



Quaderno di storia del penale e della giustizia

3 / 2021



Il castigo

Riflessioni interdisciplinari per un dibattito
contemporaneo su giustizia,
diritto di punire e pena



Quaderno di storia del penale e della giustizia

rivista annuale

3 / 2021

ISSN (print) 2612-7792

ISSN (online) 2704-7148

ISBN 978-88-6056-800-7 (print)

ISBN 978-88-6056-801-4 (PDF)

© 2022 eum edizioni università di macerata, Italy

Il logo, da un disegno di Pablo Picasso, è tratto dall'*ex-libris* di Mario Sbriccoli

Comitato di Direzione

Ninfa Contigiani, Luigi Lacchè (Coordinatore), Paolo Marchetti, Massimo Meccarelli, Monica Stronati

Consiglio scientifico

Alejandro Agüero (Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de Córdoba - CONICET, Argentina), Yves Cartuyvels (Université Saint-Louis, Bruxelles, Belgique), Patrick Cavaliere (Laurentian University, Ontario, Canada), Paul Garfinkel (Simon Fraser University, British Columbia, Canada), Mary Gibson (John Jay College of Criminal Justice, City University of New York, USA), Jean-Louis Halpérin (Ecole Normale Supérieure, Paris, France), Karl Härter (Max Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main - Institut für Geschichte der Technischen Hochschule Darmstadt, Deutschland), Marta Lorente Sariñena (Facultad de derecho, Universidad Autónoma de Madrid, España), Michel Porret (Département d'histoire générale, Université de Genève, Confédération suisse), Philippe Robert (CESDIP, Directeur de recherches émérite CNRS, France), Stephen Skinner (Law School, University of Exeter, Great Britain), Thomas Vormbaum (FernUniversität in Hagen, Deutschland)

Editing

Francesca Martello

Indirizzo

Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Macerata, via Garibaldi 20, 62100 Macerata, Italia

web: riviste.unimc.it/index.php/qspg

e-mail: luigi.lacche@unimc.it

Editore

eum edizioni università di macerata
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 - 62100 Macerata; tel. (39) 733 258 6080

web: eum.unimc.it

e-mail: info.ceum@unimc.it

Progetto grafico e impaginazione

Carla Moreschini

I saggi contenuti in ciascun numero del *Quaderno* sono sottoposti a referaggio da parte dei membri del Comitato di redazione.

I numeri del *Quaderno di storia del penale e della giustizia* sono consultabili gratuitamente a partire dai siti web del periodico e dell'editore e rilasciati nei termini della licenza Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International CC BY-NC-ND 4.0.

Sommario

Il castigo

Luigi Lacchè

- 7 I paradossi del castigo

Passaggi

Umberto Curi

- 19 Verso un nuovo paradigma

Adriano Prosperi

- 25 Non uccidere, tra fede e potere

Flavia Stara

- 37 L'umano che deve rimanere. Le sfide allo spazio-tempo del castigo

Alfredo Verde

- 53 Il castigo in una prospettiva psico(socio)criminologica

Antropologie e Storie del diritto penale

Grazia Mannozi

- 73 Il "castigo": dimensione terminologica e meta-significati giuridici. Una lettura a partire dalle radici protoindoeuropee della lingua del diritto

Aglaia McClintock

- 99 *Ius, paricidas, necare*. Castigo e purificazione a Roma

Pierangelo Buongiorno

- 111 Precipizio e castigo. Forme, funzioni e mitologie delle *deiectiones e saxo* in Roma antica

Ettore Dezza

- 131 Le origini della legge penale nella *Summa de maleficiis* di Bonifacio Antelmi

- Michel Porret
141 Il male del castigo: conservare ma limitare la pena di morte nell'età dei Lumi
- Floriana Colao
159 Percorsi della pena castigo tra attualismo penale, umanesimo penale, giustizia fascista
- Loredana Garlati
177 Punire per (ri)educare. Il fine della pena tra emenda e risocializzazione nel dibattito costituzionale
- Lessico e politica del penale**
- Roberto Cornelli
201 Le società cambiano, il castigo rimane? La giustizia tra eccedenza del diritto e ordinamento sociale
- Domenico Pulitanò
217 Problema castigo e principio responsabilità
- Roberto Bartoli
231 Castigo: vendetta o giustizia? Una riflessione sulla penalità dalla prospettiva del costituzionalismo
- Ombretta Di Giovine
253 Delitto senza castigo? Il bisogno di pena tra motivazioni razionali e istinti emotivi
- Andrea Francesco Tripodi
277 L'idea di pena nei percorsi tracciati dalle Corti europee in materia di *ne bis in idem*
- 293 Abstracts
- 303 Autori

Flavia Stara

L'umano che deve rimanere. Le sfide allo spazio-tempo del castigo

L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo – un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso. Un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un pericoloso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che sia una transizione e un tramonto.
(Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Prologo, IV)

Secondo *Genesi* (3:23) la storia dell'uomo ha inizio con un castigo. Alla colpa di aver disobbedito all'unica norma imposta dal Creatore, segue la punizione dell'esilio dall'Eden, con la promessa di una vita di fatiche. C'è nell'episodio biblico tutta la tensione tra legge e violazione, colpa e punizione, secondo un sistema di valori e giudizi che dalle figurazioni religiose e mitiche arriva all'esperienza quotidiana. L'uomo, esposto dalla *hybris* a non sapersi tenere nella misura che è sua, nelle leggi che ne hanno stabilito l'identità psichica e sociale, nello spazio che si è conquistato con il suo sudore, non può sottrarsi alla bilancia del giudizio.

