

Giorgio Lorenzo Beltramo¹

Nomopoiesi. Una proposta concettuale

ABSTRACT

In the nineties of the last century, Italian anthropologist Francesco Remotti created a useful and active popular frame, that sums up an image of making humanity: anthropopoiesis. In brief, this theory states that every society pictures a human in his image and likeness, whether consciously or not, whether the poetical process is explicit or implicit.

Starting in France from jurist Pierre Legendre, the dogmatic anthropology (i.e. focused on the fiduciary power of images) will lead to the legal aesthetics theory of the fictional foundation of law. The law, and the society moulded on it, is based on a foundation people give credence to. However, as it is impossible to prove the truth of it, there comes the fiction - the founding place is dogmatic, mythical and always "elsewhere".

Nomopoiesis aims to be a bridge-frame for these two theories, a linkage that is as yet untested. I intend to demonstrate that the foundation is the same one and push together the theoretical contributions of the two disciplines.

KEYWORDS

Power, fiction, foundation, image, institution.

1. L'antropopoiesi

I. Etimo ed eco

Il termine 'antropopòiesi' è costruito sulle due parole greche *anthropos*, 'essere umano', e *poiesis*, 'costruzione', ma anche 'composizione poetica'. Quest'ultima deriva dal verbo *poieiv*, che significa 'fare', 'fabbricare', ma anche 'comporre' o 'raffigurare' in poesia.

Per la teoria è illuminante l'accostamento del verbo greco *poieiv* con quello latino *fingere*: dal tronco di 'formare', 'modellare', il suo significato si dirama ora in 'adornare', ora in 'educare', ora in 'inventare', ora in 'simulare' e dunque 'fingere'. Il participio perfetto è *fictus*, 'finto', 'inventato'; mentre il nome derivato *fictio* significa 'formazione', 'creazione', ma anche 'supposizione', e infine 'finzione', da cui anche 'finzione legale' (la *fictio iuris*).

¹ Dottore in Giurisprudenza e in Lettere. beltramogl@gmail.com

In nuce, allora, la parola ‘antropopoiesi’ racchiude in sé gli elementi essenziali della teoria: l’uomo con la sua ‘umanità’, e la *poiesis* ossia la *fictio* di essa, in un senso ancora tutto da chiarire².

II. Prodromi teorici

Tre sono i principali anticipatori della teoria antropopoietica.

Primo, l’idea costruttivistica del *fare*, che pensa il soggetto come artefice, cioè colui che crea, che costruisce: in ogni aspetto della sua vita – da quello fisico a quello psichico a quello gnoseologico a quello morale – il *focus* è il soggetto e la sua comunità, come autori e coautori³.

Secondo, l’*incompletezza biologica*: l’uomo nasce nudo – per dirla con Kroeber – e tutti i suoi discendenti “nascono nudi e fisicamente inermi tanto quanto lui e il suo centesimo ascendente”⁴. Problema inizialmente ritenuto ‘naturale’ e risolto proprio dalla cultura (Geertz è stato uno dei principali sostenitori del completamento culturale⁵), la sua eziologia è oggi invertita: è la cultura la causa. Nel processo evolutivo che ha separato i primi esemplari della specie *homo* dagli altri ominidi, l’effetto di ritorno continuo tra la scelta (culturale) e la possibilità (fisica) ha plasmato l’essere umano di oggi: un essere biologicamente predisposto alla cultura e bisognoso di essa⁶.

Terzo, dunque, l’*incompletamento culturale*. Questo è il termine che sceglie Remotti per qualificare l’effetto dell’umana attività: un’arte del rattoppo, del *bricolage* – immagine cara a Lévi-Strauss⁷ –, per un’opera sempre incompleta.

Fare costruttivistico, incompletezza biologica e incompletamento culturale sono le corde che si incrociano nel nuovo nodo teorico, quando le esperienze etnografiche di alcuni studiosi – tra cui quella di Remotti presso i Banande del Nord Kivu (attuale Repubblica Democratica del Congo) – cominciano a riportare numerose testimonianze “riguardanti l’idea indigena del fare umanità”. Precisa l’antropologo: “Questo elemento ha un particolare valore fondativo dell’intera prospettiva, in quanto spiegherebbe la sua imprescindibilità e la sua universalità”⁸.

² Visto il carattere necessariamente riassuntivo dell’articolo, si potrà qui fornire solo un’idea semplificata e incompleta dell’antropopoiesi remottiana; ciò valga altresì per l’antropologia dogmatica e per il fondamento finzionale del diritto.

Francesco Remotti è tra le voci più importanti dell’antropologia culturale contemporanea. Il suo contributo al dibattito teorico è impossibile da riassumere in questa sede; ma proprio il metodo euristico dello studioso, che procede per emblemi concettuali forti e risonanti, ci permette almeno di citare i più importati. Contro l’“ossessione identitaria” del mondo (1996, 2010) egli oppone la somiglianza del “condividuo”, come unica via per la “convivenza” (2019); nel pensiero assoluto e nella condanna del “contro natura” (2008), egli scorge una perdita di “complessità” culturale, un “impoverimento” ed un “ottundimento” (2011); contro il paradigma della contemporaneità interno alla sua scienza, rivendica un’“antropologia inattuale” che non tralasci di indagare le “sopravvivenze” del passato (2014); sua è l’immagine della “rete di connessioni” tra culture, quale scopo dell’antropologia culturale (2000, 2009).

Per una più ampia inquadratura del pensiero remottiano e per una critica dell’antropologia culturale – metodo, oggetto, scopo e paradigma scientifici – nonché del suo possibile contributo alla filosofia del diritto, rimando al mio lavoro di tesi: Beltramo 2019.

³ Remotti 2013. Remotti 2002.

⁴ Kroeber 1974: 46. Cfr. Remotti 2011: 10.

⁵ Geertz 1987. Cfr. Remotti 2013: 9-10.

⁶ Remotti 2011: 116-117. Vedi *infra* (1.III).

⁷ Lévi-Strauss 1964: cap. I. Cfr. Borutti S. 1999: 156.

⁸ Remotti 2002: 3.

III. Dato pratico

Il punto di partenza è la novità, ogni volta, dell'uomo che nasce. Kroeber – lo abbiamo visto – ne afferma la nudità fisica; ma la metafora classica della cultura come *habitus* (da cui 'abitudine'), nonché la portata semantica del verbo latino *colĕre* che ammette anche 'abbellire', 'adornare' (e *cultus* è l'uomo elegante e raffinato), ci dovrebbero suggerire che quella nudità è altresì culturale⁹.

Prodotto sociale per eccellenza, la cultura è l'informazione comunicata di un apprendimento altrui (oltre alla memoria del proprio). Il vantaggio rispetto all'ereditarietà informativa sta nella velocità, che potenzia l'aspetto adattivo e creativo; al contrario, lo svantaggio di una comunicazione sta nella sua esternalità, in parte risolto e in parte aumentato nella specie umana dalla scrittura. Due caratteristiche della nostra specie valgono da esempio: la *neotenia*, per cui un bambino non può non essere acculturato, pena il mancato sviluppo cerebrale¹⁰; la *pubertà linguistica*, per la quale egli non può non essere istruito, pena l'incapacità di leggere la cultura¹¹.

Autore e portatore del proprio mondo conoscitivo, l'animale sociale compie allora un azzardo tanto rischioso quanto necessario. Non c'è – se non nella cultura stessa – una guida alla cultura; e la scelta, ogni scelta, è un'esclusione di possibilità alternative. L'*etero-riferimento culturale* è la scommessa evolutiva dell'animale parlante: una scommessa doppia, se è vero che non solo l'uomo si è reso dipendente dalla cultura, ma per averla dipende dagli altri; e tutto ciò che vince è poter partecipare della società e della cultura a sua volta.

La consapevolezza della strettoia vitale genera il timore di sbagliare, e sbagliare una scelta tanto importante come vivere è forse il timore più grande. La cultura – lo si capisce presto – non copre mai tutto lo scoperto: la cultura non completa.

La società tutta è così costantemente impegnata nella lotta contro la sua paura più grande, la paura del vuoto di senso; in questo, essa è sostenuta dalla sua più grande speranza, la pienezza di senso di vivere. Come si figuri questo senso, quale sia il fondamento che lo origina, è questione che spetta ad ogni società affrontare e (continuare a) risolvere.

IV. Fede

L'idea che ciascuna società ha dell'uomo è strettamente legata all'idea che ha del mondo: si dirà allora che ogni società ha una sua *antropologia* e una sua *cosmologia*, e che sulla base di queste prende le sue decisioni. Un aspetto appare subito di vitale importanza: occorre crederci.

⁹ Remotti 2011 3-4.

¹⁰ Conosciuta anche come giovanilizzazione, altricialità o fetalizzazione della forma, la neotenia è il mantenimento nell'adulto di tratti tipici dello stato infantile, con particolare riferimento alla neuroplasticità. Il cervello dell'*Homo sapiens*, in misura oltremodo maggiore rispetto a quanto accade per qualsiasi altra specie, ritarda il suo sviluppo fino a molti anni dopo la nascita (si parla di quasi due decenni di formazione massiva). Questa lentezza nell'ominazione (lo sviluppo dell'organismo umano) rende il nostro cervello molto più esposto all'impronta di fattori ambientali e sociali di quanto non avvenga per gli altri animali. Un vantaggio evolutivo enorme, ma anche un enorme rischio. Vedi Lutri, Acerbi, Tonutti 2009: 25. Rizzolatti, Gnoli 2016: 68. Morin 2016: 29.

