

GENEALOGIA POLITICA DEL SIMBOLISMO GIURIDICO. VENDETTA VS. SANZIONE

Fabrizio Sciacca

Abstract

This study explores the symbolic genealogy of legal sanction, interpreting the transition from private vengeance to institutional punishment as a ritual transfiguration of primordial violence. Grounded in a critical engagement with René Girard's mimetic anthropology, Durkheim's symbolic functionalism, and Walter Benjamin's reflections on juridical violence, the sanction is examined not merely as a normative expression but as a cultural mechanism for the containment and reworking of conflict. The central thesis contends that modern law, although formally secularised, retains a ritual structure that performs an exorcistic and symbolic function in relation to violence. Yet, in the postmodern and digital era, this structure undergoes a crisis: the disjunction between norm and sanction, the rise of extrajudicial forms of punishment, and the fragility of institutions precipitate a mutation in justice apparatuses, whereby sacrificial logic re-emerges under novel guises. Within this context, a reflection is offered on the limits of the juridical and the irreducibility of guilt to procedural formalisation. It is argued that the symbolic survival of law hinges upon its capacity to integrate justice with a dimension of humanity that resists full juridification: recognition, forgiveness, and the suspension of judgment as ethical acts irreducible to sanction.

7

Keywords: Legal symbolism, Sanction and normativity, Ritual violence, Postmodern justice, Digital sanction

1 Il diritto come forma: origini, confini e necessità simbolica

Tra le istituzioni rudimentali osservabili tanto nelle società primitive quanto in quelle comunemente dette civilizzate, la pratica della sanzione punitiva occupa una posizione di singolare interesse giuridico, filosofico e antropologico. Essa ricorre con notevole regolarità in contesti culturali assai distanti tra loro, suggerendo non tanto il frutto di consuetudini arbitrarie, quanto piuttosto l'espressione di una necessità funzionale sottostan-

te. Se le forme, i gradi e le cerimonie della punizione possono variare sensibilmente, resta tuttavia invariata una struttura ricorrente che merita attenta indagine.

La punizione, nelle sue manifestazioni più antiche, non può essere adeguatamente compresa come semplice esito di un sentimento morale o di un'idea astratta di giustizia. Essa si presenta, in termini più congrui, come un meccanismo evoluto di risposta collettiva, atto a ristabilire l'equilibrio interno della comunità quando questo venga turbato da una trasgressione, reale o percepita. La reazione del gruppo è in genere immediata, talora viscerale, e assume quasi sempre un carattere simbolico: essa ribadisce la norma e, insieme, riafferma la capacità dell'organismo sociale di regolarsi da sé.

Lo studio di tali fenomeni trae particolare beneficio da un approccio comparativo. Che si considerino i codici ritorsivi delle società tribali dell'equatore, i riti giudiziari delle popolazioni indoeuropee arcaiche o i meccanismi sanzionatori degli Stati moderni, si rileva con coerenza la presenza di una triade funzionale: isolamento del deviante, riaffermazione dell'ordine, rettificazione simbolica dello squilibrio. Tale triade pare riconducibile a un modello economico elementare – dare, ricevere, restituire – che costituisce la base delle obbligazioni sociali e dello scambio reciproco.

Prima di essere un dispositivo retributivo, la sanzione affonda le sue radici in una struttura antropologica più elementare: quella dello scambio. Come ha mostrato Marcel Mauss, nelle società arcaiche vige un sistema di obblighi: dare, ricevere, restituire (Mauss 2002). Il dono stabilisce un vincolo, una forma originaria di contratto sociale, il cui mancato rispetto determina squilibrio, perdita d'onore e potenzialmente ostilità. In questo contesto, la vendetta può essere vista come l'altra faccia del dono, perché non nega la reciprocità, ma la traduce nella sua forma negativa. Quando il ciclo del dono viene infranto o manipolato – come nei *potlâc*, in cui il donare diventa strumento di sopraffazione – si apre lo spazio per la rivalità, per la ritorsione, per la risposta violenta che mira a ristabilire simbolicamente un ordine violato. Il *potlâc*, un rituale di scambio cerimoniale praticato da alcune popolazioni native della costa nord-occidentale dell'America del Nord, è caratterizzato da una forte competizione tra donatori: capi o gruppi si sfidano a donare il più possibile per accrescere il proprio prestigio e affermare

la propria superiorità. In questo contesto, il dono diventa un mezzo per acquisire potere sociale. Talvolta, per sottolineare la propria ricchezza e abbondanza, si arriva persino alla distruzione volontaria di beni, gesto che dimostra la capacità di perdere ciò che si possiede senza subirne danno. Il dono crea un legame, una prima forma di contratto sociale, e la sua mancata osservanza può portare a squilibrio, disonore e ostilità. Il dono, quindi, non è gratuito né disinteressato, ma svolge una funzione politica e sociale: serve a creare, rafforzare o rompere relazioni, diventando strumento di alleanza o di conflitto.

La vendetta non è dunque estranea alla logica del dono. Ne rappresenta un'evoluzione paradossale. Vendetta e dono si fondano sul principio della restituzione, ma la finalità si sposta dalla costruzione del legame alla riparazione del torto. La duplice valenza della reciprocità, come vincolo sociale e come minaccia simbolica, produce una tensione che rende necessaria una trasformazione del gesto vendicativo in forma ritualizzata e regolata: la sanzione. Il diritto prende forma da questa metamorfosi, come dispositivo simbolico che va oltre la vendetta attraverso una grammatica condivisa. Ripensare l'origine del diritto a partire dal dono consente di comprendere come il passaggio alla giustizia istituzionale non rappresenti una cesura, ma una trasfigurazione simbolica delle dinamiche mimetiche originarie.

9

Parlare di diritto significa parlare di forma: non solo della configurazione esteriore di regole e procedure, ma della forma quale principio di contenimento, modalità di delimitazione della forza, incanalamento del conflitto e iscrizione di senso nel disordine. In tal modo, il diritto non si riduce mai a strumento tecnico: esso costituisce una forma culturale, il luogo in cui si negoziano le tensioni fondamentali della coabitazione umana.

Il diritto precede la legge: *lex autem iuris est species* (Isidoro di Siviglia 2021: 388-389). La questione se la normatività del diritto nasca dai fatti o dalla legge implica una riflessione sulla natura stessa del sistema giuridico. I due motti *ex facto oritur ius* e *ex iniuria ius non oritur* indicano due prospettive opposte. La prima suggerisce che la fonte del diritto risiede nei comportamenti e nelle pratiche sociali consolidate, la seconda nega che un comportamento illecito possa mai costituire una base valida per la produzione di norme giuridiche.

Per affrontare questo problema in modo rigoroso, è necessario chiarire cosa intendo qui per “normatività giuridica”. Essa non

si identifica semplicemente con la frequenza di comportamenti sociali, ma con un tipo particolare di prescrittività: la presenza di regole che stabiliscono obblighi, doveri o permessi. In altre parole, in un ordinamento giuridico maturo, tali regole non sono soltanto aspettative sociali consolidate (come nel caso della consuetudine), ma si fondano su altre regole che conferiscono autorità a determinati soggetti per creare norme giuridiche valide.

Il principio *ex facto oritur ius* può essere interpretato correttamente solo se si distingue tra un sistema giuridico embrionale, in cui il diritto si fonda su consuetudini e su aspettative diffuse, e un sistema complesso, in cui il diritto si fonda su regole di riconoscimento. Nei primi, il fatto – inteso come comportamento sociale costante accompagnato dalla convinzione di obbligatorietà – può effettivamente generare diritto. Nei secondi, invece, la normatività giuridica si fonda su un criterio di validità istituzionale, che consente di identificare se una norma è giuridicamente vincolante in base alla sua origine, non al suo contenuto o alla sua efficacia.

IO D'altro canto, il principio *ex iniuria ius non oritur* introduce una dimensione etica nel discorso giuridico che non può essere accolta senza riserve da una teoria descrittiva del diritto. Che un atto sia ingiusto non implica, da un punto di vista giuridico, che non possa produrre effetti normativi. Il diritto positivo spesso riconosce effetti a situazioni che potrebbero essere ritenute moralmente ingiuste: ad esempio, può riconoscere la validità di leggi ingiuste purché emanate secondo procedure corrette. Ciò mostra che validità giuridica e legittimità morale sono concetti distinti. In conclusione, la normatività giuridica non nasce semplicemente dai fatti, né è impedita dalla loro ingiustizia. Essa deriva dalla combinazione di regole primarie, che prescrivono comportamenti, e regole secondarie, che stabiliscono i criteri di validità normativa. Le consuetudini e i fatti sociali possono avere un ruolo nella formazione del diritto, ma solo se sono riconosciuti come tali all'interno dell'ordinamento giuridico.

La legge non è quindi pura volontà del legislatore né semplice riflesso del comportamento sociale, ma il risultato di un sistema istituzionale fondato su regole che strutturano la produzione e il riconoscimento delle norme. Di certo, l'intervento del diritto si manifesta nel momento in cui un atto appare come eccesso, deviazione o minaccia. L'idea stessa di regola implica la possibilità della sua violazione. Il diritto emerge dunque non

come progetto astratto, ma come struttura reattiva – al contempo retrospettiva e proiettiva – che risponde a ciò che è stato turbato mentre istituisce ciò che deve essere preservato. La necessità del diritto non prescinde dalla fragilità dell'ordine che esso pretende di garantire.

