfisica, e che già in Benjamin era legata alle relazioni di potere su cui la violenza aveva esercitato il suo destino, conserva memoria.

Il meccanismo immunitario è al centro della scena; ci porta a rappresentare la violenza sempre appartenente ad altri meccanismi "mostruosi" che ci sono estranei, ci illude di poterla allontanare come se non fosse una dimensione che tocca tutti. Accade ad esempio quando fatti di cronaca coagulano per un momento l'attenzione o quando le guerre di altri ci lasciano indifferenti.

Veleni e antidoti

Una critica della violenza deve allora ripartire dalla tradizione degli oppressi e non misconoscere il carattere del tutto normale e quotidiano della prepotenza che la nasconde. Anzi, dice Benjamin, il compito della critica della violenza va

indirizzato al rapporto che essa instaura col diritto e la giustizia; in quel rapporto si condensa tutta l'*ambivalenza* che la violenza e i suoi rimedi si portano dietro. Proprio nel diritto, che si è da sempre definito come il rimedio della violenza, la sua neutralizzazione, si reintroduce il concetto di violenza legittima, di quella violenza, cioè, che torna a essere mezzo rispetto a fini da raggiungere. Del resto già nella fondazione del diritto e della politica moderni, il sovrano che aveva il compito di pacificare e di interrompere la guerra di tutti contro tutti tipica dello stato di natura, si serviva “della penna e della spada”, delle leggi e della forza che, se usata da lui era legittima, se usata dai cittadini era illegittima. Si è parlato, infatti, di doppio legame (*double bind*) o di antropologia dell'invidia, per cui, se le armi vengono usate dal sovrano sono legittime, se usate dagli altri illegittime; la violenza che crea il diritto, dice Benjamin, è la stessa che lo conserva, così che la violenza originaria ritorna, sotto altra forma, nella violenza amministrata.

Ha ragione Benjamin nel porre questo problema al centro della critica della violenza; non vi è soltanto l'aspetto della violenza del potere e dello Stato moderni, ma, se essa è mezzo per raggiungere fini, bisogna anche dedurre che esiste una violenza giusta. E la violenza, giustificata per una volta, dovrà esserlo sempre.

Un simile atteggiamento accompagna ancora oggi la questione della *guerra giusta* che, se giustificata una volta, sarà giustificata sempre. Nietzsche, a proposito del prometeismo, ricordava che quello che esiste al mondo è giusto e ingiusto, ma ugualmente giustificato e, attraverso l'idea della giustificazione, si faceva strada inesorabilmente il nichilismo. Non c'è

violenza, allora, che non possa essere giustificata, che non racconti di altre precedenti ingiustizie subite. La *critica* di Benjamin ci conduce nel cuore della singolare dimensione del diritto come il luogo in cui si custodisce il carattere “demonicamente ambiguo” di ordinamenti mitici.

Nell'ambiguità vi è un'inquietante continuità tra la violenza e i suoi rimedi che rimanda a un concetto platonico per eccellenza, che è il *pharmakon*. Luogo dell'ambivalenza esso era insieme veleno e antidoto, male e rimedio, malattia e cura nello stesso tempo e accomunava la legge, la scrittura e la violenza (J. Derrida, 1985; E. Resta, 1984 e 1996).

Il primo passo che conduce alla critica della violenza è dunque il riconoscimento dell'ambivalenza che attraversa il diritto proprio nel momento in cui si pone, per definizione, come il rimedio della violenza, e questo spiega come la storia delle istituzioni giuridiche sia attraversata costantemente dall'idea di *minimizzazione* della violenza che da antidoto può trasformarsi sempre in veleno: esemplare da questo punto di vista la storia dei sistemi penali che hanno incorporato l'idea e la pratica della violenza legittima; nell'idea di Beccaria pene più umane e più dolci sarebbero state nello stesso tempo più giustificate ed efficaci. La sua corrosiva critica dello *splendore dei supplicii* era diretta a eliminare il surplus di *spectaculum* della pena e a riportarla a economicità. La loro umanizzazione significava anche efficienza con una doppiezza oggettiva per la quale il requisito della <necessità> segnava anche la sanzione della sua utilità; così, incidere non più sul corpo ma sull'anima del condannato, avrebbe ridato legittimità ed efficienza a pene che ne

avevano perduto il senso. Nello stesso tempo, però, la pena smetteva di essere semplice tecnologia della punizione e diventava *diritto*, cioè limite del potere arbitrario di punire.