Collocando una prima fase di riflessione sul paradigma colpa e punizione nell'orizzonte dell'educazione morale, si rileva come alla radice dello stesso concetto di educazione morale vi sia il fatto che non è naturale essere virtuosi, cioè comportarsi abitualmente in un modo che è realmente conforme alla natura umana. Per quanto la formulazione possa apparire paradossale, in essa si racchiude il senso stesso dell'educazione: gli esseri umani, con la profondità e complessità che li contraddistingue, giungono solo con lo sforzo ad essere sé stessi. È proprio questo sforzo che determina l'oscillazione umana tra colpa e punizione. Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, precisa che «non è buono chi non compie con piacere le azioni buone: infatti nessuno direbbe giusto chi non compie con piacere azioni giuste, né liberale chi non compie con piacere azioni liberali: lo stesso vale per le altre azioni buone. E se è così, le azioni

secondo virtù saranno piacevoli per se stesse»¹. Ciò significa che è virtuoso l'uomo in grado di trarre piacere dal bene, senza lasciarsi fuorviare dalla superficialità di un vantaggio momentaneo che può favorire in qualche modo la natura umana, ma non la raggiunge nella sua intimità. La gioia profonda, durevole, perché veramente umana, è una lenta conquista, non un dato ovvio e originario. Una conquista, quindi, che riflette un processo di educazione. In questo caso, educare significa trasmettere la correlazione tra male e infelicità e quella tra bene e felicità anche laddove esse non sono percepite. Punire e premiare creano vincoli profondi di causa ed effetto affinché – e in attesa che – le consapevolezze essenziali divengano parte della persona stessa.

La ricerca in ambito educativo si è ampiamente dedicata all'osservazione della metodologia della punizione, storicamente considerata efficace poiché finalizzata ad orientare verso comportamenti e forme espressive ritenute corrette individualmente e socialmente. In sintesi si evidenziano due principali filoni di orientamento interpretativo, opposti a livello di concezioni, secondo i quali, per i favorevoli la punizione è l'unica possibilità per trasmettere chiaramente un messaggio educativo affinché sia pienamente recepito. Per i contrari, non è plausibile il ricorso a tale modalità poiché caratterizzata da risvolti negativi che danneggiano lo sviluppo dell'individuo, compromettendo le sue risposte relazionali, predisponendolo ad un eccessivo rigore, nonché a prepotenza, arroganza, bassa autostima o a veri e propri stati depressivi². Sebbene, in molte fasi della storia dell'educazione il ricorso a punizioni – anche corporali – non sia stato percepito individualmente e pubblicamente come errato o inadeguato, attualmente tali prassi sono oggetto di un processo di problematizzazione che le considera ingiustificate e/o diseducative, pur con delle eccezioni. La punizione è valutata positivamente, da educatori e psicopedagogisti, solo se presenta alcuni accorgimenti, cioè se strutturata e prospettata adeguatamente, se assegnata al momento opportuno e se fatta poi concretamente rispettare, promuovendo una consapevole modifica del comportamento che ha portato al castigo. Deve trattarsi, quindi, di una punizione “positiva”, costruttiva, utile a stimolare le potenzialità del soggetto. Studi psicopedagogici sottolineano che le regole dovrebbero essere poche, sintetiche, contestualizzate e possibilmente formulate in forma positiva e non negativa³.

¹ Aristotele, *Ethica Nicomachea*, Libro I, 1099, pp. 15-21.

² Cfr. J. Dewey, *Democrazia ed educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1953.

³ Una discussione dettagliata su tale complessa questione, sul piano psico-pedagogico, andrebbe al di là del proposito di questo contributo. Si può fare riferimento ad alcuni lavori significativi: K. Polanyi, *La libertà in una “società complessa”*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987; G. Vico, *Erranza educativa e bambini di strada. Teoria e narrazioni*, Milano, Vita & Pensiero, 2005; F. Cambi, *Abitare il disincanto. Una pedagogia per il post-moderno*, Torino, Utet, 2006; A. Portera, W. Böhm, L. Secco, *Educabilità, educazione complessa e pedagogia nella società complessa*, Torino, Utet Università, 2007; S. Tramma, *Legalità illegalità. Il confine pedagogico*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

A fronte dei molteplici studi e orientamenti metodologici di riconfigurazione della punizione permangono utilizzazioni transculturali della stessa che possono essere identificate come forme di “pedagogia nera”. Si tratta di consuetudini educative ancora radicate in precisi contesti sociali, che fondano su castighi fisici e psicologici il nucleo dialogico tra il soggetto e la realtà di appartenenza⁴. Qui di seguito alcuni emblematici e diffusi modelli applicativi.

– La pedagogia mafiosa che ha il compito di veicolare le regole educative criminali. Il codice culturale mafioso (legge del silenzio, omertà, obbedienza) viene trasmesso principalmente dalla figura materna che, privilegiando il linguaggio educativo della violenza si impegna affinché i figli maschi assimilino il modello paterno identificato in mentalità dogmatica, virilità, forza, successo. La trasgressione dal modello di riferimento, nel processo di formazione, comporta sempre una punizione, una sanzione/sofferenza che costituisce l'unica strategia educativa efficace per inculcare i principi della cultura criminale.

– La pedagogia islamica veicolata nelle *Madrise* (istituzioni formali a indirizzo giuridico-religioso) e nei *Kuttab* (istituzioni informali di prima alfabetizzazione basata sullo studio del Corano e saperi occulti) considerata come formazione per apprendere l'umiltà. La sua finalità consiste nell'accesso al sapere «attraverso il dolore, l'ubbidienza e la sottomissione, [poiché] se lo studio favorisce l'apprendimento della scienza, solo gli atti di sopportazione preparano alla pietà, che si traduce in devozione e rispetto per Dio»⁵. La *kuttab* non può essere considerata come un semplice luogo di istruzione, quanto piuttosto come un dispositivo d'apprendimento complesso capace di trasformare coloro che ne fanno parte, di controllare in modo radicale i comportamenti

⁴ La pedagogia nera indica un atteggiamento (da parte di un educatore) che pretende di insegnare la morale, la correttezza e la sincerità, credendosi autorizzat* a ricorrere, per ottenere lo scopo, a punizioni corporali, menzogne, inganni, manipolazione e così via. Si riscontra un paradosso nel definire la pedagogia nera come un 'metodo educativo' perché al centro del processo evolutivo non ci sono i bisogni e le inclinazioni del soggetto in formazione ma i bisogni e le frustrazioni dell'adulto. Per questo non si tratta di un intervento positivo e costruttivo per l'educazione dell'individuo bensì distruttivo per il suo sviluppo fisico, intellettuale, emotivo e psicologico. Il giovane può essere visto come capro espiatorio della frustrazione, della rabbia e dell'insoddisfazione dell'adulto che sfocia in una forma di violenza costituita da umiliazioni, maltrattamenti fisici e psicologici, derisioni e punizioni. L'obiettivo principale di questo metodo di condizionamento precoce è reprimere la parte più vitale, creativa e attiva del soggetto per renderlo dipendente e sottomesso alla volontà adulta. Si agisce con la convinzione che ogni diritto stia dalla parte dei genitori e che ogni crudeltà, che può essere conscia o inconscia, sia espressione del loro incondizionato amore. La dipendenza dall'amore patogeno genitoriale rende difficile successivamente il riconoscimento dei traumi provocati, i quali rimangono celati dietro l'idealizzazione dei genitori o degli insegnanti. L'individuo che subisce violenza tende a introiettarla dentro di sé e perpetuarla in diversi contesti della sua vita privata, tramandando una catena transgenerazionale del trauma e del male. Cfr. K. Rutschky, *Pedagogia nera. Fonti storiche dell'educazione civile*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2015; A. Miller, *Il dramma del bambino dotto e la ricerca del vero sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