Da una prospettiva mitica, l'origine del diritto non è concettuale, ma territoriale: non nasce da un appello alla giustizia, ma dal bisogno concreto di difendere uno spazio. Il primo atto giuridico non consiste nella promulgazione di una norma, ma nella tracciatura di un confine allo scopo di difenderlo: una linea, materiale o simbolica, che separa l'interno dall'esterno, il consanguineo dallo straniero, il lecito dal proibito, il valido dall'invalido. La difesa del territorio è la matrice originaria della normatività. Il diritto si configura, primariamente, come risposta al trauma dell'intrusione e alla necessità di continuità. Prima di essere istituzionale, tale necessità è antropologica. L'essere umano, a differenza degli altri animali, non si limita a vivere: egli abita strutture di significato. Il diritto marca, nomina e separa affinché la vita in comune possa procedere. Tuttavia, tali distinzioni non sono mai autosufficienti. Esse richiedono una legittimazione simbolica: si fondano su presupposti condivisi circa la giustizia, l'obbligo, la verità. Se tali presupposti si indeboliscono – allorché diventano instabili, contestati o opachi – il diritto si rivela nella sua vulnerabilità alla dissoluzione, alla mutazione, alla risacralizzazione. Il diritto perde autorità non perché cessa di funzionare, ma perché cessa di persuadere. In tali condizioni, il diritto rischia di ridursi a vuoto tecnicismo o di degenerare in spettacolarizzazione ideologica ed esclusione ritualizzata. La forma giuridica si slega dalla sua fondazione normativa.

II

Questa instabilità non costituisce un'anomalia storica. Il rapporto tra diritto e violenza, tra norma e forza, è archetipicamente precario. Il diritto non abolisce la violenza: la redireziona, la contiene, talvolta la sacralizza. L'idea stessa di pena presuppone tale trasformazione: violenza legittimata dalla forma, forza trasfigurata in significato mediante procedura, misura e giustificazione. Tuttavia, questa alchimia è fragile, giacché dipende dalla credibilità della distinzione tra danno autorizzato e danno arbitrario, tra sanzione e crudeltà, tra giustizia e vendetta. Quando tale distinzione evapora – come accade nei momenti di disorientamento simbolico – il diritto tende a regredire al suo stato arcaico, da mediatore a maschera.

Anche il nostro presente non è esente da siffatte forme di instabilità. Nei campi giuridico, politico, digitale ed etico, le categorie fondative del giudizio, della legittimità e della responsabilità subiscono una profonda riconfigurazione. I confini tra morale privata e norma pubblica si dissolvono; la distinzione tra diritto e costume si fa permeabile; il discrimine tra trasgressione ed esposizione si offusca. Il diritto deve confrontarsi non solo con nuove forme di violazione, ma anche con nuovi regimi di percezione, circolazione e visibilità.

12 Propongo qui una lettura simbolico-antropologica delle trasformazioni in atto nelle strutture giuridiche. Esamino come il diritto emerga quale risposta alla violenza, come la sanzione si evolva dalla vendetta, e come entrambe vengano rimodellate in condizioni di fragilità simbolica e di immediato contagio digitale. L'obiettivo non è semplicemente criticare o difendere le forme giuridiche esistenti, bensì riflettere sulle condizioni che consentano al diritto di continuare a operare come risposta significativa al danno. In gioco non è la sopravvivenza del diritto in quanto sistema, bensì la sua sopravvivenza in quanto forma – capace di legare la norma al senso, la responsabilità alla misura, il giudizio alla giustizia. L'origine del diritto, nella sua forma più primitiva, non va cercata in un'istanza razionale di giustizia astratta, ma in una dinamica elementare di equilibrio tra forze. Come ricorda Friedrich Nietzsche, la giustizia sorge quando due poteri si riconoscono reciprocamente come capaci di nuocersi, ma scelgono – per calcolo o necessità – di stabilire una tregua (Nietzsche 2001: 70-71). In questo senso, la vendetta è la forma arcaica della giustizia, strutturata come scambio: restituire e ripristinare. Il diritto nasce come mediazione simbolica di questo scambio originario, trasformando la reciprocità distruttiva della vendetta in una reciprocità formale, regolata e ritualizzata. Ciò significa che il diritto non abolisce la vendetta: la codifica, la misura e la maschera. La sua origine è pertanto indissociabile da un patto di riconoscimento, che non è ancora morale, ma strategico.

2 Il fondamento sacrale del diritto

Il diritto origina all'interno del dominio del sacro. Le prime forme di giustizia risultano indistinguibili dalla religione: esse si

configurano come norme rivelate, leggi divine pronunciate da una volontà superiore, spesso incarnata da una divinità, da un re-sacerdote o da un oracolo. La trasgressione, ancor prima di essere illecita, è impura: essa rappresenta una rottura non soltanto dell'ordine sociale, ma dell'equilibrio cosmico. In questo senso, la pena non è semplicemente la correzione di un errore – è un rito di purificazione volto a ristabilire l'armonia tra la sfera umana e quella divina.

Anche nelle tradizioni giuridiche più avanzate, questa eredità permane visibile. Il linguaggio del diritto è saturo di significati simbolici: si parla di “colpa”, “espiazione”, “redenzione”, “peccato sociale”. L'aula giudiziaria assume un carattere quasi liturgico, con i suoi rituali, i suoi paramenti, i suoi silenzi. L'autorità del giudice incarna un potere che evoca una forma di trascendenza secolare le cui radici affondano nel terreno religioso. René Girard ha sapientemente illuminato il nesso tra violenza, sacro e diritto, mostrando come le prime strutture giuridiche emergano quale alternativa al sacrificio umano (Girard 1980: 17 ss.). Il diritto istituisce un ordine che sostituisce il linciaggio con il processo, la vendetta con la norma, la rappresaglia con la sanzione regolata. Tuttavia, la logica sacrificale non scompare: seppur trasformata e addomesticata, persiste rimanendo latente. Nel pensiero di Girard, il tema della violenza si intreccia strettamente a quello dell'*impurità* – un concetto filosoficamente inquietante ed elusivo. L'impurità rituale emerge laddove si manifesta il timore della violenza: il sangue contamina tutto ciò che la violenza sfiora, tutto ciò che la morte tocca. Da qui nasce l'appello alla vendetta. Vendetta per cosa? L'impurità si riduce a una minaccia unica, di natura politica: l'irruzione della violenza nel cuore stesso della società.

La soluzione paradossale è la violenza contro la violenza. Per liberarci del sangue, occorre versarne ancora. Girard sostiene che debba sussistere una percezione di continuità tra la vittima sacrificata e gli esseri umani che essa sostituisce. Se la frattura tra vittima e comunità è troppo marcata, la vittima non riesce ad attrarre e assorbire la violenza; ma se la continuità è eccessiva, la violenza rischia di propagarsi senza controllo. Parlare di vendetta significa dunque parlare dell'essere umano. Se si considera l'uomo come *homo sapiens* – mammifero evoluto dotato di capacità relazionali – egli nasce, cresce, perisce. La presenza dell'altro si configura come condizione preliminare

di ogni gioco morale. La caratteristica distintiva della vendetta è il senso di obbligo – elemento intrinseco della costrizione morale. Tale tratto riflette quello della sanzione. La differenza risiede essenzialmente qui: la sanzione è fenomeno pubblico, la vendetta fenomeno privato.

Se René Girard individua nella sostituzione del sacrificio rituale con il processo giuridico la trasformazione simbolica della violenza, Michael Barkun amplia tale prospettiva, dimostrando che l'ordine giuridico non è necessariamente vincolato alla coercizione statale. In molte società segmentarie o orizzontali, l'assenza di sanzioni formali non compromette la capacità del diritto di regolare i comportamenti: il diritto persiste come sistema di limitazione delle alternative e di strutturazione delle azioni. Ciò suggerisce che il diritto, nella sua forma primordiale, sia meno legato alla *forza* e più intimamente connesso all'organizzazione percettiva e culturale delle società. Barkun sottolinea dunque come il diritto debba essere inteso non semplicemente quale meccanismo di regolazione, ma come *sistema simbolico* di organizzazione sociale (Barkun 1966: 151): «Un modello è un sistema simbolico; quindi condivide diverse caratteristiche immediate con il linguaggio e il diritto. Ma se il modello e il diritto possono essere sussunti sotto la categoria generale dei sistemi simbolici, è altrettanto vero che il diritto può essere sussunto sotto la categoria di modello» (Ivi, 87). Il diritto non opera principalmente attraverso la coercizione, poiché stabilisce innanzitutto percorsi cognitivi che strutturano l'azione e la percezione collettive.

14

Questo spunto di realismo giuridico consente di capire come le proposizioni e le categorie giuridiche si configurino come depositi di significato che consentono di interpretare il passato, ordinare il presente e anticipare il futuro. La prospettiva realistica (Olivecrona 1967: 75) sostiene infatti che il diritto non sia fondato sulla forza. Quest'ultima non garantisce il diritto, ma solo una condizione di fatto (come pace, sicurezza o benessere) che il diritto si limita a descrivere. Di conseguenza, il diritto ha una funzione puramente descrittiva. Non è rilevante in che modo il diritto rappresenti tale ordine: l'insieme delle norme è percepito come dotato di un potere impreciso e non definito, riconducibile a una forza vincolante non chiaramente identificabile, la quale attribuisce diritti e obblighi. Karl Olivecrona definisce questa forza come una «immensa pressione» (psicologica), «imperiosa, esercitata su milioni di persone»

(Ivi: 119). Le idee intorno alla validità del diritto sono quindi «costruzioni metafisiche basate su una falsa rappresentazione della “forza vincolante”, appresa nella coscienza morale» (Ross 2001: 65). Queste idee esercitano una forza vincolante intanto come idee morali prima ancora che come idee giuridiche: sono associate alla forza organizzata e possono esercitare un’influenza sul diritto, pur non costituendone né la fonte normativa né il principio ispiratore (Sciaccia 2024: 17-23). La loro genesi è oggetto di analisi nella principale opera di Edward Westermarck, in cui ne esamina i meccanismi di formazione: «i primi giudizi morali furono pronunciati dall’opinione pubblica; la pubblica indignazione e la pubblica approvazione sono i prototipi delle emozioni morali» (Westermarck 1906-1908: 9).

Nel quadro teorico di Barkun, il diritto non vincola primariamente per mezzo della forza, ma attraverso la significazione: esso restringe il campo delle possibilità fornendo un’intelligibilità condivisa. Da ciò deriva la sua intrinseca fragilità: privo di credibilità simbolica, il diritto rischia di dissolversi non solo come sistema regolativo, ma come grammatica collettiva della vita umana.