La violenza e le parole

Detto in altri termini la violenza legittima (amministrata) è legittima, ma rimane violenza o, al contrario, è violenza ma diventata legittima. Da questo gioco non si uscirà tanto facilmente, tanto è vero che emerge negli studiosi più attenti un paradigma non banale che tende a leggere nei sistemi sociali una singolare tendenza alla neutralizzazione della violenza attraverso le pratiche di un vero e proprio raggio e inganno. Il modo migliore per fermare la violenza è ingannarla, aggirarla, incorporarla attraverso strategie di metabolizzazione. Il processo giudiziario è il luogo in cui si smette di ricorrere alla violenza e la si sostituisce con ragionamenti, parole su cui il giudice esprimerà il giudizio definitivo. Dirà l'ultima parola *ne cives ad arma ruant*. La sostituzione delle armi con le parole è trasformazione che realizza il suo compito se viene presa sul serio. La tragedia greca rappresentava *Dike*, la nascita della coscienza, come colei che neutralizzava la violenza vendicativa delle Furie e lasciava che Oreste, che si era macchiato di gravi colpe, raccontasse le proprie ragioni e venisse giudicato da una *boulé*, da un areopago, dove sedevano *dikastai* che avevano il potere di dire l'ultima parola.

Nell'*Oresteia* di Eschilo *Dike* è quella forza capace di fermare la violenza vendicatrice delle Furie, anche attraverso quella "nobile menzogna" loro raccontata, secondo cui, se avessero smesso di inseguire Oreste, avrebbero ottenuto di diventare "straniere

residenti" nel mondo degli dei. Artefice dell'inganno è Atena, dea della ragione, per mezzo di *Peithó* (non a caso, la persuasione). Oltre il processo, più in generale, il diritto è stato letto da Nietzsche come quella particolare *techne* che dovrebbe rendere impossibile quella violenza che in natura è possibile che avvenga. Se possiamo uccidere, deforestare, produrre armi, cioè se possiamo usare la violenza, tanto è vero che la usiamo, il diritto dovrebbe essere tanto più forte da vietare e rendere vano (non minacciare soltanto) quello che possiamo fare.

Il suo comando paradossale diventerebbe <<non possiamo fare tutto quello che possiamo fare!>>. La sua dovrebbe essere allora una potenza più forte della violenza che si esercita sulla natura e in natura, assumendo le forme, soltanto più *valide*, del male che vuole combattere.

Il gioco dunque è serio. Nella stessa maniera la metabolizzazione della violenza trova il suo <raggio>, attraverso la parola, nei parlamenti moderni dove gli eserciti in battaglia si trasformano in, appunto, schieramenti politici che arriveranno allo schema duale di maggioranza e minoranza. Schermaglie, ingiurie, denigrazioni preventive si risolveranno nella battaglia parlamentare finale che si concluderà con un voto; una minoranza verrà sconfitta e una maggioranza avrà vinto, fino alla prossima battaglia parlamentare. Il gioco riprenderà con la speranza di ribaltare gli esiti e la minoranza lavorerà per conquistare strategicamente le postazioni, prima, della maggioranza. Il gioco parlamentare (*The long Parliament* è il sottotitolo del *Behemot* di Hobbes) è il luogo in cui l'inganno della violenza avrà successo ma a patto che si prenda sul serio

e fino in fondo l'inganno: se dietro il voto e le parole vi è il sotterfugio, ritornerà ogni forma di prepotenza. Dove quel singolare raggirò non avrà effetto, perché esso non è stato preso sul serio, la violenza ritorna, come mostrano le storie frequenti d'insuccessi della giustizia e della democrazia parlamentare.

Si era detto che, dal mondo greco in poi, la violenza (*bia*) si accompagnava all'interdetto, conservando sempre il senso del divieto. Sia pure inefficace, tale divieto è costantemente presente a ribadire il carattere ambivalente di essa; in esso traspare la dimensione dell'auto-regolazione che i sistemi sociali hanno praticato quando hanno scelto le strategie più idonee contro la propria violenza. Si possono individuare in generale tre grandi modelli strategici di regolazione, più o meno, diffusi e più o meno consapevoli. Essi attengono al meccanismo della prevenzione e della cura della "propria" violenza con dispositivi che potremmo definire di *auto-immunizzazione*. Dove la violenza viene percepita come una struttura altamente rischiosa perché minerebbe la sopravvivenza stessa della società, come nella società primitiva o nei gruppi fortemente aggregati, il divieto assoluto della violenza ricorre al sacro. La regola aurea della violenza, ha dimostrato Girard (1980 e 1983), è quella della *mimesi*, dell'imitazione e dell'infinita replicazione (sangue chiama sangue), così ogni violenza si giustificherà come reazione a una precedente offesa subita. Il meccanismo della vendetta spiega la cattiva infinità della mimesi. Dove la violenza infinita porta all'auto-distruzione del sistema sociale, il rimedio è quello della sanzione della sacertà. La violenza è anticipatamente interrotta dal *sacri-ficio*,

cioè da quella pratica paradossale che condensa in un punto e in una vittima l'intera violenza della comunità (la lapidazione biblica ne è un esempio).