¹¹ Sul punto si veda Berruto: "Se entro l'età di 11-12 anni un essere umano non è stato esposto a stimoli linguistici provenienti dall'ambiente culturale in cui vive, lo sviluppo della lingua è praticamente bloccato", Berruto 2006: 20.

È questo il problema del “*valore fiduciario*” che concerne qualsiasi informazione – come afferma Paolo Heritier¹² – e che implica un’attenzione particolare non solo alla logica dell’informazione stessa, alla sua *ratio*, bensì anche alla retorica informativa, alla sua *fictio*.

Non è un caso, allora, che ogni società supporti la fiducia nelle sue informazioni fondamentali istituendone la verità, cioè garantendo con strumenti ‘ufficiali’ quelle idee dell’uomo e del mondo che devono apparire evidenti, ovvie, addirittura ‘naturali’.

L’antropologia e la cosmologia sono dunque un sistema di teorie e valori credute vere dalla società che le ha create: in altre parole, esse sono un *mito*. Come ogni credenza, avranno bisogno di organizzare ruoli (rispetto all’autorità, e prima fra tutti l’autorità stessa), discipline (lecito e illecito), pratiche (liturgie e rituali), immagini (simboli, feticci)¹³.

Federico Ferrari ricorda che il *sacro* è “proprio ciò che è messo da parte, ciò che è separato, distinto”¹⁴. Ora, la creazione di un’immagine (anche di un’immagine mentale, qual è un’idea) è sempre una separazione della cosa raffigurata dal flusso corruttibile del reale; le icone e gli idoli testimoniano del potere mitizzante dell’immagine (e dell’immaginazione).

A fortiori, non c’è immagine più sacra – dice Ferrari – di quella che viene *detta* sacra: la parola è qui *figura* rafforzativa del processo di separazione finzionale. Tale rafforzamento, però, funziona in modo contro-intuitivo, occultando la *mano* dell’uomo e distogliendo il soggetto dal suo ruolo, dalla consapevolezza artistica¹⁵; in termini ferrariani, dalla coscienza del proprio sguardo. ‘Sacro’ è una parola performativa solo se non lo si sa.

Il *rito*, allora, è propriamente quello strumento che “mette in scena” il sacro, garantendo un effetto sociale di senso. “I miti – ci dice Marc Augé – sviluppano le cosmologie e i riti le mettono in pratica: le vite individuali si ordinano essenzialmente sul modello così delineato. Quanto più è forte l’adesione a questo modello, tanta meno libertà è presente, mentre è presente tanto più senso”¹⁶.

V. Surplus

Nel volume *Cultura*, Remotti ritorna spesso sul concetto di surplus o “in più” culturale: esso è descritto come un dispendio di energie ulteriore, da parte di una società, rispetto a quello profuso nella risposta ai bisogni primari, quelli biologici.

Ogni cultura ha bisogno di stabilità per sopravvivere e deve dunque far fronte al continuo mutamento del reale per guadagnare un minimo di replicabilità nel tempo. Nello specifico, la cultura ha bisogno di essere *adatta*, ossia adeguata ai problemi che deve risolvere; *riconoscibile*, ossia comprensibile e distinguibile dalle altre possibilità; infine *riproducibile*, cioè non esaurire l’utilità dello sforzo inventivo nel breve tempo¹⁷.

¹² Heritier 2012b: 41.

¹³ Cfr. Fabietti 2014.

¹⁴ Ferrari 2013: 18.

¹⁵ Sull’occultamento della mano artefice, specialmente in icone sacre dette *acheropite*, “ossia non fatte da mano umana”, vedi Latour 2009: 287 e ss.

¹⁶ Augé 2017: 11. Si noti che Legendre descrive la formazione della società in uno “spazio normativo” con gli stessi termini: il *mito* (figurazioni simboliche o “*figuralia*”) si realizza come legame nelle *comunità* (effetti o “*practica*”) attraverso lo strumento mediatore del *rito* (istituzione) nel quale si manifesta e agisce il *potere* (2005: 200). È quest’ultimo, infatti, l’interprete di quelle figure mitiche che “danno forma e plasmano”, e assume così il ruolo del demiurgo, ossia etimologicamente dell’artigiano del popolo. Sui *figuralia* come “nomogrammi” vedi *infra* (3.II.).

¹⁷ Remotti 2011: 69.

Questa esigenza può essere affrontata in molti modi, ma – dice l’antropologo – è inevitabile il ricorso alla *finzione*. Occorre cioè occultare l’aspetto forse più fragile di ogni scelta culturale, la consapevolezza delle possibilità alternative, e con esso la domanda critica sulla validità, l’opportunità, finanche il senso di quella che appare presto essere solo un’opzione fra le altre¹⁸.

L’*occultamento* è uno dei poteri della *fictio*, e può manifestarsi – per citare gli esempi più tipici – in una *naturalizzazione* della scelta, in una *reificazione* del suo prodotto, in una *incorporazione* dei suoi effetti, in una *personificazione* del suo processo, in una *sacralizzazione* della sua origine, in un’*ostentazione* del suo segreto o della sua evidenza, in una *banalizzazione* o *rimozione* dell’umano intervento, in una *proibizione* conoscitiva (tabù), in un’*emarginazione* informativa, e infine – ovviamente – in *ignoranza*.

Quest’ultima è forse l’unica a non essere in più, ma semmai in meno; tuttavia è evidente come l’occultamento, qualsiasi sia l’effetto scenico creato con quel surplus di energia, miri a nascondere un’informazione destabilizzante. La finzione, cioè, risponde ad un profondo e quasi inconfessabile *disagio* dell’uomo¹⁹.

Benché dunque essa non sia evitabile, possono essere diversi gli approcci psicologici e comportamentali. Nell’impostazione di Remotti, anche lo sguardo autocritico sulla propria cultura è cultura: per essere precisi, è “metacultura”, un aspetto che anzi aumenta la densità e la complessità del pensiero sociale. Al contrario, la difficoltà o il rifiuto di uno sguardo su di sé è visto da Remotti come sintomo di esiguità culturale e di impoverimento: per essere precisi, esso è foriero di “ottundimento”²⁰.

VI. Potere

La teoria antropopoietica riconosce l’assenza di un *modello* umano dato. Impegnato nella costruzione di sé, spinto a scegliere che cosa fare, che cosa dire, che cosa imporre e vietare, l’uomo non ha altro modello se non quello altrui, di altri uomini come lui.

Attraverso la finzione del fondamento (il surplus che la cultura mette in campo) è possibile invocare la natura, la divinità, la normalità, la tradizione, la storia; non ha importanza, da una prospettiva antropopoietica questo attiene all’occultamento di una scelta, e questa scelta è sempre e solo umana²¹. Da ciò segue che quel dire, quel ‘si dice’ in tema di fondamento ha valore performativo: è una tecnica scenica, anzi poetica; è una creazione artistica.

Ugo Fabietti ha dedicato due studi al ruolo della *memoria* e dell’*oblio* nella costruzione culturale di una società: operazioni di selezione, di esclusione, di enfasi e finanche di trasformazione del passato sono alla base delle comunità. Non solo: la storia può addirittura cambiare in relazione ai bisogni contingenti, con l’effetto ineffabile delle nazioni fondate sull’errore²².

L’assenza del modello libera un posto, questo sì molto reale: il posto di colui che ha il *potere* di fingere. Su questo delicatissimo tassello si gioca buona parte della tenuta del sistema. Il luogo del potere è ovviamente luogo di *responsabilità*; e al problema invero enorme della sua bontà e qualità, le società rispondono con gli accorgimenti più disparati. Scomporre il potere in autorità diverse in

¹⁸ *Ivi*: 72.

¹⁹ *Ivi*: 103.

²⁰ *Ivi*: 163-164, 243.

²¹ Remotti 2013: 52-53.

²² Fabietti 2018. Fabietti, Matera 2018.

modo che si controllino e bilancino a vicenda, fissare per iscritto alcuni principi fondamentali e inviolabili, rifarsi ad una primigenia investitura popolare la cui insondabilità si perde di là dal tempo sistematico è la nostra scelta.

Esiste una “semplicissima verità”, dice Remotti: fare la propria umanità è compito irrinunciabile per ogni uomo e per ogni società²³. A mio parere, però, la verità è semplice se ‘guardata da lontano’, secondo i dettami dell’antropologia; ma dal ‘punto di vista dei nativi’ è una verità occultata e può risultare molto difficile²⁴. A partire forse proprio dal fatto che tale scelta è *irrinunciabile* pur essendo *alienabile*: intendo che, in campo antropopoietico, scegliere di non scegliere non elimina quel compito, ma lo affida sempre a qualcun altro; significa cioè disporre del posto del potere con un atto di audace liberalità.

La scelta spaventa; l’ostacolo appare insormontabile, il compito è troppo arduo. È per esprimere questa sensazione di dubbio sulle proprie capacità, se non di timore di fronte alla responsabilità antropopoietica, che Remotti parla di “drammi dell’antropopoiesi”²⁵. È il dramma vero e falso di ogni società e di ogni uomo.