L’idea d’una radice sacrale del diritto ha una traccia già nel pensiero di Émile Durkheim, che mostra come il diritto non sia soltanto un sistema coercitivo di regolazione dei comportamenti, ma l’espressione rituale della coscienza collettiva: «Le istituzioni umane non sono mai uscite improvvisamente dal nulla. Esse si sono formate progressivamente da modelli religiosi, che sono le prime forme sistematiche del pensiero collettivo» (Durkheim 1963: 37). Si tratta dunque di un apparato simbolico volto a preservare l’integrità morale della società. La pena ha come funzione essenziale quella di mantenere intatta la coscienza comune, come un rito che restituisce forza all’ordine minacciato. La distinzione tra diritto repressivo e diritto costitutivo riflette, nella sua teoria, il grado di solidarietà sociale: meccanica nelle società tradizionali, organica in quelle moderne. Tuttavia, anche nelle forme più evolute, il diritto conserva l’eco di un’origine sacrale: la trasgressione è innanzitutto una profanazione dell’ordine delle cose che fondano ogni comunità. Le istituzioni umane per Durkheim vengono fuori da modelli religiosi, sistemi originari del pensiero collettivo. In questa prospettiva, il diritto emerge come liturgia secolarizzata: un sistema simbolico che media tra individuo e totalità, tra libertà e

obbligo, tra caos e coesione. L'autorità del diritto, pertanto, non si fonda solo sulla minaccia esterna della sanzione, ma sulla sua capacità di incarnare, in forme durevoli, il sentimento della giustizia e del legame sociale.

3 *Vendetta e giustizia*

16 È proprio un sentimento di giustizia a fondare la doverosità della vendetta. Questo senso innato del dovere distingue la vendetta da un mero meccanismo di difesa, generalmente dettato dalla necessità immediata. La vendetta non è una libera scelta, ma una necessità imposta dal mito e dalla storia. È una risposta rituale alla violazione dell'ordine, inscritta nella logica di potere e successione, come nel mito nordico di Amlóði e nella saga del mulino cosmico (Geniale 2017). Girard non si discosta da questa concezione dell'obbligo; al contrario, la rafforza. Secondo Girard, l'obbligazione vendicativa è un elemento intrinseco del disordine (Girard 1980: 60 ss.). Attraverso l'eliminazione del conflitto derivante dalla sua riproducibilità mimetica – che è anche un conflitto di doppi – la trascendenza giudiziaria, concetto rievocato da Luigi Alfieri, la vendetta assume una forma istituzionale (Alfieri 1993: 438). Porta il sangue sul terreno della convivenza, costringendo la violenza a mutarsi e a sopravvivere in forme meno brutali, più adeguate alle circostanze storiche, in un mondo rinnovato da strutture giuridiche più efficaci. Sul piano simbolico, la vendetta è anch'essa un fenomeno rituale, al pari della festa e del sacrificio. Girard ne parla diffusamente, sostenendo che in ogni società la festa conserva una natura rituale. La trasgressione dei divieti si iscrive in una struttura più ampia: quella dell'abolizione delle differenze, spesso associata al conflitto. La funzione della festa risulta pertanto analoga a quella dei riti sacrificali. In contrasto con una certa psicologia sociale contemporanea, Girard afferma che la festa si fonda su una lettura del gioco della violenza che presuppone una continuità tra la crisi sacrificale e la sua inversione: la crisi diviene la materia stessa della celebrazione. Tuttavia, egli mette anche in guardia contro l'anti-festa, che impedisce di parlare con sufficiente certezza di una continuità tra crisi e violenza fondatrice. L'anti-festa implica riti di espulsione sacrificale e fa leva sul rafforzamento dei divieti culturali, ovvero degli obblighi di agire o

astenersi. Per Girard, l'anti-festa – così come certe forme estreme di violenza rituale – appartiene a una visione deviata della società. Il caos violento, nella sua prospettiva, si colloca in un ambito esaltato e patologico, che trova la sua espressione più compiuta nella tragedia classica. Nell'*Agamennone* di Eschilo, la σφαγή rappresenta un atto di violenza che, pur terribile, mantiene una forma di ordine e di necessità rituale: un sacrificio e un atto giusto nella logica della vendetta tragica. Questo punto esemplifica perfettamente il concetto di violenza ritualizzata, tipico del tragico eschileo. L'uccisione di Agamennone da parte di Clitemnestra (vv. 1372 ss.) è una vendetta solenne compiuta con giustizia, da parte di chi incarna la τίσις, ovvero la vendetta misurata, in cui il sangue sgorga abbondante ma l'azione resta concentrata, ponderata, legata a un destino già scritto. Il Coro (v. 1287) riconosce che la violenza di Clitemnestra è la realizzazione di una giustizia sacra e inevitabile (δίκην δὲ σφαγῆς καὶ πληγῆς ἢ σὴν ἐκπλήρωσα). La violenza si compie in pochi colpi, come un sacrificio compiuto nel rispetto di una tragica inevitabilità. Al contrario, in Euripide lo σπαραγμός rompe ogni forma di misura: è uno smembramento furioso e collettivo, come avviene nella morte di Penteo nelle *Baccanti*, dove il corpo viene fatto a pezzi senza ordine, divorato dalla follia estatica delle donne invasate. In Eschilo la violenza conserva ancora una forma di sacralità, mentre in Euripide esplode in un caos primordiale, travolgendo ogni vincolo umano e divino. Così, se in Eschilo la morte per σφαγή è l'adempimento di un destino, in Euripide lo σπαραγμός è il segno della dissoluzione totale dell'ordine naturale: le *Baccanti* offrono un esempio emblematico della disgregazione dell'unanimità fondatrice e della deriva verso la violenza reciproca. La crisi sacrificale, per Girard, segna il crollo della distinzione – fondamentale nella sua teoria – tra violenza impura e violenza purificatrice. Nella tragedia greca, secondo Girard, la macchina della violenza è tanto implacabile da dissolvere la dicotomia tra buoni e cattivi personaggi. Ciò che caratterizza l'azione tragica è il ritorno dell'imitazione violenta attraverso il desiderio mimetico, fondamento della rivalità. Tutti i personaggi sono doppi; e tutti i doppi sono mostri. Edipo è un mostro. Tiresia è un mostro (persino fisicamente, in quanto ermafrodita). Il re sacro stesso è un mostro: dio, uomo e fiera. Girard adotta chiaramente una posizione universalistica rispetto ai riti. Il filo argomentativo costante nelle

sue opere principali –culminante nell'affermazione dell'unità di tutti i riti – conferma l'ormai diffusa idea nelle scienze sociali secondo cui il grande errore delle teorie evoluzioniste fu il presupporre che le culture fossero sistemi autosignificanti.

4 Il ritorno secolare della violenza

La transizione dalla vendetta alla giustizia, per Martha Nussbaum, rappresenterebbe un progresso inevitabile e positivo: «Alla fine dell'*Oresteia* di Eschilo, due trasformazioni avvengono nel mondo arcaico dei personaggi, trasformazioni che il pubblico ateniese del V secolo a.C. avrebbe riconosciuto come strutturalmente fondamentali per il proprio mondo» (Nussbaum 2016: 1). Le due trasformazioni sarebbero l'istituzionalizzazione della giustizia legale e l'integrazione funzionale delle Erinni nel nuovo ordine (legale). Questa interpretazione è potente, ma a mio avviso anche illusoria, oltre che troppo ottimistica. La visione di Nussbaum sembra adagiarsi su un'idea teleologica della storia, in cui il cammino verso la razionalità e il diritto è visto come inevitabile e positivo. In realtà, l'*Oresteia* non ci mostra un semplice superamento della vendetta, ma la sua trasformazione e integrazione all'interno della giustizia stessa. Le Erinni non sono annullate, né veramente pacificate: restano una forza viva, temibile, e la loro presenza nel nuovo ordine è necessaria per garantirne l'equilibrio.

Dire che la giustizia sostituisce la vendetta significa ignorare ciò che Eschilo mette in scena con tanta evidenza: il processo ad Oreste si conclude con un pareggio, non con una decisione limpida. È Atena a spezzare l'equilibrio con un voto personale, arbitrario, che dimostra come il nuovo ordine non nasca da una razionalità astratta, ma da una mediazione precaria, profondamente politica e simbolica. La giustizia non è perciò pura ragione: è un compromesso con la violenza, una ritualizzazione della vendetta. In questo senso, leggere l'*Oresteia* come una celebrazione del *logos*, come fa Nussbaum, rischia di scivolare in un moralismo che appiattisce la complessità tragica dell'opera. I conflitti umani che Eschilo mette in scena non si risolvono semplicemente con il dialogo e la legge: richiedono il riconoscimento di forze oscure, ancestrali, che non possono essere eliminate, ma solo assorbite. La giustizia di Eschilo non è la vittoria

della ragione sulla vendetta. È piuttosto la sua trasformazione rituale. Un nuovo ordine nasce solo accettando di dare spazio e dignità anche a ciò che non si lascia razionalizzare.

Qual è la funzione simbolica della sanzione pubblica rispetto alla vendetta privata? La mia risposta è la seguente: *l'esorcismo giuridico del male radicale e individuale*. La sanzione istituzionale si rapporta alla vendetta privata, così come la ragione alla follia. Eppure, spesso, anche nel rispetto della legalità, essa diviene la ragione della follia contrapposta alla follia della ragione. Il diritto, pur valido e formalmente corretto, può risultare ingiusto ma normale – mentre la rettitudine etica può essere giusta ma anomala, persino folle. Non è necessario richiamare esplicitamente Antigone e il conflitto tra diritto vigente e diritto naturale – sebbene l'esempio sia emblematico, trattandosi di tragedia greca. Nella lettura girardiana, la tragedia greca si configura come un testo di persecuzione, in cui la mimesi antagonistica ha come bersaglio l'altro. In una condizione di totale indifferenziazione, ciascuno diventa il doppio dell'altro. Questo conflitto non può che avere un esito: l'uccisione dell'altro-in-quanto-modello, che, in ultima istanza, si traduce in autodistruzione. La disputa tragica trova il proprio equilibrio non nella giustizia, ma nella violenza.