⁵ D. Diakaté, *Les fondements historiques de l'enseignement islamique*, in S. De Bintou, L. Brenner (sous la dir.), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako, Éd. Jamana, 1991, pp. 41-42.

di socializzazione. Lo scopo di alcuni maestri coranici non è esclusivamente quello di preparare un buon credente rispettoso dei rituali e sottomesso ai principi dell'Islam; bensì di condizionare corpo, mente e spirito, applicando un codice di divieti, minacce, lievi pene corporali.

– Il *Caning*, forma di bastonatura, in passato conosciuta e legalizzata in tutto il mondo anglosassone e colonizzato. Nel Regno Unito contemplare l'uso delle punizioni corporali, nei regolamenti degli istituti educativi sia pubblici che privati, è stato storicamente ammesso ed accettato dalla dottrina del diritto comune *In loco parentis*. Nei paesi colonizzati (India, Africa orientale, ecc.) dove la punizione corporale è tutt'ora consentita, la bastonatura è il rituale di punizione adottato nelle strutture scolastiche e correttive. La pratica è disciplinata da regolamenti ufficiali, stabiliti dai governi o dalle autorità educative locali, che definiscono il tipo di colpe passibili di punizione, il numero massimo di battute che possono essere inflitte, così come l'attrezzo da utilizzare, quali membri del personale scolastico possano eseguire la punizione e se, anticipatamente, i genitori debbano essere informati e/o consultati. A seconda di come le norme sono state create, e di quanto vengono strettamente applicate, questo ha l'effetto di rendere la punizione strutturata come un'autentica e rigorosa cerimonia giudiziaria, valida a tutti gli effetti proprio come fosse una sentenza di tribunale.

Nell'ampia letteratura interdisciplinare dedicata all'analisi della funzione della punizione, una significativa prospettiva di indagine è offerta dal sociologo tedesco Georg Simmel, il quale si interroga sulla necessità di combattere il negativo non di per sé, bensì con lo scopo di costruire e far emergere valori positivi⁶. Il castigo è un'arte che va applicata con metodo – osserva Simmel – per cui è fondamentale che l'errore sia portato nell'ambito del proibito, del tabù, in modo che l'azione sia recepita a livello di coscienza come illecita. A giudizio di Simmel, il divieto, tabuizzato e non esaminato dalla ragione, «toccherà per i più giovani contenuti la cui proibizione in seguito può essere fondata anche razionalmente». Anche nell'età adulta, nella quale l'uomo raggiunge un grado completo di responsabilità, si è sottoposti a norme e divieti non immediatamente giustificati in modo razionale⁷. L'errore che il castigo

⁶ G. Simmel, *L'educazione come vita. Per una nuova pedagogia della scuola*, a cura di A. Peluso, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2019.

⁷ D'altra parte non sempre la punizione ha l'effetto desiderato, soprattutto nel giovane, il quale, secondo Simmel, non coglie nella sua gravità *das Gerechtigkeitsmoment*, il momento della giustizia, concependo il rapporto tra colpa e castigo più in modo «empirico, oscillante e casuale» che secondo una norma generale. Talvolta è il ragazzo stesso a richiedere la punizione. Essa lo libera dai sensi di colpa, restituendogli una condizione di serenità, e in ciò si annida un problema. Se il castigo è intenso e relegato a un breve momento, la bilancia della coscienza ritorna sullo zero, come se nulla fosse accaduto. Insomma, tanto circoscritta è la pena, tanto leggera apparirà l'infrazione a cui è rivolta. Cfr. Simmel, *L'educazione come vita* cit.

non deve compiere è distruggere la fiducia che il punito ha di sé. La punizione deve illuminare i suoi comportamenti con la luce della norma, perché egli veda dove ha sbagliato; non deve mai portarlo a credere che lui sia intimamente e totalmente corrotto, cioè non deve consegnarlo al regno dell'illegalità e dell'immoralità. Nulla è più dannoso di una punizione accompagnata da un rimprovero sbagliato, da un atteggiamento irridente, dallo svilimento dell'individualità del punito. Non l'umiliazione pubblica, ma il moto di coscienza è lo scopo della punizione. Pertanto, questa non deve presentarsi nella stessa forma della colpa. Per tale ragione, a precisa colpa non deve corrispondere precisa punizione. Ogni meccanicità nel castigo è una condanna che non include possibilità di redenzione. Meccanica è la norma, ma non deve diventare tale la sua infrazione. Così, per Simmel, la punizione smette di essere umiliazione pubblica, mera meccanicità tribunalizia, per puntare invece alla coscienza, all'autoregolazione, alla conoscenza della legge (*Gesetz*) che sta indifferentemente sopra chi infligge e chi riceve la punizione.