La vittima sacrificale è appunto resa sacra, intoccabile, ma smetterebbe di essere sacra se non la si uccidesse: il paradosso consiste nel fatto che un membro della comunità salva tutta la comunità, così come paradossale è la sua posizione. Essa è dentro la comunità e ne è nello stesso tempo fuori perché ne è espulsa; è ai margini e sui confini. La comunità intera si salva grazie al *sacri-ficio* di un suo membro, di una sua parte e il tutto si ricompone grazie al sacro dell'uccisione.

Che la violenza sia trasferita sul sacro, spiega come la comunità non si può autorappresentare come portatrice del male della violenza e, tanto meno, come suo rimedio. Il male viene dal Dio e risolto attraverso il Dio. Il secondo modello è quello dei rimedi provvisori che lasciano sfogo alla simmetria tragica della violenza, dove non vi è sacro né terzo: è il meccanismo della faida, del duello, cioè della privatizzazione della violenza. Oltre che delle società barbaricine o della mafia, questo è tipico delle relazioni internazionali, dove i conflitti violenti sono gestiti individualmente da <lupi artificiali>.

La violenza finisce con vinti e vincitori, con risentimenti che si sedimentano nella memoria e attraverso il gioco dell'amico/nemico che divide il campo in alleati e nemici, più difficilmente in potenze neutrali. Tipico rimedio è quello della mediazione, dei trattati che seguono e della loro scommessa di stabilità. Nasce da questo il tentativo di progressiva giuridificazione (*Verrechtlichung*) del

campo delle relazioni internazionali, delle Dichiarazioni che seguono alle guerre e che sanciscono il <mai più della violenza!> e d'istituzioni sovra-nazionali che rivendicano il bisogno del terzo e giustificano la loro esistenza proprio nel tentativo di evitare alle future generazioni il flagello della violenza.

Infine il sistema decisamente "curativo" è quello in cui il terzo ha capitalizzato e mono-polizzato la violenza e l'amministra attraverso regole. È il sistema della violenza fredda, amministrata, la quale autorizza la violenza legittima e mette al bando la violenza illegittima; la esercita concretamente attraverso il meccanismo dell'individualizzazione giuridica dei comportamenti e mediante quella decisione performativa grazie alla quale il giudice dirà l'ultima parola sulla violenza. E, si dice, lo farà in nome di tutti. La storia della violenza si snoda dunque dentro i binari di un'ambivalenza costitutiva che oscilla tra l'assoluta interdizione della violenza e la sua indiretta prescrizione. Questa storia racconta del tentativo ecologico di regolare la violenza incorporandola e, ovviamente, testimonia di successi che entusiasmano e d'insuccessi che espongono alla delusione (Freud parlava di *Enttäuschung*). Questa delusione ha aperto nel novecento una discussione profonda sulla non violenza, mai risolta, ma sempre più decisiva e urgente.

Segreti e torture

Indagatio per tormentum: era questa, tecnicamente, la formula usata in quella macchina penale che il Tribunale della Santa Inquisizione aveva perfezionato nei secoli.

Destinava alla piazza lo *spectaculum* del supplizio, dove la condanna scolorava nel

gioco perverso della festa. In essa il pubblico partecipava col ruolo doppio di chi legittima la punizione ma ne era anche l'esclusivo destinatario. Mentre le pene erano teatro pubblico i processi si svolgevano in segreto: si sa, del resto, che il contrario di pubblico è non soltanto "privato" ma anche segreto, non visibile, nascosto agli sguardi. Il processo segreto era soltanto arbitrio, non tecnica discreta, di chi esercita il potere di punire in quanto custode di *arcana imperii*. Il sillogismo era all'opera: il giudizio non è opera umana (non si decideva a maggioranza) e deve assomigliare sempre più all'infallibilità divina. Per questo bisogna avere certezza che si tratti di *plena veritas* da raggiungere non con deduzioni e ragionamenti, ma con la confessione: a questa si perviene attraverso la prova del *tormentum*. La strada a senso unico di tortura, confessione, colpevolezza era rito segreto che invertiva lo sguardo nello spettacolo della punizione.