19

Soltanto coloro che sono coinvolti conoscono i fatti. Per questo, in molte società primitive, l'obbligo della vendetta nasce dalla scoperta del torto subito. Elias Canetti osserva con lucidità: «Mentre [...] il malefizio mortale del nemico agisce a grande distanza, la obbligatoria vendetta del sangue è possibile solo se si raggiunge il colpevole» (Canetti 1980: 160). La vendetta possiede infatti una propria etica: quella dell'individuo che, nella solitudine della giustizia, si fa carico della propria causa, appropriandosi del diritto. È una risposta morale, spesso emotivamente intensa, che nasce dal senso di avere subito un'ingiustizia e che mira a ripristinare un equilibrio percepito come violato.

Tuttavia, il diritto non tollera di essere sequestrato da chi pretende giustizia per sé: non può fondarsi sull'autogiustificazione né sul coinvolgimento soggettivo. Chi si ritiene nel giusto deve rinunciare alla propria etica privata e sottoporre la propria pretesa a un terzo – un soggetto che non sia coinvolto, non sia contagiato dalla causa, né emotivamente intrappolato nel suo significato. Proprio questo passaggio dalla dimensione personale a quella pubblica e impersonale è ciò che definisce la

struttura della giustizia in una società democratica.

Una concezione coerente della giustizia richiede che la risposta delle istituzioni non assuma mai un carattere personalistico. La funzione del diritto non è quella di esprimere l'offesa o il risentimento di un soggetto collettivo, ma di applicare in modo impersonale principi normativi condivisi. Nella prospettiva rawlsiana, la giustizia opera come cornice pubblica di legittimità: non è uno strumento per ristabilire l'equilibrio emotivo della maggioranza, ma per regolare le relazioni tra cittadini secondo criteri di equità.

20 Per questo motivo, una risposta istituzionale alla disobbedienza civile – quand'anche quest'ultima violi norme giuridiche formali – non può essere modellata sul paradigma della «repressione vendicativa [*vindictive repression*]» (Rawls 2021⁶: 359). La vendetta si fonda su una logica di reciprocità diretta e affermazione identitaria; il diritto, al contrario, esige una terzietà formale che ne garantisca la funzione di regolazione imparziale (Sciacca 2018: 17). Quando le istituzioni agiscono come se fossero parte lesa, smettono di essere arbitre e si trasformano in soggetti coinvolti nel conflitto: è in questo slittamento che la giustizia rischia di perdere la sua legittimità. Il criterio distintivo tra sanzione giusta e risposta vendicativa risiede quindi nella neutralità strutturale del sistema giuridico: una sanzione è giustificabile solo se deriva da una norma generale, applicata secondo procedure condivise, e finalizzata a fini riconoscibili in termini di ordine e tutela dei diritti. La punizione che invece esprime un desiderio di ritorsione – anche se rivestita di legalità – non soddisfa tali condizioni e si avvicina, nei suoi effetti, a un atto di esclusione o repressione.

In una società giusta o prossima alla giustizia, come quella teorizzata da Rawls, la distinzione tra legalità e giustizia resta fondamentale. Anche atti di disobbedienza civile, se fondati su motivazioni pubblicamente argomentabili, devono trovare nella risposta statale una misura che preservi l'autorità della legge senza rinunciare al confronto critico. Il diritto cessa di essere giusto quando si comporta come un attore politico impegnato a riaffermare se stesso; resta tale solo finché si mostra capace di non farsi trascinare nella dinamica mimetica del conflitto. Pertanto, il dovere di non agire in modo vendicativo rientra tra i doveri morali naturali, ovvero quei doveri che *non dipendono da atti volontari*, come promesse, contratti o adesioni istituzionali. Non è necessario dichiarare esplicitamente l'intenzione

di rinunciare alla vendetta per essere moralmente vincolati a non esercitarla: l'obbligo sussiste indipendentemente da ogni forma di impegno formale. I doveri naturali non derivano da appartenenze sociali né dal riconoscimento di norme giuridiche positive; la loro validità prescinde da strutture istituzionali e si impone in virtù della ragione morale. Il contenuto di tali doveri — come il divieto di infliggere sofferenza ingiustificata, anche a fini ritorsivi — ha carattere universale e si applica a ogni agente morale, in qualunque contesto storico o culturale. Di conseguenza, un impegno esplicito a non vendicarsi risulta generalmente privo di significato normativo aggiuntivo: tale comportamento è già escluso dal punto di vista etico da un vincolo morale più fondamentale. La vendetta, in quanto risposta emotiva orientata alla punizione dell'altro, è incompatibile con il principio di giustizia non condizionata da interessi soggettivi.

La funzione penale che conduce alla sanzione, a partire dalla civiltà giuridica moderna, assolve dunque al compito di un esorcismo sociale del male. Tale funzione ha una sua ragione: il male non è un concetto scientifico, ma un prodotto culturale, che la modernità ha affidato alla gestione delle istituzioni politiche e giuridiche. Il male è dipinto come ambiguo, refrattario alla certezza e al controllo. Nella retorica del male, è difficile confutare l'evidenza che lega il male all'ambiguità. Se il male esiste, la modernità giuridica è costretta a nominarlo — ma solo dopo averlo fatto passare attraverso il filtro freddo della trascendenza giudiziaria. Solo così si può estrarre una prova — dimostrabile o meno, precisa o imprecisa — dal groviglio mostruoso posto sul banco della sua stessa invenzione. E tuttavia, qualcosa sta nuovamente cambiando. Il rifiuto di nominare il male, la riluttanza ad affrontarlo, sono divenuti l'ultimo terrore istituzionale della postmodernità. Con il male esorcizzato mediante la tipizzazione, i nuovi demoni del bene hanno rinunciato ad occuparsene, sopravvivendo su stereotipi fabbricati dai poteri dominanti. Viviamo in una società che ha abbandonato la modernità, precipitando in un universo oscuro — popolato dalle stesse paure e rigidità sociali delle culture primitive, ma privo dei loro antichi meccanismi di sopravvivenza. Viviamo in una sospensione del giudizio, ignorando che il non detto alimenta l'oblio e la tenebra — e forse anche coloro che, ancora una volta, potrebbero rivendicare il diritto di farsi giustizia da sé. In questa atmosfera rarefatta, in cui il linguaggio si ritrae e le catego-

rie si dissolvono, il male diventa opaco, scivola ai margini del pensabile e del riconoscibile. L'indifferenza morale si traveste da tolleranza, la cecità di complessità.

22 E ancora, ciò che resta innominato non scompare: si trasforma, si adatta, e talvolta ritorna in forme più familiari di quanto si sia disposti ad ammettere. La postmodernità, nel suo sforzo di trascendere ogni assoluto, ha abbandonato anche il tragico – e con esso l'ambivalenza costitutiva dell'agire umano. Ha preferito depoliticizzare il conflitto, sterilizzare il dramma, sostituire il tragico con il banale, il dilemma morale con l'opinione, la giustizia con il consenso. Sotto questa apparente pacificazione, fermenta tuttavia una tensione silenziosa – un'ira latente, priva di linguaggio e direzione, e dunque tanto più incline a esplodere in maniere ignote. Nel vuoto lasciato dall'abdicazione del giudizio, emergono nuove forme di zelo punitivo, spesso travestite da virtù, da moralismo puritano, o da indignazione collettiva. Il tribunale digitale, le purghe simboliche, le crociate etiche del giorno sono rituali sostitutivi che puniscono senza riflessione, nei quali la vendetta si sostituisce alla giustizia. Si tratta di una ripresa contemporanea del meccanismo sacrificale, ormai spogliato delle sue dimensioni sacre e comunitarie: una violenza pura, meccanica e impersonale. Quando una società perde la capacità di riconoscere il male, o di confrontarsi con esso in modo significativo, *rischia di morire*, consegnandosi a forme sempre più cieche di repressione. Privato di nomi, di narrazioni e di memoria, il male non viene sconfitto: viene semplicemente spostato nell'oscurità, dove può crescere senza freni. E da quell'oscurità, può un giorno riemergere con un volto nuovo, trovando orecchie attente e mani pronte. In questo Maelstrom del pensiero, ciò che un tempo costituiva il criticismo è stato soppiantato da impulsi reattivi, da affetti collettivi, da giudizi immediati. La lunga durata della riflessione morale – che richiedeva discernimento, deliberazione e sospensione dell'azione fino a che la parola avesse compiuto il suo lavoro – è stata sostituita dall'immediatezza della condanna e dall'urgenza dell'istante. Non più percepito nella sua tragica ambiguità, il male viene ridotto a un segnale semplificato, utile solo per collocarsi all'interno di una determinata sfera codificata. Mentre le società antiche sviluppavano rituali di contenimento, simboli e narrazioni per incanalare la violenza e dare forma al disordine, la modernità liquida sembra aver smantellato i propri

anticorpi culturali, scegliendo l'oblio al posto della memoria, la cancellazione al posto del confronto, l'automatismo al posto della giustizia. E l'elemento arcaico fa ritorno in modo tutt'altro che nostalgico, apparendo piuttosto come l'eco sinistra di ciò che non è mai stato davvero superato.

Il male non si lascia espellere definitivamente. Se non viene assorbito nella coscienza collettiva – se non viene nominato, narrato, compreso – riemerge come trauma, come sintomo resistente a ogni tentativo di interpretazione. E quando ciò accade, le società reagiscono come organismi immunodeficienti: con il panico, la repressione, la resa alla ridda del rancore. Le narrazioni rassicuranti, le neutralità simulate, le ideologie dell'innocenza perpetua servono a ben poco. In assenza di un'autentica etica dei limiti e della responsabilità, il vuoto lasciato dal silenzio sul male rischia di essere colmato da ciò che più gli somiglia: ordine cieco, giustizia sommaria, ritualità violenta – forse travestita da benevolenza.