Il castigo, quando imposto nei termini descritti, provoca nell'animo un'attività giudicatrice del passato, un moto di pentimento, a cui il filosofo Max Scheler ha dedicato un'analisi imprescindibile ne *L'eterno nell'uomo*. Obiettivo di Scheler è rovesciare il paradigma della filosofia moderna, che ha confinato il pentimento ad atto negativo. Esso sarebbe antieconomico, in quanto dispendio di energie per il riesame di azioni passate, e deprecabile, perché crea disarmonie interiori⁸. Per Scheler, il pentimento è soprattutto autoguarigione. Colpa e pentimento riguardano tuttavia un piano più alto. La colpa non è una manifestazione interna all'individuo e non corrisponde interamente al cosiddetto senso di colpa. La colpa è una qualità, non un sentimento; possiamo non sentirci in colpa per un errore o un'azione punibile, eppure la colpa esiste ugualmente, indipendentemente dal nostro sentimento. Non esistono bravi insegnanti e ottimi giudici che punirebbero soltanto gli alunni o gli imputati coscienti dei propri errori. Che la si senta o no, la colpa c'è. Ma al sorgere del senso di colpa, il pentimento appare l'unica via per correggere la disarmonia tra l'azione e la coscienza del male compiuto. Chi si pente non soltanto si

⁸ M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Milano, Bompiani, 2009; Id., *Il pentimento*, Roma, Castelvecchi, 2014. Il pentimento – commenta Scheler – è considerato un atto futilissimo per i deterministi di ogni tradizione, per cui ciò che è stato è stato e non sarebbe potuto essere altrimenti; quindi atto auto-illusorio per chi, in maniera psicologista, vede nel pentimento il tentativo di annullare i propri errori, che infastidiscono come un peso sulla coscienza e, dunque, è atto vendicativo verso se stessi.

converte, soprattutto si confessa, cioè ammette responsabilmente. Attraverso il pentimento ridiamo significato all'azione come sbaglio; non eliminiamo l'azione, ormai compiuta e irreversibile, ma ne eliminiamo il motivo, vale a dire il motore che ci ha spinto a quell'azione, e ci rivolgiamo a una crescita migliore. Una colpa pesa di più sulla nostra vita se il pentimento non ha cercato di estirparla: «Non la colpa di cui ci si è pentiti, ma quella di cui non ci pentiamo ha sul futuro un potere così determinante e avvincente»⁹. Soltanto il pentimento, nell'atto di eliminare con fatica il male passato, ci rende pienamente evidente il male stesso dell'azione, provocando il riconoscimento e la dolorosa ammissione. Il soggetto sopprime una parte di sé perché il suo «centro vitale», per usare le parole di Scheler, possa crescere veramente libero. Conversione, diventa la parola chiave. Con-vertere, cambiare direzione, volgersi ad altro. Il pentimento autentico porta sempre a un cambiamento di mentalità, a una trasformazione della propria coscienza.

Il senso del castigo dovrebbe essere dunque quello di migliorare l'uomo, di farlo diventare più consapevole e consentirgli di decostruire il male. Quando si è costretti a dare una punizione, si dovrebbe credere che un castigo non va dato per punire; ma per temprare alla difesa dal reciproco rischio dell'annientamento sociale. Il principio che chi infrange le regole debba essere punito è un cardine della stabilità sociale, ma la pretesa che le pene siano dure, esemplari, spietate, lascia intravedere un aspetto voluttuario che esula dalle ragioni del punire. Come argomentato da Friedrich Nietzsche, la punizione ha come fondamento il piacere di far soffrire: punire non è solo rendere un male per un male, c'è qualcosa di più, una soddisfazione nel sapere che il colpevole soffre, è «la voluttà del fare male per il piacere di farlo»¹⁰.

⁹ Ivi, p. 15.

¹⁰ Nella quarta e quinta parte della seconda dissertazione di «Genealogia della morale» (1887), Nietzsche esamina come il concetto di colpa abbia preso origine dal concetto molto materiale di «debito» e la pena originariamente si sia posta come compensazione del danno subito dal creditore in conseguenza dell'inadempienza del debitore: una compensazione che richiedeva la sofferenza del colpevole, «in quanto far soffrire arrecava soddisfazione in sommo grado, in quanto il danneggiato barattava il danno, con l'aggiunta dello scontento per il danno, per uno straordinario contro-godimento: il far soffrire». Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Milano, Adelphi, 1984, Vol. VI, tomo II, pp. 51-54.

La scena del negativo

Allora uno dei giudici della città si fece avanti e disse: Parlaci della colpa e della pena./ Ed egli rispose:/ È quando il vostro spirito vaga controvento,/ che soli e senza protezione, fate dei torti agli altri/ e quindi a voi stessi./ E per quell'errore commesso dovrete bussare/ e aspettare a lungo, trascurati, alla porta dei beati.

Kahlil Gibran, *Il Profeta*

Nella scelta di esercitare una punizione confluiscono profonde convinzioni e ragioni eterogenee che emergono da sedimentazioni di saperi e tradizioni. Lo studioso Didier Fassin – in un recente lavoro – osserva come l'equivalenza tra un atto deviante e un dolore imposto sia un'invenzione della contemporaneità occidentale, dove il progresso sociale ed economico non ha condotto a un temperamento della volontà punitiva. Fassin analizza gli strumenti punitivi e la loro razionalità attraverso ricerche sulle istituzioni addette a distribuire punizioni (polizia, tribunali, carceri) e, riferendosi a un'antropologia del castigo costruita tra popolazioni indigene, periferie francesi, con riferimenti a Durkheim, Hart e Foucault¹¹. Nelle società occidentali – egli precisa – si è passati da una logica della riparazione, si puniva per ricomporre una frattura sociale, per cui anche la vita umana poteva essere risarcita con il denaro, a quella della punizione, per cui la pena è pena solo se infligge sofferenza e redime il colpevole. Dalla riparazione alla redenzione. È la componente emotiva del castigo, il piacere dell'atto punitivo che si ritrova nei linciaggi nell'America segregazionista, nelle lapidazioni della *shari'a*, nei pestaggi del vigilantismo sudamericano. Ma è una dimensione del castigo tenuta nascosta, perché genera disagio. Il diritto dovrebbe servire a tenere sotto controllo questi impulsi, ma il populismo penale vince su retribuzione e utilitarismo, e cerca di liberare il