VII. *Fictio*

L’antropopoiesi è una teoria della *finzione*, nata nel paradigma relativista dell’antropologia²⁶.

Essa parte da un dato banale: l’efficacia della scelta. Là dove il comportamento non è necessitato dall’unicità della risposta innata, bensì è scelto tra una molteplicità di risposte possibili, quella scelta è certo interpretabile come cultura²⁷. Ogni scelta culturale, ad efficacia variabile a seconda della sua portata, ci plasma.

Da un primo punto di vista, dunque, la finzione teorizzata è propriamente il modellamento culturale dell’uomo, a partire forse dal suo cervello (si pensi alla plasticità cerebrale)²⁸. *Fingere*, qui, significa ‘dare forma’ alla materia.

A questo dato di fatto, l’antropopoiesi applica il proprio paradigma e vede la scelta come relativa. Non c’è una verità data, non un modello sovraumano etico o estetico. Il dramma nasce allora dall’esigenza umana di stabilità, a cui le società rispondono con un surplus culturale che occulta quella relatività sotto un’idea fondamentale, e ottiene la fede.

Da un secondo punto di vista, dunque, la finzione dell’antropopoiesi è il fondamento culturale dell’uomo: l’atto è sacrale, cioè propriamente una separazione da ‘qui’ e un riposizionamento in un posto ‘altrove’. *Fingere*, in questo caso, significa ‘dare forma’ alle idee.

²³ Remotti 2013: 212-217.

²⁴ È il “paradosso” dell’osservazione partecipante dell’antropologia, come lo chiama Fabietti: da un lato l’osservazione, che è distaccata (lo sguardo da lontano sostenuto da Lévi-Strauss), dall’altro la partecipazione, che è coinvolgente (e permette di accedere al punto di vista del nativo). Vedi Fabietti 1999: 26-27.

²⁵ Remotti 2013.

²⁶ Oltre all’insuperabile Fabietti e alla sua proposta di guardare al relativismo come ad un *metodo*, un’intenzione cosciente, uno sforzo concettuale: lo sforzo di sospendere il giudizio, per lasciarsi aperta – lottando ogni nostra abituale e morale resistenza – la possibilità di cambiare idea (1999: 25); vedi anche Remotti 2008: 27-36 e *passim*; Barba 2008; Biscaldi 2009.

²⁷ Remotti 2011: 61.

²⁸ Sulla plasticità cerebrale si veda Lakoff 2019: 4-6 e *passim*; Fabbro 2010: 34; Changeux 2018: 36-37 e *passim*; Rizzolatti, Gnoli 2016: 67-71 e *passim*.

Le idee così formate diventano il *modello* della materia. L'uomo prende cioè coscienza della plasticità che lo caratterizza e decide di orientarla, a partire dall'elemento più malleabile: il pensiero²⁹. Si creerà allora un'idea sociale di umanità confacente alla rete di idee etiche ed estetiche della società, e su quella (oltre che su altre incalcolabili possibili influenze) ogni singolo si formerà la propria. Infine, in base a quel modello, si giudicherà la conformità di ognuno, la sua adeguatezza: la *dignità* umana.

L'uomo ha un bisogno di fiducia inconfessabile, e mai per nessun motivo lo lascerà insoddisfatto. Quel posto nel suo intimo vuole essere occupato: e chiunque o qualunque cosa meriti quella fiducia, 'ne va' della sua vita. È questo il posto del *potere*, di chi si fa interprete del fondamento e garante dello *status quo*.

L'antropopoiesi è dunque la teoria della finzione che genera l'uomo: una finzione necessaria e reale, cioè irrinunciabile ed efficace.

2. L'antropologia dogmatica

La teoria del fondamento finzionale del diritto deriva dal lavoro teorico di Pierre Legendre, storico del diritto canonico e psicanalista francese, e dalla sua proposta di un'*antropologia dogmatica*, rielaborata in ambito italiano soprattutto da Paolo Heritier e Luisa Avitabile³⁰. Essa è un metodo d'indagine dell'*humanum*, valido per ogni società e ogni cultura, che poggia su un dato antropologico universale o, meglio, su una rete di universali umani: la parola, l'immagine, l'istituzione (del soggetto e della società), la finzione, il potere di verità, l'emblema, il riferimento fondatore, la struttura ternaria dell'identità (soggettiva e sociale)³¹.

I. Etimo ed eco

La parola greca *dogma* significa 'opinione', 'credenza' e può dunque estendersi a qualificare sia una filosofia sia una religione sia una decisione o un decreto. L'origine risale al verbo *dokein* che significa 'sembrare', 'essere considerato', facilmente inteso in senso positivo come 'sembrar bene', anche se ad incolmabile distanza rispetto all'essere, *einai*, a cui anzi può trovarsi contrapposto: un conto è apparire, insomma, un altro è essere.

Da questa origine del termine, si può dire che Legendre riprenda i contenuti essenziali (*l'apparenza* come distinta dalla realtà, ma la quasi innata fiducia nella *bontà* del sembrare), traendo dal significato negativo che il termine ha successivamente assunto (imposizione teorica indiscutibile) per così dire solo la sua forza, ma non il suo carattere 'doloso'.

Il dogma, per Legendre, è l'immagine creduta, e tale credenza si realizza in modo pre-logico, quasi naturale: per l'innata predisposizione umana ad attribuire fiducia a ciò che vede, ossia a credere nell'immagine. Per dirla con le parole di Legendre, "l'immagine è il dogma"³².

²⁹ Cfr. Favole A., Allovio S., "Plasticità e incompletezza tra etnografia e neuroscienze", in Remotti 2002: 167-205.

³⁰ Avitabile 2005.

³¹ Legendre 2005.

³² Legendre 2009a: 64.

II. (Fede) Specchio

Il dato è il carattere auto-affermativo dell'immagine, che si impone con la sua stessa "presenza" – come dice Fabrizio Desideri –: essa è "qualcosa che si offre pubblicamente allo sguardo", e la sua sfacciata evidenza mette in difficoltà chi voglia indagarne il senso³³. L'immagine c'è, si fa guardare e si fa credere, nel senso che noi vediamo (davvero) quello che l'immagine mostra (vero o falso che sia ciò che mostra). In un certo senso, noi le diamo credito.

Il *potere fiduciario* dell'immagine e il suo essere presente e rendere presente ciò che raffigura danno ad essa – dice Legendre – un *effetto normativo*. La "*dimensione dogmatica*, la dimensione delle *evidenze sostenute dalla finzione*" è specifica dell'immagine. Esempio è lo specchio, sul quale compare un' "immagine, che non ha bisogno di alcuna prova affinché il soggetto aderisca alla verità"³⁴. Auto-affermativa, dunque, cioè auto-fondativa: ecco il dogma.

Illuminante è la metafora dello specchio scelta da Legendre, il luogo terzo – luogo di riferimento per noi – per vedere la verità (noi) attraverso l'immagine (la nostra). Il problema disarmante – la presa di coscienza del proprio limite – nasce qui: non è forse, quell'immagine che sono io, l'immagine dello specchio? Non mi vedo io forse "*in virtù dello Specchio*"³⁵?

Lo specchio è allora l'oggetto – e, in generale, il posto – del potere dell'immagine, che è potere di *verità*: è lui che mi parla, è lui che garantisce, è lui il mio riferimento. Insomma, lo specchio mi assicura che quella che vedo è la mia immagine (prima garanzia) e che quell'immagine corrisponde al vero, cioè a come sono io (seconda garanzia). Il problema è che io non ho alternative se non credere e affidarmi, perché non potrei mai guardarmi, se non – appunto – tramite qualcosa o qualcuno che funga da specchio: ecco il mio *limite*.

Si rivela qui "*l'esigenza di legittimità*" propria dell'uomo: il bisogno di sapere se ciò che vede è vero o falso, ma infine – questo è il punto debitoro – il bisogno che ciò che vede sia vero³⁶. 'Chi sono io?', 'chi siamo noi?', pronunciate dal singolo e dalla società, sono domande troppo importanti per lasciare a lungo il dubbio sedere sul trono della verità. Il riferimento fondatore è allora una necessità, come lo specchio: perché lo specchio, precisamente,

è liberarsi dalle spiegazioni; è la *fede nelle immagini*, la fede nella propria identità e nella presenza umana del mondo – nella presenza di un mondo che in qualche misura ci riguarda³⁷.

Quando in questione c'è la nostra forma, siamo dipendenti da qualcosa o qualcuno che non siamo noi per vedere la nostra immagine. In termini legendriani, la nostra "identità" è intrinsecamente relazionale³⁸.

³³ Desideri 2018: 39-40.

³⁴ Legendre 2009a: 64.

³⁵ *Ivi*: 65.

³⁶ *Ivi*: 53.

³⁷ *Ivi*: 49.

³⁸ *Ivi*: 31. Sulla deriva individualistica propria della modernità, come rifiuto dell'origine relazionale dell'uomo, vedi *infra* (2.VI.).

III. (Surplus) Istituzione

La *parola* è per l'uomo un dato, perché anch'essa è indisponibile, nel senso che l'uomo è l'unico "animale parlante" e non può non esserlo: la parola gli è insegnata fin da bambino ed egli impara presto a maneggiare questo utensile sonoro o grafico, impara cioè a vivere nel mondo detto o scritto. Non potrebbe vivere diversamente.