E così, come nell'antichità, riaffiora la tentazione del sacrificio: trovare un colpevole, un capro espiatorio – e offrirlo al bisogno disorientato di coesione collettiva. Il male contemporaneo non si annuncia con la violenza aperta. Avanza silenzioso, nelle trame dell'ordinario. Non annienta con gesti. Consuma logorando, insinuandosi nei tessuti della vita comune. Si presenta come necessità tecnica, come adattamento, come conformità e persino come giustizia. L'estinzione del conflitto non avviene per superamento, ma per saturazione. L'indifferenza si sostituisce alla deliberazione, l'automatismo alla responsabilità. Il diritto, nato per dare forma visibile alla distinzione tra giusto e ingiusto, si trova così a combattere un nemico – a volte interno – che sfugge alla nomina, che dissolve le frontiere senza assaltarle. La sfida non è più soltanto contenere la violenza manifesta, ma riconoscere la violenza che si dissimula nella normalità, che prosciuga il senso stesso della norma, e che, infine, rende la colpa irrilevante ancor prima di renderla invisibile.

23

5 *La “giusta” rabbia*

Owen Flanagan mostra una delle illusioni più radicate della nostra cultura affettiva: la convinzione che la vendetta – come espressione di rabbia – possa rappresentare una forma di gua-

rigione, una via per riequilibrare interiormente ciò che è stato offeso o violato (Flanagan 2021: 56-71). Flanagan non nega che la rabbia sia un'emozione profondamente umana, né che esistano forme giustificate e persino virtuose di indignazione; ciò che mette in discussione è l'uso distorto, regressivo o autoindulgente della rabbia, spesso normalizzato tanto nella sfera privata quanto in quella pubblica.

Le persone tendono a sovrastimare l'effetto benefico della vendetta. Pensano che farà loro bene, che darà un senso di liberazione. In realtà, la vendetta genera ruminazione, senso di colpa, ripensamento. Secondo Flanagan, tale errata previsione del beneficio emotivo è una vera e propria forma di autoinganno affettivo. L'individuo si illude di curare la ferita attraverso un atto di ritorsione, ma si trova poi più profondamente incastonato nel trauma originario. Lunghi dal guarire, la vendetta dilata il dolore, lo rilancia sotto nuove forme, e lo perpetua nella coscienza.

24 Questa dinamica non è solo individuale. Flanagan denuncia la *ventilationist view* (Tavris 1989) secondo cui esprimere la rabbia sarebbe sempre salutare, terapeutico, necessario. Una cultura terapeutica malintesa – figlia di un'idea popolare della psicanalisi e della psicologia emozionale – ha diffuso il messaggio che “sfogarsi fa bene”. Questa convinzione, afferma Flanagan, è *bullshit* nel senso tecnico che ne dà Harry Frankfurt: un enunciato prodotto senza alcun riguardo per la verità, utile a persuadere ma privo di fondamento empirico. Al contrario, “ventilare” la rabbia la rafforza, la stabilizza come modalità espressiva, e la rende strutturalmente auto-perpetuante. Da qui la distinzione tra due forme di rabbia: la rabbia di rivalsa (*payback anger*), diretta verso chi ha effettivamente causato il danno; e la rabbia da passaggio del dolore (*pain-passing anger*), che si abbatte su chi non ha colpe, come un'onda secondaria del trauma (Flanagan 2021: 67). Mentre la prima può, in casi molto precisi, avvicinarsi a una risposta morale legittima, la seconda è moralmente corrotta, in quanto coinvolge persone estranee al torto originario e produce sofferenza ingiustificata. Tuttavia, sostiene Flanagan, la cultura contemporanea – terapeutica e digitale – ha finito per normalizzare entrambe, rendendo la rabbia non solo accettabile, ma quasi obbligatoria come modalità di relazione pubblica.

Qui si apre la questione decisiva: *cosa distingue allora la vendetta dalla sanzione?* Perché dovremmo considerare la sanzione – cioè la punizione istituzionalizzata, giuridica o morale – come

qualcosa di più giusto, più utile o più “curativo” della vendetta? Flanagan non affronta questa domanda in modo diretto, ma i suoi argomenti la sollecitano con forza. Se la vendetta è illusoria perché non libera, ma prolunga l’infezione del danno nella psiche, non rischia forse anche la sanzione di essere una vendetta con buone maniere, travestita da razionalità istituzionale? La distinzione classica tra vendetta e giustizia è strutturale: la prima è personale, impulsiva, soggettiva; la seconda è pubblica, regolata, impersonale (Sciacca 2018: 24). Ma quando alla sanzione si attribuisce una funzione emotiva – cioè far stare meglio la vittima – allora essa diventa vulnerabile alla stessa illusione della vendetta. La giustizia, in questi casi, viene caricata di aspettative che non può mantenere: guarire, placare, risarcire interiormente.

La sanzione, dunque, può essere necessaria per l’ordine sociale, ma non sufficiente per la riconciliazione emotiva. La pretesa che sia “curativa” ne distorce il senso. È qui che la distinzione aristotelica tra giusta misura ed eccesso torna utile: anche la punizione, come la rabbia, deve essere al momento giusto, verso la persona giusta, per il motivo giusto, nella giusta misura e per la giusta durata. Altrimenti, diventa sopraffazione istituzionale, o ritorsione mascherata. Questa tensione è ancora più visibile nel contesto politico e sociale. Flanagan analizza i movimenti di giustizia – da #BlackLivesMatter a #MeToo – in cui la rabbia gioca un ruolo fondamentale (Flanagan 2021: 58). Egli non nega che questa rabbia possa essere necessaria e giusta, soprattutto quando “dice la verità al potere”, ma avverte: quando essa si contamina con la voglia di schiacciare l’altro, di farlo scomparire, di umiliarlo pubblicamente, allora diventa ibrida, e perde la sua forza morale. La rabbia giusta diventa vendetta politica o tribalismo morale, e il suo obiettivo non è più la giustizia, ma l’annientamento simbolico del nemico. In tutto questo, Flanagan non propone una via ingenua alla riconciliazione. Non tutti i danni sono riparabili, che alcune relazioni devono finire, che alcune ferite restano ragioni per tagliare i ponti per sempre. Anche che la dignità umana, se vuole essere tale, deve includere la possibilità del perdono, della responsabilità, del pentimento. La sua etica della rabbia non è pacificata: riconosce il potere della rabbia, ma ne teme le metamorfosi distruttive.

Tuttavia, pur nella sua solida argomentazione, l’impianto teorico di Flanagan presenta limiti evidenti. Ridurre la vendetta a una cattiva previsione affettiva significa trascurarne la funzione

simbolica e rituale. In molte culture, la vendetta è una forma di riconoscimento, un atto che tenta di ristabilire l'ordine là dove è stato spezzato. La vendetta, con le parole di Stendhal, «è il desiderio di far sì che l'azione di chi ci ha nociuto divenga dannosa a lui stesso ed egli lo riconosca» (Stendhal 1961: 50).

Autori come Nietzsche, Girard o Benjamin hanno mostrato che la vendetta non è l'opposto della giustizia, ma la sua matrice originaria. In questo senso, la sanzione inverte la vendetta.

Anche il riferimento aristotelico sulla "giusta rabbia" (*EN* 1125b27: «la mitezza è medietà riguardo all'ira [Πραότης δ' ἐστὶ μεσότης περὶ ὀργῆς]») è problematico. In una società segnata da disuguaglianze profonde, chi può permettersi di esprimere la propria collera in modo misurato, composto, "virtuoso"? Flanagan rischia di proiettare un ideale elitario, chiedendo ai vulnerabili la misura che i potenti non esercitano. Inoltre, la distinzione tra "rabbia giusta" e "ibrida" resta sfocata: che dire delle forme di rottura che, pur dolorose e aggressive, rappresentano l'unica via di emancipazione per soggetti marginalizzati? Il suo modello tenderebbe a presupporre un soggetto morale

26

razionale, educato alla moderazione, capace di distanziarsi dalle emozioni: questo sembra essere però una sorta di privilegio emotivo, non un'autentica condizione universale. Chi è stato profondamente ferito, umiliato, tradito, non ha sempre accesso alla misura. Chiedere moderazione in quei casi significa reiterare la disuguaglianza, trasformare la virtù in norma punitiva.

Queste aporie sollevano domande cruciali: può la giustizia rinunciare alla punizione? È davvero possibile distinguere una sanzione giusta da una vendetta istituzionalizzata? Chi decide quale rabbia è legittima?

6 Il mistero della colpa

Una lacuna originaria, nei nostri tempi difficili più che mai avvertita, è la capacità di concepire la colpa senza ridurla a spettacolo, di riconoscere il male senza mitizzarlo, di affrontarlo senza strumentalizzarlo. Il compito autentico non consiste né nel negare il male, né nell'esorcizzarlo tramite formule moralistiche, ma nell'ammetterne la presenza nella coscienza – riconoscendolo già come un atto di resistenza, e forse anche di redenzione. Oggi, sotto il segno della postmodernità, la secolarizzazione del

diritto appare compiuta – ma si tratta solo di un'apparenza. Se il diritto ha abbandonato il proprio ancoraggio trascendente, nondimeno ha conservato la propria struttura rituale e simbolica. Anzi, la rimozione del sacro sembra averlo reso più fragile, più vulnerabile a una risacralizzazione inconsapevole: non più legittimato da Dio, ma da nuove fedi secolari – la scienza, la sicurezza, la tecnologia, l'opinione pubblica. Ma che accade quando il diritto non è più percepito come “giusto”? Quando non è più vissuto come espressione di un ordine superiore, ma come mera tecnica o come esercizio seriale del potere?

Al cuore di ogni ordine giuridico stabile si cela una dimensione dimenticata: quella del mistero. Il diritto non è soltanto un sistema di regole o uno strumento di governo; esso è, nella sua struttura più profonda, un mistero sacro – uno spazio in cui le energie primarie della vendetta, della punizione e del caos vengono sublimati, trasformati attraverso il rituale in una forma superiore di coesione sociale. In questo senso, l'atto giuridico non è puramente razionale o procedurale: è rituale ed esorcistico. Canalizza l'impulso alla violenza in una messa in scena controllata, impedendone l'eruzione incontrollata nel corpo sociale. Questa dimensione sacra del diritto è stata spesso oscurata dal positivismo giuridico moderno e dagli approcci tecnocratici, che riducono la giustizia a mera funzionalità o a procedimento burocratico.