¹¹ D. Fassin, *Punire. Una passione contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 2018. L'autore nella sua indagine storica e etnografica precisa come nelle società tradizionali, precoloniali, e nelle società antiche, ad esempio a Roma, la risposta sociale alla violazione della legge era la riparazione, in quanto bisognava compensare una perdita. Secondo quanto evidenziato dagli studi etimologici di Emile Benveniste, il termine greco *poimē*, ed il suo equivalente latino *poena*, significavano la compensazione che doveva essere portata per riparare l'atto commesso. Di questa tesi – continua Fassin – se ne trova traccia negli studi storici svolti da Georg Simmel sull'alto Medioevo, ad esempio in Inghilterra, dove veniva fissato un prezzo a titolo di indennizzo nei confronti della famiglia della vittima di un omicidio; o ancora negli studi etnologici delle società precoloniali, come quelli condotti da Leopold Pospisil in Papuasias-Nuova Guinea. È la sostituzione della legge germanica, fondata appunto sul principio di riparazione dei delitti e dei crimini, con la legge romana che, sotto l'influenza soprattutto della Chiesa, si introduce nella società medioevale l'individualizzazione della colpa, e persino il peccato, con la necessità della sofferenza per espiarlo. Molto tempo dopo, con la colonizzazione, questa stessa logica verrà introdotta in società che avranno estrema difficoltà ad accettare l'imposizione di una pena e la prigione come punizione. Cfr. Fassin, *Punire* cit., pp. 59, 61, 65 ss.

castigo da ogni regola che lo possa frenare. Così facendo però il castigo eccede la sua ragione. Occorre quindi comprendere bene ciò che implica l'instaurarsi di un'economia morale della sofferenza in sostituzione dell'economia morale della riparazione: da una parte, l'esercizio della vendetta al posto di una pratica di compensazione e, dall'altra, la responsabilità individuale, quella del presunto colpevole, al posto della responsabilità collettiva. Rendersi conto di questa evoluzione antropologica nell'ordine morale delle società, può forse fornire gli strumenti per ripensare il senso che si può dare oggi alla punizione legale, nell'articolazione tra diritto, morale e istituzione.

La punizione potrebbe essere facilmente interpretata come socialmente utile per il suo "valore deterrente" nel momento in cui associa ad un certo atto una conseguenza nettamente più spiacevole del vantaggio che se ne potrebbe trarre: essa dissuade sulla base di una valutazione dei costi e dei benefici. Tuttavia, la teoria della deterrenza si è dimostrata difficile da convalidare, soprattutto perché la presenza di molti fattori soggettivi rende difficile dimostrare in modo inequivocabile che una certa pena ha impedito a qualcuno di commettere un determinato crimine. Il problema è specificatamente etico: come è possibile concepire per esempio l'omicidio, o qualsiasi atto che ferisca la dignità, la fiducia, l'amore, come qualcosa i cui vantaggi individuali possano essere commisurati con la pena corrispondente? Qualsiasi misurazione diventa impossibile quando non si ha a che fare con oggetti esterni economicamente valutabili. Ciò tanto più quando la punizione, per quanto venga giudicata equilibrata e sensata, non può assumere in nessun caso il carattere di una riparazione oggettiva. Quale atto può veramente compensare la perdita di una vita? Seppure ammesso che ciò possa essere compensabile, non lo è nell'ordine della punizione. Nel caso estremo non c'è dubbio che è la violenza istituzionale, fino all'esecuzione capitale, la forma di sanzione più proporzionata: morte per morte. Tuttavia, la storia e la cronaca abbondano di delitti compiuti nella certezza della punizione, e quando questo avviene, paradossalmente entrano in gioco considerazioni morali, sicuramente di una morale deformata, ma a suo modo pur sempre morale: la percezione cioè di un'azione che deve essere compiuta malgrado essa conduca sicuramente alla propria rovina.

Il filosofo Giorgio Agamben osserva che la colpa esiste come tale solo in virtù della pena che la sancisce, e questo rende la sanzione così importante all'interno dell'edificio del diritto¹². Partendo da un'analisi etimologica che si confronta con il linguista francese Emile Benveniste, Agamben ritrova l'origine del concetto di "sanzione" in "sanctus", termine che indica un'interdizione totalmente legata a una legge umana, in cui il fattore religioso non

¹² G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017, pp. 32-38, 49.

gioca alcun ruolo. La sanzione sarebbe il modo in cui gli uomini puniscono – entro il recinto giuridico dei fatti umani – la colpa: essa sarebbe, dunque, il fatto costitutivo della legge. Questa sconvolgente immanenza e arbitrarietà radicale della legge – che unisce ambiguamente in sé sempre la giustizia alla violenza – si vede in maniera chiara in quella che comunemente viene chiamata “legge del taglione”. La parola taglione trova la sua origine nella parola latina *talis* (da cui l’italiano “tale”): a una precisa azione criminosa corrisponde esattamente – tale e quale – la stessa azione come sanzione, la quale, però, in quanto inclusa nell’edificio del diritto, è permessa. Questo rende evidente – sempre secondo le analisi di Agamben – come non esistano colpe, ma solo azioni sanzionate, ossia azioni innocenti che perdono la loro innocenza solo nel momento in cui vengono dichiarate colpevoli.

Conducendo la sua analisi di filologia storica su alcune espressioni della filosofia buddhista, Agamben recupera l’origine del latino *crimen* (da cui crimine) nel sanscrito *karman*, che per i buddhisti indica la volontà, l’intenzione dietro all’azione. Secondo Agamben l’intera struttura teorica dell’insegnamento buddhista consente di formulare l’ipotesi che *karman* si leghi al concetto di *crimen*, di un’azione sanzionata, cioè, imputabile e produttrice di conseguenze che sta a fondamento non solo del diritto ma anche dell’etica e della morale religiosa occidentale¹³. In questo senso si espliciterebbe il tentativo di rendere il soggetto quello che è indipendentemente da quello che fa, di sciogliere il nodo scorsoio che consiste nell’identificazione azione-soggetto. Non necessariamente un uomo che fa il male è malvagio, così come un’azione buona non rende chi la compie, di per sé, buono. La colpa, il *crimen*, è sempre legata all’azione, ma non necessariamente al soggetto, che deve liberarsi di essa, e dell’idea di essere un polo generatore di azioni, che a sua volta viene generato retroattivamente da esse.

Questa prospettiva trova – sempre seguendo l’autore – delle risonanze nelle riflessioni di Walter Benjamin che, nello scritto *Per una critica della violenza*, si propone di scollegare l’azione umana dal circolo mezzi-fini, in modo da pensare un’azione “pura”, che abbia il proprio fine in sé. Il paradigma di quest’azione pura sarebbe appunto, il gesto, quale ad esempio si dà nelle cosiddette arti performative. Un mezzo puro per Benjamin è quello che non è correlato ad un fine: «Il mezzo puro lascia da parte il suo enigma se viene restituito alla sfera del gesto da cui proviene», come la danza, che personifica la «pura potenza del corpo umano»¹⁴. Questo esprime l’essenza di una capacità umana di agire «che non si fissa mai in un *crimen*, in un atto colpevole e imputabile», ma in un gesto che può o non può risultare in azione. La rottura

¹³ Ivi, p. 52.