L'umanizzazione delle pene di cui l'illuminismo, non senza difficoltà, si è fatto portatore ha dovuto invertire questo gioco dello sguardo. La procedura è diventata pubblica e la pena, sempre terribile, per definizione segreta: non è per caso che le carceri si chiamino, ancora, le "segrete". La pena, da tecnica di governo, è diventata diritto penale, cioè limite del potere di punire e regola della comminazione "utile", proporzionata, legittima, delle pene. A raccontare questa storia vi è il segreto tentativo, sempre in pericolo, di fare del diritto il luogo del limite dei poteri, di tutti i poteri, e della sospensione del codice "amico-nemico", ma questa è storia più complicata.

Rendere visibili le procedure ha significato contenere gli arbitri e cancellare le zone

franche del potere di inquisire, giudicare, punire. Del resto, ricordava sempre Bobbio, la democrazia è “governo della cosa pubblica in pubblico”, che non sopporta esoneri e immunità (di chiunque) e che anzi richiede a chi esercita poteri un maggiore rigore nell'osservanza delle regole. L'immunità trasformerebbe per definizione questi in “poteri selvaggi”. <<I pubblici funzionari che esercitano reiteratamente violenze e minacce>>: così recitano i tentativi legislativi diretti a vanificare l'introduzione del reato di tortura sollecitata dalle istituzioni sopranazionali e ci fa ricadere in un attimo in quello strato oscuro dei poteri selvaggi. Reiteratamente vuol dire che una volta, qualche volta, in certe circostanze, quindi sempre, la tortura è possibile e che chi l'esercita è esonerato dal divieto: non c'è *Ausnahme Zustand* (stato di eccezione) che tenga, e il semplice, indiretto riferimento ai fatti di Genova rende tutto davvero grave. Il *vulnus*, come si dice nel linguaggio dei giuristi, è enorme e tocca non una legge, la provincia del diritto, ma la questione della legalità democratica; ne va, come dire, delle forme elementari della vita e della concezione della democrazia.

Sembrano inadeguati, se non in mala fede, i tentativi di riportare il testo approvato dentro un normale esercizio di dialettica parlamentare da correggere lievemente; anche circoscriverne il significato (tanto poi c'è la Corte Costituzionale!) significa ammiccare e porsi fuori dalla Costituzione. Cosa grave in se stessa, se non facesse parte di un gioco più complesso che disegna prospettive a dir poco inquietanti. A distanza di tempo è avvenuta la nota modifica sdegnata, della disciplina della legittima difesa: il tutto ruoterebbe sull'interpretazione della

formula dell'art. 52 del codice penale che parla di esonero della colpa se ci si difende, proporzionatamente, dal pericolo di un'offesa ingiusta. Ingiustizia e proporzione hanno dato luogo a dibattiti raffinati e importanti che non pretendiamo che tutti conoscano, ma che hanno sempre avvertito che non c'è proporzione tra essere privati di qualche bene materiale e, in risposta, togliere la vita.

Il bel libro di Fletcher, *A Crime of Self-Defence*, del 1988, tradotto in italiano nel 1995, ne è una testimonianza importante. Rimane la tragedia della paura ma non è con altra violenza che a essa si può rispondere; la storia del diritto non è altro che il tentativo, l'unico, di neutralizzare la violenza.

Non preoccupa tanto che si utilizzi l'emozione collettiva suscitata da qualche fatto di cronaca: l'inquietante insistenza sui reati dei e sui minori in questi anni è un esempio. E non è neanche eccessivamente preoccupante il gioco dei consensi che s'instaura: preoccupa invece il processo di deperimento di livelli di legalità che le istituzioni forniscono alla comunità politica. Basterebbe leggere i commenti spesso ironici che nella stampa estera tali provvedimenti hanno ricevuto.