27

La vendetta, se lasciata senza controllo, è indiscriminata e contagiosa. Segue la logica dell'*escalation*, del danno reciproco. Il diritto interviene non negando questa logica, ma trasfigurandola: convertendo l'impulso caotico in un rituale di risoluzione, marcato dalla formalità procedurale, dal linguaggio simbolico e dall'invocazione di norme collettive. In questo modo, il diritto mette in scena un esorcismo collettivo, scacciando lo spettro della violenza attraverso lo spettacolo stesso del suo contenimento (Sciacca 2023). Questa trasformazione richiede più della mera legalità; esige profondità simbolica, integrità procedurale, e un riconoscimento tacito del mistero della colpa e del giudizio. La colpa, infatti, non è un fatto meramente empirico: è un peso morale e metafisico, il residuo di una frattura che supera l'atto individuale. Il diritto, nella sua espressione più alta, non si limita a punire; nomina, interpreta, lega l'individuo a una narrazione di senso.

Il pericolo della condizione postmoderna risiede precisamente nella perdita del mistero. Spogliando il diritto della sua

risonanza sacra, la società si espone alle stesse forze che il diritto era nato per contenere. In assenza di ritualità, la vendetta ritorna – brutta, immediata, spesso rivestita della retorica della giustizia, ma priva di struttura, misura, limite.

Recuperare il mistero del diritto non significa sacralizzare il potere, ma comprendere che la giustizia non può essere completamente demistificata. Essa appartiene, in parte, all'ordine dell'ineffabile: a ciò che resiste alla riduzione al calcolo, a ciò che parla al bisogno umano di riconciliazione con la trasgressione, con il dolore, con la perdita. Senza questo riconoscimento, il diritto diviene fragile – tecnicamente preciso, forse, ma spiritualmente inerte. E quando la sua potenza simbolica si affievolisce, il ritorno arcaico della vendetta – come avvertiva Girard – è inevitabile. E tuttavia, se il diritto è, nella sua essenza, un rituale di sublimazione – un esorcismo controllato della violenza – esso deve confrontarsi non soltanto con il bisogno di contenerla, ma anche con l'interrogativo su come interromperla. In questo senso, la persistenza della colpa nella struttura giuridica rivela un limite fondamentale: il diritto può giudicare, ma non può perdonare.

28

Il perdono, a differenza del giudizio, eccede la logica dell'equivalenza su cui si fonda la sanzione giuridica. Esso non si basa su reciprocità o proporzione, ma su asimmetria, singolarità, gratuità. Non ristabilisce l'equilibrio attraverso la retribuzione, ma trascende la stessa necessità dell'equilibrio, interrompendo il ciclo di risposta e contro-risposta. Il perdono non opera all'interno del quadro della legittimità istituzionale; esso appartiene al dominio dei gesti personali, relazionali, spesso sacrificali. In questo senso, esso rappresenta un atto pre-giuridico e post-giuridico – al tempo stesso più arcaico e più evoluto del diritto stesso. Ecco perché il sistema giuridico moderno può contemplare la clemenza, l'amnistia, il perdono formale – ma non il perdono nel suo vero senso etico ed esistenziale. Il perdono autentico non può essere codificato senza essere neutralizzato; una volta istituzionalizzato, diventa politica; una volta procedurizzato, cessa di essere un atto di trasformazione interiore.

Senza la possibilità del perdono, il diritto resta tuttavia prigioniero della logica della punizione – incapace di restaurare l'essere umano oltre il momento della colpa. Nelle tradizioni religiose da cui il diritto trae storicamente origine – particolarmente nell'eredità ebraica – la tensione tra giudizio e misericordia non

è mai risolta, ma sempre tenuta in sospensione creativa.

Se vendetta e sanzione sono atti simbolici di esclusione – finalizzati a espellere il trasgressore e a riaffermare i confini comunitari – il perdono è atto simbolico di reinclusione. Esso non cancella la ferita, né nega la frattura; piuttosto, riconfigura il significato della trasgressione, restaurando la possibilità della relazione. In questo senso, il perdono si configura come il contro-simbolo radicale della vendetta e della pena giuridica: dove la vendetta cerca il riflesso speculare del danno, e la sanzione impone l'equivalenza misurata, il perdono sospende ogni simmetria. È la reintroduzione della grazia in un mondo governato dall'equilibrio: un promemoria che la giustizia, per essere compiuta, deve accogliere l'asimmetria del dono. Il perdono, dunque, non si oppone alla giustizia – ma la completa. Segna il limite del giuridico e l'inizio dell'umano. La grandezza di un ordine giuridico non si misura solo nella sua efficienza o coerenza formale, ma nella sua capacità di resistere alla vendetta senza precipitare nella crudeltà, di sostenere la giustizia senza chiudersi alla misericordia, di riconoscere la colpa senza eternizzarla. La vera vocazione del diritto potrebbe consistere non nello spegnere la

29

7 Diritto senza sanzione, sanzione senza diritto

Come mostra Alfieri, il diritto non nasce da un riconoscimento reciproco, ma da una gestione ritualizzata del disconoscimento: non dunque dalla conferma dell'altro come portatore di valore, ma dal bisogno di compensare un detrimento subito, ristabilendo l'equilibrio attraverso un gesto che, paradossalmente, tenta di rendere “non accaduto” il fatto lesivo. In tutte le sue forme – dal rito apotropaico alla pena giudiziaria – la punizione si configura come risposta simbolica alla violazione: una ritorsione regolata, che mira a restaurare la sicurezza collettiva negata. In questo senso, il diritto non si separa radicalmente dalla vendetta: ne costituisce una metamorfosi istituzionale, volta a limitare l'instabilità attraverso la misurazione del danno, l'accertamento della colpa, la codificazione delle risposte (Alfieri 2008: 116-117). E tuttavia, come ogni forma rituale, il diritto è esposto alla possibilità della sua dissoluzione: quando le strutture simboliche che regolano il conflitto vengono meno, riaffiora la logica arcaica della ritorsio-

ne immediata, non più contenuta. È precisamente ciò che accade oggi nell'ambiente digitale. La vendetta si emancipa dalle procedure del diritto, e il conflitto si riattiva come cieca oscillazione tra vittima e carnefice, riproponendo – sotto nuove forme – l'antico gesto sacrificale che il diritto aveva tentato di sublimare.

La questione del rapporto tra diritto e forza, tra norma e sanzione, trova uno dei suoi snodi teorici più inquieti nell'opera di Walter Benjamin, che distingue tra le forme di «violenza che istituisce» il diritto [*rechtsetzende Gewalt*] «e di violenza che conserva il diritto [*rechtserhaltende Gewalt*]», mostrando come ogni ordine giuridico nasca da un atto originario di forza che esso stesso tende poi a occultare (Benjamin 2020: 43-44). Il diritto, in questa prospettiva, appare non come superamento della violenza, ma come suo contenimento ritualizzato, come sua trasformazione simbolica. Tuttavia, Benjamin intravede anche l'eventualità di una «violenza pura» (*reine Gewalt*): una forza che non fonda né conserva il diritto, ma spezza il ciclo della reciprocità violenta senza istituire un nuovo ordine. Nella modernità digitale, in un'epoca di dissoluzione dei legami istituzionali e di accelerazione extra-
30 giudiziale della punizione, la distinzione benjaminiana si fa di nuovo attuale: siamo posti di fronte a fenomeni in cui la forza opera senza mediazione giuridica e in cui il diritto sopravvive svuotato di forza, privo della sua capacità di fondare significato. In questo scenario, il nesso tradizionale tra norma e sanzione si incrina, e il diritto rischia di smarrire non solo il proprio potere coercitivo, ma la propria vocazione simbolica. Il diritto è sempre *violenza mitica*, destinata a fondare o conservare il potere: *Rechtsetzung ist Machtsetzung* (Benjamin 2020: 37).

Alla luce di questa tensione originaria tra forza e diritto, si comprende meglio come la modernità digitale non abbia semplicemente disarticolato la relazione tra norma e sanzione, ma abbia inaugurato un nuovo paesaggio in cui diritto e violenza si muovono secondo logiche divergenti, accelerando il rischio di un collasso simbolico dell'ordine giuridico. La concezione classica del diritto presuppone un nesso necessario tra norma e sanzione. Dalla *lex talionis* romana fino ai moderni codici penali, la vincolatività delle norme giuridiche è stata fondata sulla credibile minaccia della sanzione. In tale prospettiva, una norma priva di possibilità di esecuzione manca di peso giuridico: si riduce a esortazione, rivendicazione morale o linea guida tecnica – ma non è diritto, nel senso proprio del termine. Tuttavia, la teoria

giuridica e politica contemporanea si confronta sempre più spesso con scenari in cui tale relazione appare allentata, se non addirittura frantumata. Da un lato, emergono strutture normative con meccanismi di *enforcement* limitati o inesistenti – dalle risoluzioni internazionali non vincolanti ai regolamenti delle piattaforme digitali, applicati in modo selettivo o algoritmico. Dall'altro lato, assistiamo alla proliferazione di meccanismi punitivi che sorgono indipendentemente dalle procedure legali: sanzioni sociali, danni reputazionali, pratiche di *deplatforming*, tutte attuate al di fuori dell'apparato giudiziario formale. Questi fenomeni suggeriscono l'emergere di due configurazioni critiche: diritto senza sanzione e sanzione senza diritto.