¹⁴ Ivi, pp. 131, 134-135.

del dispositivo mezzi-fini – sottolinea Agamben – contiene la possibilità di pensare a un «terzo modo dell'attività umana», oltre la prassi e la produzione, «un'attività o una potenza che consiste nel disattivare e rendere inoperose le opere umane e, in questo modo, le apre a un nuovo, possibile uso»¹⁵.

La ricerca di nuovi dispositivi in grado di legare le azioni umane, potrebbe costituire l'essenza di una riflessione sociale sul diritto di punire, e, quindi, sul valore di strumenti di protezione della relazionalità strutturale della *polis*. Responsabilità e libertà investono il soggetto nel suo ruolo centrale di attore morale e lo coinvolgono entro una duplice prospettiva, individuale e collettiva insieme. Sviluppate una consapevolezza del prendersi cura del sistema sociale comporta primariamente comprenderne le fragilità, riflettere sul concetto di corresponsabilità, vigilare sulla genesi dei fattori che favoriscono la criminalità. Società significa partecipazione e tensioni, regole e aspettative comuni, significa che il suo contratto originario e costitutivo – come ricorda ancora Nietzsche nella *Genealogia della morale* – rimane sempre un riferimento sul piano etico e prassiologico. Dunque, una società che non si senta solo società dei giusti, ma anche disposta ad attivare una prevenzione di tipo primario al fine di intervenire sui fattori scatenanti la criminalità. Per prevenzione primaria si deve intendere una pratica dialettica, educativa e politica, che interviene durante la vita di ogni singolo membro della società. La prevenzione educativa è affidata a tutti i cittadini mediante dinamiche formali e non formali, quella politica alla cultura del dibattito. Una cultura del dibattito e del conflitto che è profondamente politica, soprattutto quando si deve regolamentare libertà e sicurezza. In un contesto sociale complesso, caratterizzato da linguaggi plurali, è opportuno vedere nei conflitti non l'aspetto negativo, ma quello che sono: l'espressione di adattamenti a difficili cambiamenti sociali, l'espressione di una crescita comune.

Le linee di confine delle tensioni interne a una società aperta incrociano tutti i possibili schemi. Interrogarsi sul ruolo e gli effetti delle misure di pena/castigo investe questioni giuridiche, culturali e politiche che includono anche la sostenibilità economica e ambientale, lo sgretolamento della coesione sociale, l'esigibilità dei diritti. Su questo sfondo va valutata con spirito critico la visione che la sofferenza imposta dalla punizione possa compensare il male commesso. È una visione che risente del pensiero idealistico di matrice hegeliana, secondo il quale il vero non è la realtà empirica in cui viviamo ma è il valore che diamo alle cose e, siccome alla pena diamo il valore di negazione del reato, allora ne deriva che nell'ambito dei valori la pena cancella il reato, quando tuttavia è evidente che nessuna pena può di fatto cancellare la realtà del reato. Infatti, la pena, considerata esclusivamente per la sua finalità retri-

¹⁵ Ivi, pp. 131, 136-137.

butiva si risolve in una misura afflittiva atrofizzante. Nella grande maggioranza dei casi il tempo della pena non attiva nel condannato quel movimento di coscienza che dovrebbe addentrarsi nella stessa coscienza, per affrontare il tema di come farsi ancora abitare dalla vita e come abitarla.

Bisogna, quindi, attuare una profonda messa in discussione delle strutture e dei metodi consolidati a cui il punire fa ricorso, a volte anche oltrepassando specifiche necessità. Emblematica è la centralità del carcere come misura detentiva – o cautelare e precautelare – che conduce a sopravvalutare l'intenzionalità educativa di una pena fundamentalmente caratterizzata come esperienza di estrema separazione dalla società, nonché di autoerosione del condannato per l'iper-vicinanza e l'iper-esposizione al male. L'allontanamento dell'istituzione carceraria dall'attenzione della collettività è confermato anche dalla sempre più frequente ricollocazione architettonico-urbanistica degli edifici penitenziari in zone periferiche rispetto ai contesti cittadini: uno spostamento fuori dalla percezione della collettività a cui corrisponde a un processo di rimozione psichica. E ciò sembra avvalorare che l'esito finale del carcere, ma anche la sua pre-condizione, sia la progressiva riduzione dell'identità del recluso. La prigione, come luogo della privazione e della compressione, attiva una risposta di dipendenza, per la quale i reclusi nei loro stessi gesti quotidiani, nei tempi e nei ritmi, sono regolati da un controllo eteronomo. Si esperisce una contrazione dello spazio psico-fisico: un processo di ri-dimensionamento associato ad un fatale regresso verso l'infantilizzazione. Segno di riconoscimento di tale involuzione è l'uso di un linguaggio avulso da quello comunemente adottato dalla collettività, un linguaggio cupamente vezzeggiativo che denota la realtà attraverso il suffisso “-ino”: “spesino”, “scopino”, “concellino”, “domandina”. Questi diminutivi/vezzeggiativi sono eloquenti di un progressivo e spesso irreversibile sfibrarsi dell'identità. Venendogli meno la comunità, il condannato si sottomette ad una razionalità di controllo nell'illusione di una reintegrazione sociale che è sempre meno contrattata e sempre più subita¹⁶.

Lo stato delle cose profila un conflitto sociale strutturale centrato sulle diverse aspettative di esclusione/integrazione, la cui soluzione rappresenta una delle grandi sfide del futuro. Troppo spesso il carcere funziona come discarica dove precipitano espressioni varie di marginalità sociale, fallimenti familiari, disordine amministrativo, miseria, immigrazione, disoccupazione, abbandono. Oppure finisce per essere scuola di violenza/delinquenza, cinghia di trasmissione di scelte di contrapposizione alle regole di convivenza. La sfida culturale non risiede tanto nel cercare i motivi di un fallimento infinitamente

¹⁶ Cfr. L. Manconi, G. Torrente, *La pena e i diritti. Il carcere nella crisi italiana*, Roma, Carocci, 2014.

rinnovato, quanto nel guadagnare lo spazio autentico dell'alternativa, riflettendo su come valorizzare il tempo del carcere in una prospettiva di relazione con la comunità civile, come collegare realtà oltre al di là di ogni contrazione del volere. Attraverso rinnovate prassi che facciano interagire competenze trasversali si può mettere in atto un contro-movimento della ragione che ridimensiona l'accezione del margine/confine, da misura della separatezza, a forma di connessione. Si possono creare spazi, reali e simbolici, in cui rilocalizzare frammenti esistenziali sottratti alla degenerazione.