La parola come si sa è un *segno*, ossia un legame tra un significante (il suono, l'immagine) e un significato (il concetto astratto). Legendre qualifica quel legame come dogmatico, per via del suo carattere convenzionale. Esso cioè appartiene alla "dimensione delle *evidenze sostenute dalla finzione*", creando un nesso molto simile a quello creato dallo specchio tra il soggetto e la sua immagine: è un dato da accettare, da credere vero, senza bisogno di qualche prova³⁹.

È possibile comprendere il ruolo dello specchio e il ruolo del segno come ruoli di distanza e vicinanza, cioè – nelle parole di Legendre – di "scarto" e di "legame": scarto che, tra significante e significato, si fa abissale (il loro legame è pura convenzione: la fisica non salva il verbo)⁴⁰.

Occorre allora una finzione che sappia guardare per noi nell'abisso. Questa finzione capace di spingersi oltre la materia, oltre la "constatazione banale della materialità del corpo e della presenza, anch'essa materializzata, delle parole", è l'*istituzione sociale*⁴¹.

Derivato di una lunga catena etimologica che da va da *stare* ('stare in piedi') a *sistère* ('porre' o 'porsi') a *statuère* ('fissare', 'erigere') a *instituère* ('fondare', 'costruire', e figuratamente 'stabilire'), l'istituzione è – potremmo dire – l'atto del fondare, quando il fondamento ne è ovviamente l'effetto. Legendre la descrive come il "montaggio" teatrale della società: ciò che serve a "*far tenere*" insieme la platea (il *laós*, il popolo come unità mistica)⁴². L'istituzione è il trucco – in termini remottiani, quel qualcosa "in più" – che produce la magia⁴³.

IV. Potere

Ma allora chi tiene lo specchio? Chi intercede col riferimento fondatore? E chi ci dice qual è? In somma, chi ha il *potere*?

Tra le due scene – quella dell'uomo vivente (o della società come insieme di uomini) e quella della sua immagine – si libera il posto dell'*interprete*, colui che conosce le virtù del supporto riflessivo, ossia del luogo sacro della verità, e ne svela i segreti. In un attimo, la verità del riferimento s'è fatta ermetica; *in suo nome*, l'interprete dice la verità⁴⁴.

In questa messa in scena, in questa teatralizzazione della verità concessa dal riferimento mitico fondatore (ma in sé quasi automatica nella normatività dogmatica dell'immagine), il soggetto teatrale e quello reale coincidono. L' "*incanto*", allora, deve tenere, il cielo di carta deve "*aver l'aria*

³⁹ *Ivi*, pag. 45 e ss. Legendre 2005: 50 e ss.

⁴⁰ Legendre 2009a: 42-46.

⁴¹ *Ivi*, pag. 43.

⁴² Legendre 2005: 46: "Tocchiamo qui il *potere di istituire la vita*, il fondo strutturale della disposizione civilizzatrice, tramite l'instaurazione di questa scena che regge l'edificio sociale, supporto delle finzioni che ci autorizza a pensare l'ordine normativo a partire da una teatralizzazione strutturante".

⁴³ Legendre 2009a: 54-55, 70 e ss.; Legendre 2005: 61 e ss.; Legendre 2009b: 26 e ss. Sul rapporto tra l'istituzione e il corpo mistico vedi Kantorowicz 2012.

⁴⁴ Legendre 2005: 57.

di reggersi” da sé; e perché ciò avvenga, il fondo del teatro – il fondamento – deve essere dimenticato come problema: è ovvio che tiene⁴⁵.

Quel posto – per usare le parole di Legendre – è all’uomo “indisponibile [...] è il posto assoluto”. Esso è rappresentato da figure emblematiche, quali le tende nel teatro, la bandiera o la corona in uno stato, il testo sacro in una religione: ecco l’*emblema*, la figura dell’oltre, dell’insondabile, dell’“abisso”; quando non è del “nulla”⁴⁶.

L’interprete ha il compito di parlare in nome dell’assoluto: il suo potere deriva dal rapporto esclusivo con esso. Si pensi qui ai chierici rispetto ai laici, agli scienziati rispetto ai profani (interessante metafora religiosa: profano è, propriamente, colui che sta fuori dal tempio, *pro fano*, dunque non iniziato alle sacre verità), ai giuristi rispetto ai cittadini, ai maestri rispetto agli allievi, agli adulti rispetto ai bambini.

V. (*Fictio*) Fondamento

L’“immagine di sé”, che fonda il singolo e la società in una relazione estetica con essa, si struttura – com’è proprio per un’immagine – in modo *ternario*: c’è il soggetto, c’è la figura e – nascosto, invisibile, “rimosso” dalla coscienza – il riferimento fondatore della sua verità. Questa è la finzione su cui si regge, oggi come ieri, il senso di vivere⁴⁷. Non è cambiato nulla nello schema di base, perché esso funziona qualunque sia il riferimento scelto per occupare quel posto mitico: perché quello è un *posto vuoto*, reso disponibile dall’esigenza umana di affidarsi.

Malleabile, sostituibile, “secolarizzabile” – nella terminologia di Heritier⁴⁸ –, il riferimento potrà allora cambiare (divinità, stato, scienza... in una *genealogia* che sarà allora specifica e da indagare per ogni cultura); ma il luogo terzo mitico rimane: perché – questo il paradosso – la sua finzione è all’uomo indisponibile.

Della società come testo significa allora della società come istituzione discorsiva, e l’antropologia dogmatica si propone di analizzarla dal punto di vista della struttura ternaria che la tiene insieme: dal punto di vista, cioè, della finzione estetica e dogmatica.

Da una prospettiva più propriamente psicoanalitica, l’antropologia di Legendre si può anche vedere come un’antropologia del “resto attivo” – come lo chiama nel volumetto *Lo sfregio* –, ossia di ciò che è rimosso ma che resta nell’inconscio sociale, ‘riserva di senso’ a cui ci si affida senza rendercene conto⁴⁹. La cecità di fronte a questo precipitato storico-culturale è precisamente ciò che l’antropologia dogmatica intende risolvere.

VI. Esempio: la modernità in Remotti e Legendre

⁴⁵ Per la finzione di “*aver l’aria di reggersi in piedi*” (il “*montaggio*” scenico della società) vedi Legendre 2005: 61-63. Sul “*punto di riferimento di civiltà*” che ha la funzione di “*far tenere in piedi*”, cfr. anche Legendre 2009b: 35.

⁴⁶ Legendre 2009a: 68. Per l’“abisso” e il “nulla” vedi Legendre 2009b: 147.

⁴⁷ Legendre 2009a: 28 e ss.

⁴⁸ Heritier 2012a.

⁴⁹ Legendre 2009b: 11 e ss.

Propongo ora un esempio applicativo delle tesi remottiana e legendriana: un tema storico-culturale su cui entrambi gli autori tornano in più d'una occasione; fatto che dimostra certo l'importanza del tema stesso, ma altresì la forte vicinanza di vedute.

Dall'avverbio latino *modo*, 'ora', 'adesso', la modernità è un'epoca teoricamente semplicissima da individuare: è sempre quella in cui ci si trova. Più che un tempo mitico, la modernità è il mito dell'assenza di tempo: essa sembra aver risolto il problema della storia (problema genealogico) eliminandolo; è assoluta⁵⁰. Tuttavia, il mito moderno – dice Remotti – ha dovuto *fondarsi* come diverso, separandosi da ciò che veniva prima (“una nuova conformità definita *in opposizione* all'antica”, dice Legendre⁵¹). Non solo, ma oramai è costretto ad aggiornarsi continuamente, e il prezzo che paga per questa sete di progresso è l'obsolescenza continua di sé stesso, la sua stessa perdita⁵².

È questa una finzione a fondamento di cui la modernità non si accorge. Anzi, nella sua assoluta alterità – denuncia Remotti –, essa crede di poter fare a meno della finzione antropopoietica: “non c'è bisogno di arrovellarsi troppo sul tipo di umanità che si vuole realizzare”; finalmente, è venuto il tempo della consapevolezza, del progresso tecnologico e del pensiero libero: ormai sappiamo che cos'è l'uomo⁵³. Se l'antropopoiesi è una finzione – nota l'antropologo –, fingere di non averne bisogno grazie all'evidenza della verità è una finzione duplice. La modernità non fugge, non può fuggire da una propria *relativa* antropologia; semplicemente crede di farlo⁵⁴.

La pericolosità di questo “rimosso” – come lo chiama Legendre, legando tale rimozione proprio al problema genealogico⁵⁵ – sta nel non prendere coscienza della propria responsabilità. La presunzione della certezza getta la modernità in un'allarmante impreparazione di fronte al compito antropopoietico: il compito di rispondere alla domanda umana di senso⁵⁶.

È questa una perdita di riferimento: l'effetto di una *reductio* prospettica, una chiusura di campo visivo al confine privato del proprio *corpus* (di livello istituzionale prima, poi personale), del proprio io. Più che una liberazione del singolo, che Legendre ironicamente chiama “Soggetto-Re” o “individuo mini-stato”⁵⁷, essa appare un suo abbandono. Quello che l'individuo moderno, *homo* narcisisticamente *sapiens*, finalmente “tutto per se stesso”, perde è infatti il legame sociale. Ora è “il Dio affrancato dalla logica dello Specchio”, dunque dalla relazione⁵⁸.