Non si tratta semplicemente, dicevamo, d'incidenti di percorso dovuti a fraintendimenti fra i frammenti di maggioranza. Si sa, Dio è nel dettaglio; e mai come in queste ultime vicende legislative viene alla luce il vero volto, impresentabile, di questa cultura politica di governo. Non si può minimizzare né si possono soltanto rattoppare emendamenti che legittimano scelte civili, prima che giuridiche, di tale gravità. Bisognerebbe un

po' ritessere i fili di questa storia inquietante e, per cominciare, elevare il tono delle preoccupazioni. Così i giuristi hanno parlato di "leggi in frode alla legge". Su un aspetto complessivo che ne emerge bisogna insistere; chi avesse, infatti, ancora qualche dubbio sul carattere "doppio" del garantismo di questo ceto politico di governo dovrà sciogliere ogni riserva. Parlare di "ideologia" è eccessivo e, persino, troppo nobile; viene fuori il carattere autenticamente miope e incolto di chi non viene minimamente sfiorato dal senso delle regole elementari della convivenza civile. Si tratta di una lunga deriva sempre animata da "doppiezza": il garantismo sbandierato ai quattro venti, le invettive su "forcolandia", le aggressioni mediatiche al sistema giudiziario, si accompagnano a quei baratri aperti nella legalità che nessuna politica di *law and order* ha mai sperimentato.

Qualcuno ricorderà la fissazione di chi, accanto alla "urgente e fondamentale" riforma dei tribunali dei minorenni, ha sempre annunciato l'abbassamento dell'imputabilità dei minori a dodici anni, che fa parte della stessa storia delle rogatorie, del falso in bilancio e così via. Non è altra cosa, ma la faccia speculare di una politica legislativa dal volto doppio, garantista a senso unico.

Se dovessi dire qual è il suo culmine sceglierei forse l'emendamento Bobbio, non Norberto, che nell'ambito della riforma dell'ordinamento giudiziario prescriveva il divieto d'interpretazione della legge da parte del giudice; sarebbe soltanto ingenuo, se non altro per il fatto che la norma che prescrive il divieto d'interpretazione va a sua volta interpretata. Era Napoleone che esprimeva davanti ad avvocati e magistrati la

preoccupazione per le sorti del suo codice oggetto di inevitabili interpretazioni, tanto da esclamare "il mio codice è perduto!". Smette di essere ingenuo e diventa inquietante quando il divieto d'interpretazione viene collegato alle diverse tipologie disciplinari da applicare al giudice. Ne emerge un volto decisionista – ma è un eufemismo – preoccupante.

Anni fa parlavo di venti di regressione che cominciavano ad avvertirsi; oggi, con Nietzsche, dovremmo forse parlare di "primordi sempre possibili".

Note

¹ I contributi qui pubblicati sono apparsi in precedenza come capitoli 1 e 5 del volume di Eligio Resta edito da Luca Sossella Editore, "La violenza (e i suoi inganni)", 2019 e sono stati ripresi in quest'occasione per gentile concessione dell'editore e dell'autore, che ringraziamo.

² **Eligio Resta** è Professore Emerito di Filosofia del Diritto nell'Università di RomaTre. Componente laico del CSM eletto dal Parlamento negli anni 2000. È nella direzione di "Politica del diritto" e "Sociologia del diritto". Autore di numerose opere tra cui *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2002; *Diritto vivente*, Laterza, Roma-Bari, 2008; *Le regole della fiducia*, Laterza, Roma-Bari, 2009. Molte delle sue opere sono tradotte all'estero, dove ha insegnato in numerose Università.

Bibliografia

Arendt, Hannah (1985) *Politica e menzogna*, Milano, SugarCo.

Benjamin, Walter (1981) *Angelus Novus*, Torino, Einaudi.

Benjamin, Walter (2016) *Strada a senso unico*, Torino, Einaudi.

Derrida, Jacques (1985) *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book.

Fletcher, George P. (1990). *A crime of self-defense: Bernhard Goetz and the law on trial*. University of Chicago press.

Foucault, Michel (1990) *Per difendere la società*, Firenze, Ponte alle Grazie.

Foucault, Michel (1976) *Sorvegliare e*

punire, Einaudi, Torino.

Girard, René (1980) *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi.

Girard, René (1983) *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi.

Hegel, Georg W. F. (1979) *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza.

Nietzsche Friedrich (1984) *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi.

Resta, Eligio (1996) *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Roma-Bari, Laterza.

Resta, Eligio (1984) *L'ambiguo diritto*, Milano, Franco Angeli.

Rodotà, Stefano (2006) *La vita e le regole*, Milano, Feltrinelli.

Sartre, Jean Paul (1991) *Quaderni per una morale*, Roma, Edizioni Associate.

Severino, Emanuele (1980) *Destino della necessità*, Milano, Adelphi.

Severino, Emanuele (1989) *Il giogo*, Milano, Adelphi.

Weil, Simone. (2017) *La prima radice*, Milano, Feltrinelli.