Il primo caso – *diritto senza sanzione* – sfida l'assunto positivistico secondo cui l'obbligazione giuridica sarebbe inseparabile dalla coercizione. Solleva un interrogativo fondamentale: può una regola essere considerata diritto se la sua violazione non comporta alcuna conseguenza formale? In alcune aree della *governance* globale e della regolazione transnazionale, la risposta sembra essere affermativa. Norme vengono articolate, monitorate e persino interiorizzate dagli attori, nonostante l'assenza di *enforcement* coercitivo. Ciò sostiene l'idea che, in determinati contesti, la vincolatività del diritto possa derivare dal consenso normativo, dalla necessità funzionale o dalla legittimità simbolica, piuttosto che dalla forza materiale. Eppure, una tale concezione rischia di erodere la distintività strutturale del diritto. Senza sanzione, il diritto può persistere semanticamente, ma indebolirsi istituzionalmente. Il risultato è una sorta di inflazione normativa: una proliferazione di regole dotate di vincolatività decrescente. Questa condizione – diffusa negli ambienti digitali – non è neutrale. Tende a sostituire l'aggiudicazione formale con meccanismi diffusi di conformità, spostando l'autorità dalle istituzioni giuridiche ai sistemi tecnocratici, alla *governance* algoritmica o al giudizio pubblico spontaneo. La disarticolazione contemporanea tra norma e sanzione, evidente nei meccanismi punitivi extragiudiziali digitali, trova conferma teorica nelle osservazioni di Barkun. Se l'erosione della sanzione istituzionale potrebbe sembrare svuotare il diritto della sua efficacia, l'esperienza dei sistemi orizzontali dimostra che l'ordine può sopravvivere anche in assenza di coercizione diretta. Il diritto, inteso come sistema di simboli e percorsi d'azione, sopravvive al crollo della dimensione punitiva formale incanalando

do aspettative e restringendo le alternative comportamentali.

La seconda configurazione – *sanzione senza diritto* – è ancora più inquietante. Qui, si assiste a pratiche punitive che si manifestano senza riferimento a norme codificate, a processi regolari o a una legittimità istituzionale riconosciuta. La sanzione diviene discrezionale, performativa, spesso opaca. Non è più emessa dai tribunali, ma dalle piattaforme, dalle masse, dai sistemi. I suoi criteri sono fluidi; le sue procedure invisibili; la sua legittimità ambigua. In un tale regime, la punizione opera fuori dal diritto, pur conservandone – e anzi amplificandone – il potere simbolico. Questo fenomeno riflette uno spostamento più profondo: la deterritorializzazione del giuridico. Nello spazio digitale, le categorie giuridiche tradizionali – giurisdizione, prova, legittimazione – vengono destabilizzate. L'autorità non scorge più il suo fondamento legittimo nella sovranità istituzionale, ma riceve una nuova investitura nella visibilità reticolare. Allo stesso modo, appare legittimo lasciare che la giustizia sia “inferita” nell'ambiguo e opaco spazio delle piattaforme, piuttosto che amministrata dagli organi giurisdizionali. Se l'accelerazione si sostituisce al tempo delle ordinarie procedure, finisce per normalizzare una nuova prassi, in cui la sanzione si trasforma un segnale istantaneo, reattivo, spesso irreversibile, di gran lunga più immediato del diritto, in grado di anticiparne la stessa produzione.

32

Ciò che accomuna i due scenari è dunque *l'estrusione del diritto dal suo sostrato simbolico e istituzionale*. Il formalismo del diritto moderno, che mirava a canalizzare la violenza attraverso la procedura e la misura, cede il passo a un paesaggio frammentato di norme informali e punizioni diffuse. In tale ambiente, la distinzione tra giustizia giuridica e logica sacrificale si fa sempre più sfumata. Da una prospettiva girardiana, tale regressione non sorprende. Quando il diritto perde la propria legittimità o la propria capacità di mediare i conflitti, tendono a riemergere le strutture arcaiche che aveva sostituito. Il dominio digitale, con la sua assenza di processo e la sua immediatezza del giudizio, presenta molti tratti dell'economia sacrificale: identificazione del trasgressore, denuncia pubblica, esclusione o distruzione, e restaurazione di un ordine temporaneo. Sembra dunque che la differenza sia una questione strumentale, più che di ordine logico.

Questo solleva un interrogativo fondamentale per la teoria del diritto: la sanzione è un mero accessorio del diritto, o ne è costitutiva? La tradizione del positivismo giuridico, special-

mente nel modello kelseniano, insiste sul carattere essenziale della diade norma/sanzione (Kelsen 2021³: 46). Al contrario, altre teorie – da Hart a Dworkin, fino alla teoria dei sistemi – suggeriscono che il diritto possa funzionare come dispositivo comunicativo, dotato di normatività interna e di accoppiamenti esterni, indipendentemente dalla coercibilità. Eppure, la realtà pratica dell'era digitale complica questa dicotomia.

La funzione simbolica del diritto – quale quadro per la ragione pubblica, la risoluzione dei conflitti, l'integrazione normativa – dipende non solo dalla sua struttura formale, ma dalla sua credibilità come sistema capace di agire. Dove il diritto è percepito come inefficace, o dove la sanzione opera in modo arbitrario, l'ordine giuridico rischia di crollare, precipitando nella irrilevanza tecnocratica o nella violenza generalizzata. L'autonomia tra diritto e sanzione non può essere trattata in termini puramente teorici. Il loro rapporto è storicamente e istituzionalmente contingente. Ciò che si può affermare è che un ordine giuridico incapace di calibrare tale relazione rischia di tradire la propria duplice vocazione: limitare la vendetta ed incarnare la giustizia.

L'ambiente digitale, lungi dall'essere neutrale, accelera questa mutazione: frammenta l'autorità, moltiplica la visibilità, mina la mediazione procedurale. Se tale processo rappresenta una crisi o una transizione dipende dalla capacità delle istituzioni giuridiche di adattarsi senza abbandonare la propria integrità simbolica e normativa. La logica della vendetta non riaffiora soltanto nella spontaneità incontrollata delle folle digitali; percorre, come una corrente sotterranea, anche la storia ufficiale delle istituzioni giuridiche. In diversi momenti cruciali, il diritto si è trasformato da spazio di mediazione imparziale a strumento di punizione dei vinti da parte dei vincitori. Anzi, ché sospendere il ciclo della violenza, la giustizia si è prestata a continuarla sotto forme regolate e solenni.

Si consideri il caso più emblematico, quelli dei Tribunali di Norimberga. Pur animati dall'intento di giudicare crimini innegabili, essi hanno mostrato i tratti di una giustizia selettiva: non tutte le atrocità della guerra furono perseguite, e la costruzione dei crimini imputabili apparve, in parte, funzionale alla consacrazione dell'egemonia dei vincitori. Non meno rivelatrici sono le purghe staliniane, la stagione del Terrore durante la Rivoluzione francese, la Rivoluzione Culturale cinese: episodi nei quali il sistema giudiziario si piegò al compito di epurare, umiliare,

annientare l'avversario politico o ideologico. In tutti questi casi, la giustizia ha assunto la funzione di una vendetta legalizzata: ha conservato le forme della procedura, ma ha tradito la sua vocazione originaria, riducendosi a teatro della punizione.

La storia insegna che, quando il diritto cede alla tentazione di operare come prolungamento della vittoria, la vendetta si traveste da giustizia, e la violenza si perpetua sotto la maschera della legittimità. Nel suo studio sull'Inquisizione spagnola, Henry Kamen fa emergere una contraddizione profonda al centro della storia degli ebrei iberici. Mentre nel resto d'Europa erano spesso marginalizzati, in Spagna gli ebrei furono per secoli una componente strutturale della società, integrata nei suoi gangli più vitali – finanza, medicina, cultura, amministrazione pubblica (Kamen 1973: 23 ss.). Il rabbino Mosé Arragel, nel Quattrocento, poteva affermare con orgoglio che gli ebrei di Castiglia erano i più illustri della diaspora: colti, ricchi, virtuosi. Questa stessa integrazione fu tuttavia anche la fonte della loro persecuzione. Quando mutarono gli equilibri religiosi e politici, la loro presenza divenne intollerabile per chi vedeva nell'alterità una minaccia all'identità nazionale e cristiana. Secondo Kamen, il problema ebraico in Spagna non è comprensibile se isolato dalla più ampia questione della coesistenza religiosa nella penisola: cristiani, musulmani ed ebrei avevano condiviso per secoli spazi e commerci, in un equilibrio fragile ma reale. Per lungo tempo, gli ebrei prosperarono anche sotto il dominio islamico, come nel Califfato di Córdoba, e poi nei regni cristiani, in un contesto di relativa tolleranza. Con il consolidarsi del potere monarchico e della Chiesa, e con l'ascesa della borghesia cristiana, cominciarono però a crescere le tensioni, alimentate da rivalità economiche, crisi politiche e fanatismo religioso. Le persecuzioni non furono motivate solo dalla fede: lo stesso cronista del pogrom del 1391 notava che tutto questo avvenne più per la sete di rapina che per la forza della devozione. L'antisemitismo, dunque, era strumentale: utile a legittimare violenze e appropriazioni. Il massacro del 1391 e le conversioni forzate che seguirono crearono una nuova figura sociale: il converso, il cristiano nuovo, visto con sospetto come potenziale traditore della fede. I *marranos*, accusati di giudaizzare in segreto, divennero il capro espiatorio perfetto per un sistema che cercava unità nella repressione. È in questo contesto che nasce e si sviluppa l'Inquisizione spagnola: non come strumento di fede, ma di controllo, un tribunale incaricato di individuare ed eliminare le minacce

interne, spesso immaginarie, ma politicamente funzionali.

Il caso Arroti, ricostruito da Ferran Garcia-Oliver, anticipa perfettamente tale logica e costituisce un esempio storico emblematico di questa crisi della giustizia simbolica in cui la macchina giudiziaria si muove non per accertare la verità, ma per rispondere a un bisogno collettivo di vendetta e purificazione. Il processo e l'esecuzione del sarto ebreo Salomó Arroti a Valencia nel 1386 sono un esempio emblematico di come la giustizia possa essere trasformata in uno strumento di vendetta (Garcia-Oliver 2013). Più che la ricerca della verità o l'applicazione equa della legge, ciò che guida l'intero procedimento è il desiderio di espiare una colpa con un castigo spettacolare, diretto non solo a un individuo, ma a un'intera comunità stigmatizzata. Alla base c'è la morte di un bambino cristiano, Periconet, colpito alla testa da una pietra lanciata presumibilmente da una finestra. L'episodio avviene nei giorni santi della Pasqua, in un clima di tensione antiebraica storicamente documentato. In un contesto simile, l'indignazione popolare e il bisogno di un colpevole conducono rapidamente all'arresto di due sarti ebrei, Arroti e Tudelli, senza prove solide. Salomó viene isolato, torturato, costretto a confessare sotto dolore fisico estremo, per poi essere brutalmente giustiziato in pubblico. Ciò che colpisce non è solo la violenza della pena, ma il modo in cui tutto il meccanismo giudiziario si piega a una logica vendicativa. La confessione non ha alcun valore probatorio, servendo a giustificare l'esecuzione già decisa.