Ma la ‘riserva di senso’ sociale è indisponibile all'unico⁵⁹. Chi ha creduto di poter fare da sé il fondamento ha dimenticato che esso nasce sì dall'uomo, dunque è antropologico, ma nella relazione, dunque è affettivo. Ed è proprio questa *impreparazione culturale alla relazione* che genera il problema tutto moderno del *credere*, legato al suddetto valore fiduciario

⁵⁰ Legendre 2009a: 13: “la dimensione fuori tempo all'occidentale, il mito tradizionale europeo al quale è appesa la Modernità è un *mito senza contenuto*”.

⁵¹ Legendre 2005: 145.

⁵² Remotti 2009: 250. Remotti 2008: 38-39.

⁵³ Remotti 2013: 153.

⁵⁴ Remotti 2000: 168.

⁵⁵ Legendre 2005: 75. La rimozione appare “una dimensione di negatività correlativa all'apprensione del tempo, dimensione indissociabile dall'interrogazione sull'origine e il divenire in seno a ogni cultura”.

⁵⁶ REMOTTI 2013: 155.

⁵⁷ Legendre 2005: 203. Legendre 2009a: 74.

⁵⁸ Legendre 2009a: 74.

⁵⁹ Mi limito a notare, per ragioni di spazio, la convergenza di due pensieri tanto diversi, seppur visitati dalla filosofia del diritto, quali quello dell'antropologo culturale Remotti (2019: 304 e ss.) e quello del teologo fondamentale Sequeri (2016: 49 e ss.) sul libro di Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*.

dell'informazione. L'unico si scopre fragile e si affida a chi promette di più: a chiunque gli fornisca un facile surrogato di quella fiducia, di cui ogni uomo ha estremo bisogno.

3. Il fondamento finzionale del diritto

I. Diritto

Sul paradigma dell'antropologia dogmatica si delinea la teoria del *fondamento finzionale del diritto*.

Il diritto richiede sempre una fiducia: non è mai un mero "sapere", ma è sempre anche un "credere". È questo un "problema rimosso" (almeno per la nostra società) che l'estetica giuridica intende far recuperare, con un'analisi o psicoanalisi del pensiero sociale; pensiero che, con Legendre, abbiamo definito genealogico⁶⁰.

È il diritto a rendere possibili i nostri rapporti sociali, garantendo per me e per l'altro la tenuta del sistema, il regolo della legge: il diritto, cioè, è il terzo nella relazione umana, così come lo è il linguaggio. Essi sono 'entità' che devono tenere, devono stare in piedi: sono – appunto – le istituzioni della società.

Proprio perché tale compito è fondamentale, e non può essere affidato banalmente ad 'altri', esso viene affidato al totalmente Altro. Torna allora utile la precisazione di Ferrari circa il "gesto" sacro: il gesto che separa, che distingue. Gesto che, con Legendre, possiamo ora definire dogmatico. Il diritto viene allora visto e usato come terzo della relazione sociale; ma il Terzo (l'Altro) su cui il diritto si fonda è nel posto sacro del riferimento.

Come ci ricorda Stefano Rodotà proprio rifacendosi a Legendre, è al diritto che "spetta il compito di difendere le categorie antropologiche fondamentali, la stratificazione delle esperienze umane"⁶¹. Perché è nel diritto e – si noti – *per* il diritto (ossia per la sua stabilità, che è anche la nostra) che l'uomo si arrischia a guardare nell' "abisso"⁶².

Possiamo così vedere, nella finzione del fondamento del diritto, un affidamento della domanda di senso dell'uomo, una 'procura' per la ricerca del fondamento umano. Tale compito – sentito al tempo come umanamente doveroso ma sovraumano nella sua difficoltà – è così messo nelle mani di un ente mitico, anzi sacro: un *corpo* istituito che – proprio come una *persona* umana – sappia guardare 'di là' senza la paura della morte⁶³.

II. Rete di nomogrammi

È ovvio oggi che non si possa pensare al diritto solo come insieme di regole codificate. La prospettiva estetico-giuridica indaga l'effetto normativo – effetto di potere – anche di altri sistemi

⁶⁰ Vedi Legendre 2005: 72 e passim.

⁶¹ Rodotà 2012: 199.

⁶² Sulla *dignità del diritto*, per il quale spendiamo buona parte di quel surplus energetico di cui parla Remotti, vedi *infra* (4.V.).

⁶³ Cfr. Legendre 2005: 163. Il *corpus iuris* si comporta proprio come una *persona* umana, ma senza le sue debolezze vitali: è a tutti gli effetti un personaggio, una maschera.

oltre quello giuridico (si pensi alla scienza, alla tecnologia e al mercato, per citare i più evidenti): sono i cosiddetti “sistemi informativo-normativi o *ordini* presenti nella società complessa” individuati da Enrico di Robilant⁶⁴.

Rispetto ad essi, il diritto crede – dogmaticamente e ingenuamente; con Remotti diremmo: per “ottundimento” – di essere il superiore, “quello posto al vertice, allorché nessuno può pretendere una posizione di supremazia rispetto agli altri”⁶⁵. Questi sistemi di potere vivono nel gioco – per noi animali parlanti, un giogo – estetico-dogmatico della verità evidente (compreso da sempre dalla pubblicità e dalla propaganda, ma solo recentemente analizzato dalla filosofia nella sua veste nomografica) e formano una rete. La *rete del diritto*.

Siamo qui in presenza (“immagini-presenza” – direbbe Desideri – da cui discendono le nostre “immagini-rappresentazione”⁶⁶) di informazioni normative, o meglio di comunicazioni seduttive che creano, proprio a partire dall’insondabilità della distanza dell’immagine, la normatività. È un mondo (il Mondo 0) che Heritier, seguendo di Robilant, definisce “autopoietico”: il suo potere ordinatore nasce dal porsi dogmatico dei suoi attori, in una posizione seduttiva e affascinante da cui il discorso suona inconsciamente persuasivo⁶⁷.

La dimensione del normativo si allarga, dunque, ed è doveroso per il diritto dotarsi degli strumenti analitici e interpretativi adatti a ‘leggere’ la norma anche laddove essa non si presenti nella veste canonica di norma giuridica. Uno di questi utensili specifici dell’estetica giuridica è la figura dei *nomogrammi* proposta da Legendre: figura di figure, dacché è la metafora con cui Legendre individua le immagini normative. Lo sintetizza bene Heritier, auspicando per l’estetica giuridica il compito di disegnare una mappa dei nomogrammi,

ovvero di tutte le *forme di scrittura normativa che hanno influenza sui dispositivi sociali e istituzionali* nei quali si muove l’individuo contemporaneo e che influenzano il suo agire, di cui il sapere giuridico, nelle sue interrelazioni con i saperi economico e politico, non può più non tenere conto⁶⁸.

Un nomogramma può essere un rito (religioso o laico), un libro (quand’è fonte di un ‘è scritto’ dogmatico), una comunicazione autorevole (fonte di un ‘si dice’, equivalente all’*ipse dixit*), un emblema, persino un posto (il Quirinale, il tribunale). I nomogrammi sono un sistema di figure, “sono le cose che danno forma e modellano”, assieme ai concetti, il diritto⁶⁹.

III. Mondo 0

Il diritto, finzionalmente, si dà e ci dà il riferimento fondativo; così facendo, istituisce non solo la società e dunque le relazioni tra gli uomini, ma altresì la loro verità e la loro ragione. “Sospeso tra ragnatele di significati” – come voleva Geertz⁷⁰ – l’uomo ha bisogno che la ragnatela significhi la

⁶⁴ Robilant 1976.

⁶⁵ Heritier 2009: 60.

⁶⁶ Desideri 2018: 39.

⁶⁷ Heritier 2009: 66. Sul Mondo 0 vedi *infra* (3.III.).

⁶⁸ Heritier 2012b: 146.

⁶⁹ Legendre 2005: 153. Usando un termine di formulazione canonica medioevale caro allo studioso, i nomogrammi possono essere descritti come i *figuralia* del diritto, quelle “forme figurate” che plasmano la “messa in scena”.

⁷⁰ Geertz 1987.

verità, o cadrebbe nel vuoto. Il diritto, come il linguaggio, come l'immagine – il diritto che è linguaggio (logica e retorica) e immagine (estetica) – opera una divisione di piani, se non di mondi.

Il mondo del diritto è allora il mondo del normativo: un mondo che si impone come dato pur essendo – com'è proprio per ogni istituzione – creato; insomma, un mondo dogmatico, a cui crediamo per l'evidenza del suo fondamento. Nella teoria di Paolo Heritier, quello del normativo è il "Mondo 0", finzionalmente (estheticamente e dogmaticamente) precedente a tutti gli altri mondi, perfino a quello fisico, perfino a quello psichico, perfino a quello affettivo⁷¹.

L'idea del Mondo 0 è una *figura*, ossia uno schema estetico, una metafora che – come direbbe Legendre – "incrosta" i nostri pensieri. È un "emblema"⁷². Come ogni teoria generalizzante, e in linea con l'antropologia dogmatica da cui deriva, ha bisogno di presupporre degli universali umani: un '*umano comune*' che renda coerente la teoria stessa.

Uno di questi è, a mio parere, di carattere antropologico e storico: le nostre scelte, orientate da qualsivoglia normatività (anche quella che non appare come diritto, o non appare affatto), ci fanno, in senso antropopoietico, ossia ci fanno uomini.