In questa direzione si vanno rafforzando, a livello internazionale, le istanze a favore di un carcere ri-socializzativo, unitamente a possibili proposte di giustizia riparativa che promuovono percorsi in grado di guidare il condannato a impegnarsi in un determinato processo di coscientizzazione memoriale, in cui è centrale la correlazione con la vittima¹⁷. Un nuovo orientamento che crea le condizioni per una condivisione tra due tipologie di sofferenza e impotenza, di fratture e traumi biografici e che fa emergere lo spessore sociale delle emozioni e il rafforzamento dei sentimenti di appartenenza. Un progetto di ri-generazione responsabile delle relazioni che il reato ha drammaticamente deformato, il cui criterio è il dialogo stesso e i suoi interpreti sono gli stessi dialoganti. Sul terreno dell'ideale regolativo di una prassi che rinuncia a imporre rigidi confini al concetto di persona, riconoscendo la sporgenza dell'io sull'io, si può collocare un dialogo che – citando Raimon Panikkar – si trasforma in dialogo dialogale quale esercizio estremo di relazione esistenziale, le cui regole non solo regolamenti di procedura quanto atteggiamenti esistenziali. Un esercizio che si propone di esplorare un concetto parallelo e integrativo di giustizia, non verticale ma obliquo e trasversale, che individuando un possibile punto di intersezione fra prospettive messe a confronto, proietta davanti a sé un dialogo le cui conclusioni sono valide solo fin dove il dialogo conduce¹⁸.

Se la violenza, come ci ricorda René Girard, è una realtà proteiforme che attraversa la storia del genere umano, dall'inizio alla fine, gli individui sono consapevoli che vi sono manifestazioni che non scompaiono mai dal proprio

¹⁷ G. Mannozi, G.A. Lodigiani (a cura di), *Giustizia riparativa. Ricostruire legami, ricostruire persone*, Bologna, il Mulino, 2015; A. Pera (a cura di), *Dialogo e modelli di mediazione*, Padova, Cedam, 2016; G. Mannozi, *Sapienza del diritto e saggezza della giustizia: l'attenzione alle emozioni nella normativa sovranazionale in materia di restorative justice*, DisCrimen, Criminalia, Pisa, ETS, 2020.

¹⁸ Cfr. R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Milano, Jaca Book, 2002, pp. 41-48. Sulla fecondità del dialogo dialogale, Panikkar osserva che: «Il dialogo deve presupporre una fiducia reciproca in un comune avventurarsi nell'ignoto, giacché non si può stabilire a priori se ci si capirà l'un l'altro, né supporre che l'uomo sia un essere esclusivamente logico. [...] Il dialogo non si stabilisce con principi astratti come "amatevi gli uni gli altri", ma deve calarsi nella realtà e avere anche il coraggio di interloquire con [...] il terrorista che ha ammazzato degli innocenti. [...] Il dialogo non può essere condotto in astratto e in generale, non implica la vendetta dell'occhio per occhio, bensì il coraggio dell'occhio a occhio», in Panikkar, *Pace e interculturalità* cit. pp. 44, 46.

orizzonte di senso e di significato e che, pur assumendo forme diverse, sono parte integrante dei vissuti e, in quanto tali, vanno costantemente rielaborate¹⁹. Il compito di stabilire un difficile, complesso e rischioso dialogo proprio con le derive dell'umano equivale a farsi carico della realtà, il che suppone uno stare nella realtà delle cose – e non meramente davanti all'idea o nel senso delle stesse – un sostare nel contrasto delle cose, che nel suo carattere attivo è il contrario di uno stare reificato e inerte e implica uno stare fino allo spaesamento più inquietante; il caricarsi della realtà, segnala il fondamentale carattere etico dell'intelligenza, che non è data all'uomo per evadere dalla sua compromissione con il reale, ma per caricare sopra di se la vera vita agente.

Il filosofo coreano Byung-Chul Han nel suo recente lavoro *Topologia della violenza*, ricostruisce dettagliatamente le trasformazioni che essa ha assunto nella società contemporanea. Una società sottoposta a un continuo processo di “positivizzazione” capace di eliminare dall'orizzonte sociale e relazionale ogni tipo di obbligo, di divieto, di negatività e di contrapposizione, permettendo così alla violenza di trasferirsi dal «visibile all'invisibile, dal frontale al virale, dal corporeo al mediale, dal reale al virtuale, dalla dimensione fisica a quella psichica, dal negativo al positivo»²⁰. Han individua una forma di violenza inedita che attraversa in maniera insidiosa e pervasiva le nostre società, una violenza che è sempre in agguato e che non ha mai terminato la sua azione smisurata, che non ha più bisogno di scaricarsi verso l'esterno, in quanto viene interiorizzata. L'interiorizzazione psichica – scrive Han – è uno degli slittamenti topologici della violenza nell'epoca moderna. La violenza ha luogo nella forma di un oppressivo conflitto psichico interiore. Le tensioni distruttive vengono mantenute all'interno invece di scaricarsi verso l'esterno. Il fronte si colloca ora non fuori, bensì dentro l'Io, serrando le incontenibilità formali di ogni vissuto.

Sul tema si interroga anche Martha Nussbaum che analizza il rapporto tra *Rabbia e perdono*, fra le due spinte fondamentali alla chiusura e all'apertura, a una politica di discriminazione e a una di accoglienza, in vista di un'elaborazione che non le rinneghi, ma ne addomestichi l'energia per sviluppare un sistema normativo e sociale più equilibrato²¹. La forma più deleteria di rabbia è senza dubbio quella basata sull'idea di restituzione, cioè nell'infliggere dolore a chi ci ha causato un danno. Si assiste a una crescita di rabbia, di animus vendicativo – “fargliela pagare” – radicata in una crescita di frustrazione, una rabbia tesa a denigrare e schiacciare l'altro: forme di rabbia acute che non prospettano nessuna forma di progresso, di trasformazione dei contenuti di partenza, in quanto si alimentano di se stesse e vivono nel rancore, nel desi-

¹⁹ R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980; W. Sofsky, *Saggio sulla violenza*, Torino, Einaudi, 1998.