35

La spettacolarizzazione della morte – amputazione della mano, impiccagione per i piedi, lapidazione collettiva – non ha nulla a che vedere con la giustizia, ma con la politica. È l'affermazione spettacolare del potere cristiano su un corpo colpevole di essere “altro”.

Anche i costi del processo, presentati alla vedova e alla comunità ebraica, rivelano la dimensione di predazione legalizzata che spesso accompagna la vendetta travestita da giustizia. Non basta uccidere il presunto colpevole: occorre anche distruggere la sua memoria, la sua famiglia, le sue risorse, colpendo nel profondo l'intero gruppo a cui appartiene. Questo caso ricorda che la giustizia, quando non è fondata sull'equità e la ragione, può facilmente diventare il volto istituzionale della vendetta. Nei momenti di crisi e paura, quando l'opinione pubblica invoca punizioni esemplari, il confine tra giustizia e barbarie si assottiglia pericolosamente. Asservito all'odio, il diritto non è più giustizia.

La dinamica della violenza mimetica, descritta da René Girard come fondamento nascosto delle società arcaiche, non è stata superata dal progresso delle istituzioni né dalla razionalizzazione culturale. Essa persiste, mutata nella forma, all'interno dei moderni sistemi di comunicazione digitale. Se nelle società tradizionali la violenza mimetica è stata delimitata e canalizzata attraverso rituali e narrazioni collettive, oggi essa si espande senza limiti e senza mediazioni. Il desiderio mimetico non si manifesta più soltanto nella dimensione del consumo o dell'identità, ma si estende all'accusa, al risentimento, alla punizione. In questo spazio reticolare, la violenza è permanente, non esplode in atti isolati. Violenza senza fondamento, è ricorsiva come eco senza origine. Il conflitto non si consuma in atto tragico, indugiando in un'ostilità infinita, alimentata dall'immediatezza e dalla simultaneità dei gesti digitali.

36 Da questa trasformazione emerge la nuova natura della vendetta digitale. Nella logica ancestrale del sacrificio, che reggeva le società arcaiche, si metteva in atto una deviazione della violenza, un'apertura a un dono e l'inaugurazione di un ciclo positivo di reciprocità. Nel contesto digitale, invece, tale processo non avviene più. Non si offre una vittima per ricostruire un patto comunitario, ma si ripete incessantemente una reciprocità negativa fatta di accusa, punizione e distruzione simbolica dell'altro. Le costanti fratture e le nuove catene mimetiche non consentono alcuna speranza comunitaria. La vendetta digitale rimane intrappolata in un ciclo sterile, incapace di trasformare la violenza in relazione o in dono. Questo mancato passaggio dal sacrificio al dono è al centro della crisi attuale: una crisi in cui la violenza, privata della sua sublimazione rituale, si ripete senza regole, perché non c'è gioco che le imponga, squassando i legami sociali, dissolvendo la comunità e svuotando il diritto della sua efficacia simbolica.

In tale contesto, il bisogno del capro espiatorio riaffiora con forza originaria. Tuttavia, non si tratta più di un meccanismo volto a ricomporre la frattura sociale, ma di una facile risposta all'ansia collettiva di appartenenza. La rete amplifica la trasmissione dei desideri e delle rivalità, facendo di ogni individuo al contempo lo spettatore e l'attore di una drammatizzazione collettiva del risentimento. I capri espiatori non sono più se-

lezionati da procedure rituali, ma emergono spontaneamente, generati da una logica virale di replicazione. Il bersaglio viene scelto non per la sua colpevolezza, ma per la sua visibilità. È sacrificato non per ristabilire un ordine sacro, ma per soddisfare l'urgenza di un appagamento mimetico, per placare la percezione di disordine. I "tribunali" mediatici che si formano sulle piattaforme non amministrano alcuna giustizia. Offrono, in forma desacralizzata e oscena, la distorta metafora del sacrificio, trasformando la punizione in effimero automatismo, in annientamento simbolico del colpevole designato, seguito dall'oblio e dalla ricerca di nuove vittime.

La parodia della giustizia si riduce a spettacolo: una modalità iterata di purificazione mediante distruzione, inautentica e incapace di riconciliazione. Il diritto simbolico è minacciato dall'automatismo della vendetta mimetica, che elude il tempo della procedura, dissolve la deliberazione e sottrae al giudizio ponderato il potere di distinguere tra vittima e carnefice. La logica del sacrificio, lungi dall'essere superata, si è resa più rapida, impersonale e instabile. Il capro espiatorio non salva più la comunità, trasformandosi in sintomo dell'incapacità di un gruppo di elaborare simbolicamente il conflitto, condannato a ripetere senza catarsi il ciclo della violenza.

37

La vendetta tradizionale presupponeva una relazione tragica tra offeso e offensore, un legame che conservava nel dolore il senso di reciprocità. La vendetta digitale si svolge in uno spazio di assenza: l'altro è anonimo e ridotto a funzione narrativa. Essa nasce non più dall'esperienza concreta di un'offesa, ma dall'adesione emotiva a un conflitto percepito e amplificato dalla viralità della rete. L'impulso vendicativo si emancipa da ogni vincolo comunitario, diventando cieco, reiterativo ed emotivamente contagioso. La punizione digitale non risponde a un danno reale, ma si configura come gesto di appartenenza, segnale di lealtà al gruppo.

Questa nuova forma di vendetta si caratterizza per la dissociazione dall'evento originario. Come ogni rito privo di trascendenza, fallisce nel creare memoria condivisa, lasciando dietro di sé soltanto rovine morali e nuove catene di capri espiatori. In tale scenario, il diritto viene scavalcato dall'appropriazione mimetica delle sue forme: accuse, processi e verdeti simulati senza contraddittorio, prova o misura. Il rischio è che il diritto venga percepito non più come garanzia di giustizia, ma come ostacolo all'immediatezza della punizione.

Quando questo accade, la logica della vendetta – non la vendetta stessa, ma il suo degradato simulacro – diviene egemonica: ogni opposizione al giudizio sommario è vista come complicità, ogni richiamo alla procedura come tradimento, ogni sospensione del giudizio come collusione. In tale teatro, la comunità non si rigenera nel diritto, ma si compatta nella distruzione incessante dei suoi membri. Pertanto, non si tratta di un ritorno al passato. Non deve ingannare la persistenza di una struttura mimetica che, privata delle sue mediazioni tradizionali, agisce con velocità impersonale e devastante. In assenza di simbolismi in grado di contenere il conflitto, la vendetta viene privata di misura e memoria. Al centro della modernità digitale si riattiva la logica arcaica del sacrificio, ma in forma monca: una violenza che non redime, un climax che non rigenera e non lascia traccia.

La crisi contemporanea della giustizia segna il cedimento della possibilità stessa di distinguere tra vendetta e giustizia, tra furia e diritto. Prima ancora che istituzionale, tale crisi è simbolica.

Bibliografia

- Alfieri, Luigi (2008). “La simbolica dei diritti umani”. In: F. Sciacca (a cura di), *Struttura e senso dei diritti. L'Europa tra identità e giustizia politica*. Milano: Bruno Mondadori, 110-129.
- Aristotele. *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza. 2001².
- Barkun, Michael (1968). *Law without Sanctions. Order in primitive societies and the World Community*. New Haven and London: Yale University Press.
- Benjamin, Walter (2020). *Per una critica della violenza* [1921]. Trieste: Asterios.
- Canetti, Elias (1980). *Massa e potere* [1960]. Milano: Adelphi.
- Durkheim, Émile (1963). *Le forme elementari della vita religiosa* [1912]. Milano: Comunità.
- Eschilo. *Oresteia*. Milano: Rizzoli. 1995.
- Flanagan, Owen (2021). *How to do Things with Emotions. The Morality of Anger and Shame across Cultures*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Garcia-Oliver, Ferran (2013). “Quan la justícia és venjança, contra un jueu”. *Anuario de estudios medievales*, 43(2): 577-608.

- Geniale, Margherita (2017). "Dal mito al dramma. Vittima e vendetta alle origini della modernità". *Cosmopolis. Rivista di Filosofia e Teoria politica*, 14(1-2): <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIV122017&id=10>.
- Girard, René (1980). *La violenza e il sacro* [1972]. Milano: Adelphi.
- Kelsen, Hans (2021³). *La dottrina pura del diritto* [1960]. Torino: Einaudi.
- Isidoro di Siviglia (2021), *Etimologie o Origini* [636], 2 voll. Torino: Utet.
- Kamen, Henry (19739). *L'inquisizione spagnola* [1966]. Milano: Feltrinelli.
- Mauss, Marcel (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* [1950]. Torino: Einaudi.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *Umano, troppo umano* [1878], 2 voll. Milano: Adelphi.
- Olivecrona, Karl (1967). *Il diritto come fatto* [1939]. Milano: Giuffrè.
- Nussbaum, Martha C. (2016). *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. London-New York: Oxford University Press.
- Rawls, John (2021⁶). *Una teoria della giustizia* [1971]. Milano: Feltrinelli. 39
- Ross, Alf (2001³). *Diritto e giustizia* [1959]. Torino: Einaudi.
- Sciacca, Fabrizio (2018). *Il potere della vendetta. Quattro lezioni*. Milano: AlboVersorio.
- (2023). "Etica del singolo ed esorcismi sociali. Su vendetta e sanzione". In: B. Meloni e P. Vodret (a cura di), *Variate risultanze. Echi del politico nel contemporaneo europeo*, Roma: In-Schibboleth. 11-21.
- (2024). *Norme, diritti e poteri*. Milano-Udine: Mimesis.
- Stendhal [Henri Beyle] (1961). *Filosofia nova* [1802-1805]. Torino: Paolo Boringhieri.
- Tavris, Carol (1989). *The Misunderstood Emotion*. New York: Touchstone.
- Westermarck, Edward (1906-1908). *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 voll. London: Macmillan.