Un altro è di carattere estetico-giuridico e psicologico: noi abbiamo bisogno di credere che il fondamento sia – tautologicamente – fondamentale, ossia 'prima di tutto'. Per dirla con le parole di Heritier, intendiamo il "Mondo 0 come figura dogmatica eestetica del normativo presente nel comportamento umano"⁷³.

4. La nomopoiesi

Ciò che propongo è un *concetto* che possa, come anticipato, fare da ponte tra la teoria antropologica dell'antropopoiesi e quella estetico-giuridica del fondamento finzionale del diritto, unendone le posizioni più vicine. Da qui, propongo una *figura* di ragionamento, un primo abbozzo di una teoria ancora in evoluzione, che sia capace di tenere assieme una pluralità di fonti: le due teorie qui analizzate, ma anche quella estetico-filosofica e quella retorica, che mi limiterò a menzionare senza poterle sviluppare compiutamente.

Oltre al concetto legendriano di *emblema*, come qualcosa che metaforicamente "incrosta nell'uomo un segno"⁷⁴, mi rifaccio qui al concetto di *frame* in Lakoff: una di quelle "cornici mentali che determinano la nostra visione del mondo", sufficientemente semplici da poter "essere evocate con una o due parole"⁷⁵.

La nomopoiesi vuole allora fungere da *frame*, da emblema concettuale per una teoria del 'fare normativo'.

I. Etimo ed eco

Il termine 'nomopòiesi' gioca ovviamente sul termine 'antropopòiesi': di quello mantiene l'azione del fare, la *poiesis*, ma la piega dall'uomo, l'*anthropos*, al *nomos*, il diritto. In un primo e intuitivo

⁷¹ Heritier 2012a: 43, 61, 81 e *passim*.

⁷² Vedi Legendre 2009a: 68.

⁷³ Heritier 2012a: 86.

⁷⁴ Legendre 2009a: 68.

⁷⁵ Lakoff 2019: 6, 43.

senso, dunque, il vocabolo indica l'atto di fare il diritto, tanto quanto l'altro indica l'atto di fare l'uomo.

Dovendo collocare le due azioni fra loro, una prima raffigurazione vedrebbe la nomopoiesi sotto, come un iponimo, mentre sopra situerebbe l'antropopoiesi, come un iperonimo. Da un primo punto di vista, è l'uomo a fare il diritto, dunque l'uomo lo precede. La nomopoiesi sarebbe allora un'attività successiva e dipendente dall'antropopoiesi.

È forse intuibile che questa rappresentazione non regge proprio dal punto di vista antropopoietico. L' 'uomo' come completezza o anche solo come sufficienza di umanità per compiere qualsivoglia azione umana è un concetto sbagliato. Nella prospettiva antropopoietica, noi non aspettiamo di essere uomini per fare, ché farci è appunto la nostra modalità di esistenza. E questa esistenza è necessariamente sociale: non potremmo mai diventare uomini senza i nostri simili. Dunque la società deve già essere presente; e quello che ne permette l'istituzione è proprio il diritto.

Abbiamo allora bisogno di invertire le posizioni iniziali: la nomopoiesi ora appare come un *prius*, ché il diritto è indispensabile alla convivenza sociale, mentre l'antropopoiesi come un *posterius*, ché l'uomo si fa e vive solo nella società. La proposta di una nomopoiesi, da pensare a fianco dell'antropopoiesi, è quella di vedere in essa una costante *normatività*. È questa proposta allora che va vagliata.

II. Fare e fondare

Colta dalla prospettiva di *fare* o di *fondare*, la teoria antropopoietica e quella estetico-giuridica del fondamento guardano entrambe ad una *finzione*: rispettivamente, dell'uomo e del diritto. Un primo effetto dell'accostamento teorico è quindi una comunicazione di azioni: in antropopoiesi, l'uomo si fa ma altresì si fonda; in estetica giuridica, il diritto si fonda, ma altresì si fa. Entrambe le azioni sono finzioni⁷⁶.

Il *fare*, che l'antropopoiesi concepisce come un'azione (vera e falsa) dell'uomo sull'uomo, occorre a questi per vivere e vivere in società. È cioè un atto continuo di creazione di *ordine*: nel duplice senso di invenzione di ordine e disordine (fondare) e di conformazione, di organizzazione rispetto a quell'immagine (fare). Sulla base della propria idea di umanità – che cosa significhi, quale sia il suo senso, su che cosa si fondi – le società si riordinano continuamente: si sceglierà allora un sistema di valori e disvalori, si distinguerà il lecito dall'illecito, si percepirà un fatto come normale (o conforme alla norma) e un fatto come anormale (o contrario alla norma). Non solo, ma si darà anche alla società un'organizzazione gerarchica, con un sistema di poteri e di ruoli: con l'assegnazione a ciascuno di un posto rispetto agli altri. L'effetto dell'azione antropopoietica è dunque un effetto normativo; anzi, il proprio dell'immagine fondativa dell'umano è precisamente essere dogmatica, ossia l'immagine di una verità indiscutibile nella sua evidenza.

Il *fondare*, che l'estetica giuridica concepisce come un'azione (vera e falsa) dell'uomo sul diritto, occorre anch'esso per vivere e vivere in società. Senza il fondamento, il diritto crollerebbe nell'incredulità generale, nella disattenzione che deriva dalla totale mancanza di fiducia. Ma è

⁷⁶ Sul diritto come finzione, si vedano queste parole di Heritier (2012b: 37): "Tale è l'effetto dell'operare del linguaggio sull'animale parlante; per così dire le istituzioni e il diritto sono finzioni fatte della stessa pasta dello schermo del cinema: convenzioni divenute realtà e come tale da trattare, ma la cui origine è finzionale".

appunto nel diritto (e per il diritto) che l'uomo si rivolge alla domanda fondamentale: che cos'è che tiene insieme una società? che cos'è importante per 'noi'? La risposta a questa domanda è una risposta prettamente antropologica, ma è stimolata dall'esigenza del vivere assieme, dall'organizzazione della relazione con l'altro: è la risposta cercata e creata dall'uomo giuridico. Il fondamento del diritto per una società è dunque inseparabile dal fondamento dell'uomo per la società stessa, è anzi lo stesso fondamento.

Mi pare allora non casuale, bensì un indice concettuale profondo, la quasi omonimia interlinguistica: il fatto cioè che la *poiesis* antropologica sia la traduzione della *fictio* filosofica.

III. Corpo sociale

“L'essenza della metafora è comprendere e vivere un tipo di cosa in termini di un'altra”, dicono Lakoff e Johnson, e quest'altra cosa per l'uomo è quasi sempre il corpo⁷⁷. Nelle parole di Giacomo Rizzolatti, si tratterebbe dunque di un' “embodied cognition”⁷⁸. Questa preferenza dell'uomo per il corpo è visibilissima anche nel diritto. Nulla è più ‘naturale’ – ricorda Legendre – che nominare ‘corpo’ la nostra comunità (il corpo sociale) o l'immagine ideale del diritto (il *corpus iuris*) o la nostra difesa (il corpo armato)⁷⁹.

Non sorprende che l'uomo faccia del diritto un mondo a sua immagine e somiglianza: è infatti un mondo in cui l'uomo deve ritrovarsi, nel senso forte di ritrovare se stesso. Come dice Legendre, “il potere poetico diviene mediazione, che fa della finzione una *figura di verità* per il soggetto che vi si ritrova”⁸⁰. La finzione del diritto è, insomma, credibile e dunque efficace se risponde alle esigenze umane, legate alla vita (esigenze corporee) e al suo senso (esigenze affettive). Persino rispetto all'esistenza di più sistemi di potere normativo, “la scienza, la tecnologia, la religione, l'economia, l'informatica, la comunicazione”, Heritier nota come “il senso dei rapporti tra sistemi è fornito dal riferirsi all'uomo e alle sue esigenze”⁸¹.

La *personificazione* più importante per un uomo è la sua comunità: un *corpo istituito* a cui si dà un nome proprio, presto accompagnato da simboli ed emblemi che ne esaltano la distanza e l'insondabilità: in una parola, la *sovrumanità* di quel corpo⁸².

Il rischio è allora la *reductio ad symbolum*. Il singolo essere umano può ridursi a mera parte del *corpus* (emblematico il Leviatano di Hobbes); la comunità, a sua volta, a un nome (Italia), un simbolo (Tricolore) o un emblema (Costituzione). In ognuno di questi *errori* estetici e retorici (una riduzione metonimica di cui non si coglie più lo scambio di nome⁸³) si nasconde una bruttura concettuale:

⁷⁷ Lakoff, Johnson 2004.

⁷⁸ Rizzolatti, Gnoli, 2016: 114-115.

⁷⁹ Legendre 2005: 85 e ss, e *passim*.

⁸⁰ *Ivi*: 159.

⁸¹ Heritier 2009: 253.

⁸² Nelle prime pagine di *Contro l'identità*, Remotti (1996: 4-5) prende in considerazione la possibilità di attribuire un *nome proprio* anche a fenomeni atmosferici, per esempio agli uragani. In un certo senso, quei fenomeni (così come noi li vediamo) non esisterebbero se noi non li chiamassimo ‘uragani’, dando a *quella particolare selezione del flusso di eventi* quel nome (segno dogmatico). Allo stesso modo, quel singolo uragano sarebbe stato ignorato o presto dimenticato, come gli infiniti altri già verificatisi e ora ‘scomparsi’, se non avessimo assegnato ad esso un nome diverso dagli altri, solo suo: un segno maiuscolo, ‘personale’.