²⁰ B.C. Han, *Topologia della violenza*, Milano, Nottetempo, 2020, pp. 20-21.

²¹ M. Nussbaum, *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, Bologna, il Mulino, 2017.

derio mai appagato di risarcimento. La rabbia infatti segnala un malessere, scuote le minoranze, le agita e le rinforza. Nel contempo però crea una rivalessa foriera di sviluppi negativi, cioè quella che si proietta sul futuro, espressa nella classica frase ‘mai più’, il che contempla una diminuzione di creatività (costringere è meno creativo che convincere, far soffrire è meno creativo che far evolvere). Diversa forma di rabbia è la “rabbia di transizione”, che pur nella condanna morale dell’empietà, fa valere la sua sostanza etica come suo superiore diritto non solo verso l’altro da sé, ma verso ciò che al suo interno gli si fa altro da sé.

L’esistenza sfrangiata

Per camminare sul filo tagliente di una spada,/ Per correre su un
levigato lastrone di ghiaccio,/ Non c’è bisogno di seguire nessuna
impronta./ Cammina sui dirupi a mani nude.

Mumon, *La porta senza porta*, 32

Questa autoemergenza della natura umana, necessitante la propria difesa, storicamente si manifesta e si matura nell’ascolto e nella riconciliazione attraverso l’esercizio di una saggia incertezza che pluralizza e culturalizza l’orizzonte della giustizia. La persona umana, come unico sistema fisico dotato di soggettività spirituale, è ontologicamente superiore a ogni altro sistema naturale o culturale, e da questa superiorità ontologica deriva una superiorità assiologica, di valore. La tutela della dignità umana in linea di principio, non può conoscere attenuazioni o eccezioni, a maggior ragione se ci si trova di fronte a persone in stato di repressione – autore di un reato – o paralizzate in una dimensione di debolezza, vischiosa e difficile da superare- vittima. Non si tratta di attivare solo un dialogo tra emozioni o tra ragioni, si tratta di trasformare sistemi chiusi in sistemi aperti, incoerenti, incompleti, ambigui, il che richiede un salto concettuale che pluralizza le dinamiche relazionali verso la piena fatticità storica della connessione con l’alterità. Utilizzando approcci epistemologici interdisciplinari, si potrebbero ricercare linguaggi e strategie sociali che accettino di occupare lo spazio scomodo di un’interrogazione radicale, di produrre una diffusa mobilitazione cognitiva – un laboratorio concettuale in sinergia – che assicuri la ri-strutturazione di metodi e prassi per l’elaborazione di soluzioni che si raccolgono intorno a esigenze e convincimenti diversi.

Un contributo significativo a queste linee di riflessione è offerto dalle tesi di François Jullien, il quale esplora il concetto di de-coincidenza ed il suo valore assoluto come principio generatore e base morale dell’esistenza umana²².

²² F. Jullien, *Il gioco dell’esistenza. De-coincidenza e libertà*, Milano, Feltrinelli, 2017.

Jullien osserva che esistere è de-coincidere: per far accadere costantemente il nuovo è necessario distaccarsi dallo stato anteriore, de-solidarizzare rispetto alla sua coerenza, e non perpetuarla. La de-coincidenza si oppone all'adattamento ed è il motore dell'esistenza: se lo spirito tende all'adattamento, la coscienza, con il suo essere nelle cose, tende sempre a de-coincidere ed a smontare qualsiasi adattamento che non può che essere temporaneo ed effimero. Il filosofo precisa come attraverso la de-coincidenza si crei un gap fertile, una lacuna in cui la vita spazia, si completa e si rinnova: la più alta definizione di vita non è rappresentata dalla coincidenza con se stessa come spesso si crede²³. E lo stesso avviene per la coscienza che viene all'essere solo grazie a uno scarto, a una deviazione. Lo scarto contiene un'eccedenza di vita che buca l'ordinario, permette di esplorare e di far emergere scorci di possibilità inaspettate: rende visibile uno spazio che consente ai termini in confronto di rimanere rivolti l'uno verso l'altro. Porre la de-coincidenza al principio della vita significa squadernare una nuova etica lontana da convinzioni e irretimenti in schemi prestabiliti.

Movendo da questi presupposti, la possibilità di configurare un nuovo ethos sociale si colloca programmaticamente nello spazio critico della mediazione/confitto/dissenso – nel quale si iscrive anche la trasformazione della categoria del castigo – perché il tema oggetto di studio non può incanalarsi nei binari prevedibili del consenso, in quanto è pervaso e sovvertito da una polifonia che riafferma la costitutiva potenzialità dell'uomo di modificarsi dentro un orizzonte di ulteriorità. I destini personali sono collocati su costanti punti di frizione con il tempo/storia, quindi, diventa determinate affermare una *Bildung* che restituisca all'individuo la temporalità per trasformarsi, per mettersi in discussione, per riconoscere la sua infinita adattività.

John Dewey spiegava che la democrazia è qualcosa di più di una forma di governo: è prioritariamente una forma di vita associata, cioè una comunità di dialoganti che cooperano alla soluzione dei problemi discutendo criticamente il valore del legame sociale, come sfida a dislocare il pensiero dalle forme concettuali sature, da ogni centramento delle certezze. La democrazia prima che assumere una veste architettonica sul piano delle formule costituzionali è interiorizzazione di uno stile di vita: è prassi educativa e coscientizzatrice. In tal modo è impegno storico all'interno di ogni soggettività umana che si costruisce nel suo divenire: essa implica – come sottolineava Paulo Freire – che gli uomini assumano il ruolo di soggetti che fanno e rifanno il mondo²⁴.

²³ Ivi, pp. 16, 32.

²⁴ P. Freire, *Pedagogia degli oppressi*, Torino, EGA, 2002; P. Freire, *Politica e educação*, San Paulo, Cortez, 1993.