⁸³ Propriamente, la metonimia è uno scambio (*meta-*) di un nome (*onoma*) con un altro, legato all'area semantica del primo con rapporto di dipendenza. Cfr. Mortara Garavelli 2018: 212 e ss.

l'immagine si è fatta idolo, catalizza solo su di sé lo sguardo e non lo trasferisce più sulla comunità, non riferisce ormai che di se stessa.

Definibile come una reificazione in materiale umano (o sovraumano), dunque una personificazione, l'idolatria è sempre una metafora sfuggita di mano. Come insegna Marco Aime, la "metafora, se particolarmente forte, finisce per trasformarsi in un dispositivo di autorità e diventare una sorta di dogma a cui tutti fanno fede"⁸⁴. Se la reificazione è l'attribuzione di qualità fisiche a un'idea, tra le quali sommamente la realtà probante e incontestabile, i confini rigidi, la stabilità nel tempo; così la personificazione è l'attribuzione del valore umano a una cosa, tra cui sommamente la sua dignità evidente e pretenziosa, il potere di volontà e di azione, l'autorità.

Il nome sociale è allora un esempio di surplus istituzionale, cioè di finzione sull'organizzazione giuridica, con un effetto fondativo dell'idea di sé per i membri della società. È un atto nomopoietico.

IV. Cultura normativa

Sul lato più propriamente antropologico, la nomopoiesi vuole farsi modello d'indagine del mondo culturale come mondo d'immagini, ognuna delle quali è un potenziale nomogramma. È cioè una prospettiva di analisi estetico-dogmatica della cultura, concepita come una rete di schematismi ad effetto normativo.

La cultura appare allora come un'autorità sociale taciuta e invisibile: in termini legendriani, un'autorità rimossa, un resto attivo. Essa riduce la complessità, definisce e dà forma alla molteplicità: in-forma esteticamente e retoricamente, ma anche schematicamente e incorporalmente. La cultura crea la propria realtà e la posiziona secondo un ordine: essa riordina e semplifica⁸⁵.

La realtà così disposta acquista senso. Al contrario, gli eventi che escono dal modello di riferimento sono senza senso: qualcosa di difettoso che la cultura cercherà continuamente di normare. Il mondo umano si presenta allora come una rete sensata di immagini e schemi normativi, i cui filamenti convergono verso un luogo oltre portata, che fonda l'ordinamento e lo garantisce con il dispositivo dogmatico dell'evidenza.

Il linguista Ezio Raimondi ci ricorda come la retorica, nutrita dalla memoria letteraria, conservi "l'insieme delle grandi immagini costitutive che vivono nel tempo, i topoi"⁸⁶. Essi sono immagini emblematiche, immagini-tipo che fungono da condensatori di significato: schemi mentali evidentemente veri e persuasivi, proprio in virtù della loro diffusione sociale pacifica e piacevole. In una parola, sono immagini normative, nomogrammi. "La letteratura le codifica attraverso la retorica – dice Raimondi –, ma la loro origine è al di là della letteratura stessa e le loro radici affondano nella memoria comune, nell'immaginario collettivo"⁸⁷.

Il linguista afferma che è proprio della retorica considerare "la teatralità e l'emozionalità come elementi costitutivi del nostro essere uomini, il che rappresenta al tempo stesso un pericolo e un'opportunità". Lo stesso pericolo e la stessa opportunità che l'estetica giuridica vede nell'effetto

⁸⁴ Aime, "Si dice cultura, si pensa razza", in Aime 2016: 47.

⁸⁵ Sugli schematismi e sull'ordine insito in ogni cosmologia (e conseguentemente in ogni antropologia), vedi il magistrale *Oltre natura e cultura* di Descola (2014) nonché i suoi due volumetti divulgativi (2011; 2013).

⁸⁶ Raimondi 2002: 47.

⁸⁷ *Ibidem*.

dogmatico del riferimento del diritto; gli stessi che vede l'antropologia nel fondamento antropopoietico delle società.

La consapevolezza del rischio e l'assunzione del compito sono allora indispensabili: "la responsabilità è nostra: sta a noi, per quanto ne siamo capaci, nutrire l'esistenza dei progetti in cui decidiamo di credere"⁸⁸, conclude Raimondi.

La nomopoiesi intende portare la consapevolezza dell'effetto dogmatico insito nello strumento retorico ed estetico, evidenziando il suo potere normativo. Una normatività tanto più influente e potenzialmente pericolosa quanto meno appariscente, insita in un elemento ignorato o dato per scontato: la cultura. Il *focus* sul potere normativo aiuta a interpretare il rapporto dell'uomo con l'immagine culturale come un rapporto di adesione e rispetto, se non di conformità e dovere.

V. Bellezza necessaria

Sul lato, invece, più propriamente estetico-giuridico, la nomopoiesi vuole farsi portatrice dell'elemento artistico insito nel diritto, cogliendone la natura affettiva che è costitutiva dell'uomo.

La *poiesis*, infatti, apre alla dimensione artistica e poetica in un modo molto più 'fidato' di quanto non faccia l'analogo latino *fictio*, che una lingua neolatina riconduce quasi intuitivamente alla falsità.

Il filosofo Edgar Morin afferma che solo nella finzione artistica è possibile contemporaneamente essere se stessi e qualcun altro, in un'esperienza di "ispirazione" (nell'atto creativo) o "semi-possessione" (nell'interpretazione di un personaggio) che tuttavia non perdono mai il controllo dell'"attività cosciente"⁸⁹. Nel momento estetico della finzione siamo "come 'disinnescati'" dal reale, pur sapendo che "questa realtà rientra nella finzione"; siamo "sdoppiati" tra un io fisico e un io immaginario, provando allo stesso tempo le sensazioni del primo e le emozioni del secondo⁹⁰. È un gioco di limiti in cui il divertimento è il loro continuo sconfinamento, il rischio controllato di diventare solo *homo* o solo *persona*.

Un particolare è essenziale. L'estetica di Edgar Morin e la retorica di Ezio Raimondi convergono su un punto, che ha molte implicazioni con la tesi remottiana dell'antropopoiesi. La tesi comune è l'influenza mimetica di ritorno dell'arte su chi esperisce l'arte: la plasticità della finzione, cioè, non è solo e banalmente passiva, modellata com'è dalle mani dell'uomo; essa è straordinariamente attiva e può influenzare chi ne faccia esperienza⁹¹.

Con l'arte possiamo fare ciò che non possiamo fare. Nel diritto, per esempio, possiamo rappresentare una nazione (articolo 67 della Costituzione), seppur "dopo una tenzone elettorale senza esclusione di colpi", nota Heritier⁹²; possiamo giudicare con equidistanza le parole dell'attore e del convenuto, pur provando sentimenti e preferenze come ogni uomo. In antropologia, possiamo guardare con relativismo alla cultura dell'altro, pur partendo dalla nostra.

L'arte è una tecnica espressiva e comunicativa formidabile e necessaria. Senza la finzionalità, senza la nostra capacità poietica, mimetica, performativa, e senza la nostra plasticità di ritorno, la creatività e la socialità umane non sarebbero probabilmente possibili⁹³.

⁸⁸ *Ivi*: 70.

⁸⁹ Morin 2019: 93.

⁹⁰ *Ivi*: 69-70.

⁹¹ Morin 2019: 112-113. Raimondi 2002: 28-32.

⁹² Heritier 2014: 11.

⁹³ Sul punto, cfr. Rizzolatti, Gnoli, 2016: 7.

In un certo senso, noi siamo più umani, ossia più conformi alla nostra idea di umanità, *quando esprimiamo quella nostra migliore immagine*. La figura del giudice imparziale, quella dell'antropologo relativista sono immagini positive e degne per noi che, in questa cultura, le abbiamo create e abbiamo imparato ad apprezzarle⁹⁴. L'esperienza della bellezza mira a risvegliare – secondo Morin – il bello dentro di noi: “Siamo migliori nella partecipazione estetica”⁹⁵.

Tale capacità poetica dell'artificio può essere usata o bene o male, ma non può essere evitata: non è possibile infatti separare con una linea il reale dal finzionale, ché fingere (nel senso di creare e dare forma) la realtà fa parte della nostra realtà: noi viviamo fingendo, già semplicemente col linguaggio.

Il nome 'nomopoiesi' può allora essere per l'estetica giuridica un utile emblema per risvegliare quella che, con Heritier, chiamiamo *affectio iuris*⁹⁶. La dimensione affettiva ed emotiva è essenziale nell'uomo, ed è allora ovvio che essa sia di primaria importanza nel diritto, a partire dal senso di giustizia e dalla credenza nel senso del diritto.

L'estetica del diritto mira appunto a risvegliare la coscienza giuridica su due fronti principali: *l'affettività* come tratto umano comune, irriducibile a nulla che si possa calcolare o dedurre; la *dogmaticità* degli strumenti del diritto, sia di quelli più esplicitamente iconici (la Bandiera, la Corte) sia di quelli ritenuti invece propriamente positivi (il Codice, la Costituzione).

La nomopoiesi allora, nel richiamo interno alla poetica, vuole ricordare al diritto il valore fondamentale della dimensione estetica come dimensione comunitaria, potendo fungere da schema mentale coerente con la prospettiva dell'*affectio iuris*, nel richiamo alla bellezza come ricerca propriamente sociale e costitutiva dell'*humanum*.

VI. Uomo istituito e istituzione umana

Infine, come già anticipato, vorrei soffermarmi sulla vicinanza più vistosa delle due teorie da cui proviene la nomopoiesi. Il fondamento è finto in entrambe, ma qui si afferma che è il medesimo fondamento. Cogliere la doppia capacità produttiva, di umanità e di normatività, significa anche cogliere l'aspetto profondamente istituito dell'uomo e profondamente umano del diritto. Significa, insomma, legare il nucleo teorico dell'antropopoiesi di Remotti al concetto di “dignità” del diritto proposto da Heritier: “il diritto rinvia a una concezione antropologica che lo sorregge, elemento che chiama in causa il lessico della grazia antropologica”⁹⁷.

La nomopoiesi, in quanto 'fare diritto' proprio dell'uomo, chiama in causa la *responsabilità* del singolo, in un modo infinitamente più forte e carico di speranza (la speranza poetica) rispetto al richiamo subdolo e infido, francamente nichilista, che non si riesce ad esorcizzare dalla *fictio* nel

⁹⁴ Sulla *dignità* come qualità di ciò che l'uomo fa e non di ciò che l'uomo è, quindi di ciò che l'uomo finge (crea, plasma, costruisce) e non della sua natura, si veda la proposta di “dignità del diritto” in Heritier. Una dignità che, dal filosofo, viene definita provocatoriamente “disabile”, perché non uniformabile al concetto positivistico (nel diritto) o materialistico-consumista (nel mercato): “una nota stonata, un impedimento e un'inefficienza rispetto al funzionamento cosale e quantitativo, tecno-economico-scientifico, delle cose che ammettono l'equivalente e la sostituzione” (2014: 82). Il diritto ha, deve avere una dignità, percepibile in via affettiva (il sentimento di giustizia) e non misurabile numericamente, dunque non riducibile ad un calcolo costi/benefici, né deducibile con un mero ragionamento logico.

⁹⁵ Morin 2019: 112.

⁹⁶ Vedi in particolare Heritier 2016. Heritier 2013: 37-61.

⁹⁷ Heritier 2014: 101.

nome teorico del fondamento finzionale. D'altro canto, proprio per il legame con la dignità del diritto, essa è un monito per gli stessi antropologi, affinché nell'accostarsi alla dimensione normativa di una società sappiano di trattare con una creazione 'davvero' sacra.

La presa di coscienza della finzionalità e della struttura dogmatica può essere il *kairós* per la nostra maturità. Scoperta la "semplicissima verità" – come direbbe Remotti – della domanda *giuridica* ineludibile, quella sulla giustizia, possiamo allora prendere atto che quella domanda è importante per noi: è la domanda *umana* di senso.

Credo allora che tanto all'antropologia culturale quanto all'estetica giuridica la proposta teorica della nomopoiesi sia un utile strumento di analisi. Mi pare inoltre che la rete interdisciplinare sia una quasi ovvia soluzione per due discipline che hanno a che fare con le reti, quelle delle culture e quelle dei sistemi normativi. Sarà allora proprio nell'intreccio delle loro somiglianze – qui davvero evidenti – e delle loro differenze che potrà generarsi una maggiore robustezza del filo, *nella comune direzione di senso all'uomo*⁹⁸.

VII. Conclusioni

Richiamo qui brevemente alcuni possibili contributi del concetto di nomopoiesi.

Sul lato antropologico, l'attenzione alla *normatività* insita nella cultura: il testo sociale è leggibile come scrittura di nomogrammi e l'adesione ad essi ha da essere interpretata anche in termini deontici e dogmatici.

Sul lato giuridico, l'attenzione alla *poeticità* insita nel diritto: nell'esperienza corale della società, l'elemento affettivo è ineliminabile e contribuisce a plasmare l'immagine che l'uomo ha di sé, legando la domanda sulla giustizia a quella sul senso.

Non vi è risposta più dogmatica di quella che risolve la domanda antropopoietica: chi siamo noi? Né risposta più plastica per una società di quella che risolve la domanda sul fondamento e sul senso della sua regolazione.

'Nomo-poiesi' gioca sull'ambiguità del soggetto e dell'oggetto: è l'uomo a fare il diritto, ma è altresì il diritto a fare l'uomo; ciò è possibile in un *mondo* – quello estetico-giuridico – in cui realtà e finzione sono indissolubilmente legate.

⁹⁸ Sulla metafora della robustezza dell'intreccio in una rete di somiglianze e differenze, vedi Wittgenstein 2014: 65-75.

BIBLIOGRAFIA

- Aime M. (ed.) 2016, *Contro il razzismo*, Torino: Einaudi
- Augé M. 2017 [2003], *Perché viviamo?*, Milano: Meltemi
- Avitabile L. 2005, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Torino: Giappichelli
- Barba B. (ed.) 2008, *Tutto è relativo. La prospettiva in Antropologia*, Firenze: Seid
- Beltramo G. L. 2019, *Nomopoiesi. L'antropopoiesi di Remotti come fondamento finzionale del normativo*, tesi di laurea magistrale, UniTo Giurisprudenza, relatore Heritier Paolo
- Berruto G. 2006, *Corso elementare di linguistica generale*, Novara: Utet
- Biscaldi A. 2009, *Relativismo culturale. In difesa di un pensiero libero*, Novara: Utet
- Borutti S. 1999, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano: Mondadori
- Changeux Jean-Pierre 2018 [2016], *Neuroscienze della bellezza*, Roma: Carocci
- Descola P. 2011 [2010], *Diversità di natura, diversità di cultura*, Milano: Book Time
- Descola P. 2013 [2011], *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, Roma: Linaria
- Descola P. 2014 [2005], *Oltre natura e cultura*, Firenze: Seid
- Desideri F. 2018, *Origine dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Roma: Carocci
- Fabbro F. 2010, *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Roma: Astrolabio
- Fabietti U. 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari: Laterza
- Fabietti U. 2014, *Materia sacra. Corpi, oggetti, feticci nella pratica religiosa*, Milano: Raffaello Cortina
- Fabietti U. 2018 [2013], *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma: Carocci
- Fabietti U., Matera V. 2018, *Memorie e identità*, Milano: Meltemi
- Ferrari F. 2013, *L'insieme vuoto. Per una pragmatica dell'immagine*, Monza: Johan & Levi

- Geertz C. 1987 [1973], *Interpretazione di culture*, Bologna: il Mulino
- Heritier P. (ed.) 2016, *Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2009, *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica 2.0*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2012a, *Estetica giuridica I. Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2012b, *Estetica giuridica II. A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2013, "Affectio iuris: dalla "svolta linguistica" alla "svolta affettiva"?", in *Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri*, Teoria e Critica della Regolazione Sociale 2013, Udine: Mimesis
- Heritier P. 2014, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Bologna: EDB
- Kantorowicz E. 2012 [1957] *I due corpi del re*, Torino: Einaudi
- Kroeber A. L. 1974 [1952], *La natura della cultura*, Bologna: il Mulino
- Lakoff G. 2019 [2014], *Non pensare all'elefante!*, Milano: Chiarelettere
- Lakoff G., Johnson M. 2004 [1980], *Metafora e vita quotidiana*, Milano: Bompiani
- Latour B. 2009, "Che cos'è Iconoclash?", in Pinotti A., Somaini A. (eds.), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano: Raffaello Cortina: 287-330
- Legendre P. 2005 [2001], *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino: Giappichelli
- Legendre P. 2009a [2004], *L'occidente invisibile*, Milano: Medusa
- Legendre P. 2009b [2007], *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso ai giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, Torino: Giappichelli
- Lévi-Strauss C. 1964 [1962], *Il pensiero selvaggio*, Milano: il Saggiatore
- Lutri A., Acerbi A., Tonutti S. (eds.) 2009, "Umano, troppo umano". *Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*, Firenze: Seid

- Morin E. 2016 [2015], *Sette lezioni sul pensiero globale*, Milano: Raffaello Cortina
- Morin E. 2019 [2016], *Sull'estetica*, Milano: Raffaello Cortina
- Mortara Garavelli B. 2018 [1988], *Manuale di retorica*, Firenze-Milano: Bompiani
- Raimondi E. 2002, *La retorica d'oggi*, Bologna: il Mulino
- Remotti F. (ed.) 2002, *Forme di umanità*, Milano: Mondadori
- Remotti F. 1996, *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2000, *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2008, *Contro natura. Una lettera al papa*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2009 [1990], *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino: Bollati Boringhieri
- Remotti F. 2010, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2011, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2014, *Per un'antropologia inattuale*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari: Laterza
- Rizzolatti G., Gnoli A. 2016, *In te mi specchio. Per una scienza dell'empatia*, Milano: Bur
- Robilant E., "La configurazione delle teorie nella scienza giuridica", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Milano: Giuffrè: 471-539
- Rodotà S. 2012, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari: Laterza
- Sequeri P., *Deontologia del fondamento*, Torino: Giappichelli
- Wittgenstein L. 2014 [1953], *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi