

Giorgio Lorenzo Beltramo*

Institutio iuridica: *strumenti e figure di didattica del diritto a partire da Quintiliano. L'esercizio delle Summer School in Law and Humanities*

Abstract: The education of the future jurist, as an actor in society, is the fundamental problem from which the work starts. Didactics is a whole *institutio*, as Quintilian already intended the formation of the orator: educating to an *ars* in both a technical and ethical sense.

In the first part, the theoretical assumptions of an aesthetic didactics of law are founded, showing the intertwining of technique and virtue, with attention to the graphic and figural theme in legal practice. In the second part, an analysis of a didactic exercise is proposed: that of the Summer Schools in Law and Humanities.

The care of society, as the purpose of legal education, is finally revealed to be entrusted to the hope.

Keywords: *ars*, didactics, humanities, law, figure

Indice: Introduzione – Parte prima: la teoria – 1. *Prima elementa* insegnati da Quintiliano - 2. *Humana natura, divina providentia*. Per un'etica dello strumento in Quintiliano - 3. Strumenti e figure normative, ovvero che cosa facciamo quando facciamo teoria del diritto – Parte seconda. L'esercizio - 4. *Le Summer School in Law and Humanities* - Conclusione. *Vir bonus dicendi peritus*

Oratorem autem instituimus illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest, ideoque non dicendi modo eximiam in eo facultatem, se omnis animi virtutes exigimus.

Intendo formare quel perfetto oratore che non può darsi se non in un uomo retto, e perciò esigo possegga, oltre a una straordinaria eloquenza, anche ogni virtù morale.

Quintiliano, *Institutio oratoria*

Introduzione

Come si cura la *civitas*? La domanda è urgente per ogni giurista che non abbia dimenticato il ruolo politico della sua *ars*. Fin dall'antichità, almeno da Platone, la risposta è cercata nell'educazione del futuro *vir civilis*, ossia di colui che abita e amministra la città: l'uomo politico. L'istituzione della società di diritto non è pensata realizzabile senza l'istituzione del suo perfetto cittadino: cultura e virtù, entrambe, sono indispensabili per la buona convivenza.

La questione formativa è forse tanto più urgente nella facoltà di giurisprudenza, se il suo corso vede al fine profilarsi la figura dello *iuris peritus*, perché agisca nella comunità come esperto della *ars boni et aequi*, secondo la concisa definizione di *ius* attribuita a Celso nel Digesto (1.1.1)¹. Ma come si apprende un'arte? E qual è il suo confine, ovvero: possiamo noi definire che cosa sia arte e che cosa non sia? Da dove mai sappiamo tracciare la differenza?

* Assegnista di ricerca in Filosofia del diritto presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. giorgiolorenzo.beltramo@unicatt.it

¹ Sul Digesto, vedi Mantovani-Padoa Schioppa 2014. Per la terminologia, i concetti e le definizioni propri della tradizione giuridica romana, di cui la nostra è erede, vedi altresì il volume Mantovani-Schiavone 2007.

Quella di Platone è una *paideia* filosofico-politica, che intende educare all'*ethos* della ricerca del bene e della verità, attraverso la fondazione di un nuovo *logos* teorico. Progetto per molti aspetti simile si pone Quintiliano cinquecento anni dopo, pur marcando la differenza della sua arte: non il filosofo, ma il retore occorre formare, seppure in vista del medesimo fine civile. È proprio in funzione dell'esperienza e dell'opera nella *civitas* che l'*Institutio oratoria* mira tanto all'eloquenza quanto alla morale, “perché la vita dell'oratore sia in stretto contatto con la conoscenza delle cose divine e umane” (12, 2, 8)².

Può forse stupire tale figura classica del giurista, oggi piuttosto informato in senso specialistico e tecnico, in un'ottica professionalizzante, che formato in senso umanistico. Una domanda critica, del tipo di quelle che Platone e Quintiliano potrebbero porci, sarebbe la seguente: può forse il magistrato, l'avvocato, il legislatore o l'amministratore operare bene se non sa che cosa sia il bene? Domanda destabilizzante, se presa alla lettera: siamo forse mai riusciti, noi umani, a definire il bene? Eppure, è il *vir bonus* che Quintiliano intende formare; egli anzi afferma: “Non dico semplicemente che l'oratore deve essere un uomo onesto, bensì che non si diventerà nemmeno oratori se non si è onesti” (12, 1, 3)³. Qualcosa di simile non accade forse anche al giurista? Non si riconosce forse, oggi come ieri, il diritto dalla giustizia, secondo la massima di Ulpiano riportata nel Digesto (1.1.1): *ius ab iustitia appellatum*? Ecco che però si ripresenta il medesimo paradosso: siamo mai riusciti a definire una volta per tutte e per tutti la giustizia?

Domandare, argomentare, definire, dubitare, criticare, confutare, verificare... A questa palestra mentale si è allenato ogni nostro scolaro: prima in forma ludica e poi, dal momento in cui ha preso carta e penna per tracciare le prime lettere dell'alfabeto e i primi numeri, via via in modo sempre più controllato e preciso. Impossibile praticare e persino immaginare una scienza (una scienza teorica, dico; e un'arte, invece?) che prescindendo da questo strumentario logico. Non sono forse gli elementi primari dell'interpretazione giuridica? Non li usa il filologo sui testi? E il matematico nel calcolo? E il fisico coi suoi esperimenti?

L'atto del *graphein*, del segnare e disegnare, è tanto umano quanto quello del *legein*, del parlare. Si tratta in entrambi i casi di partecipare alla relazione segnica. È l'esperienza tipica dell'essere umano, che facciamo continuamente: l'emergere del significato dal supporto di figurazione; qualcosa, cioè, appare come figura, è interpretato come segno di qualcos'altro. Il supporto può essere qualsiasi cosa: per esempio una superficie, come la roccia della caverna o l'osso dell'animale; oppure un gesto del corpo, come il gesto delle mani levate ad adorare il dio o quello del viso che sorride; oppure ancora un suono, una voce. La voce dell'uomo o, come dice Aristotele in *Dell'interpretazione*, ciò che è nella voce dell'uomo (16 a 3), la sua articolazione, dice le cose, a dispetto dell'animale che non sa né parlare né disegnare né scrivere⁴.

In questa genealogia del sapere attraverso figure e significati, operano e si adoperano i vari *organa*, i vari strumenti: da quelli somatici, come mani occhi orecchie senza i quali nulla sapremmo del cosmo, come dice Platone nel *Timeo* (44 d - 47 e), a quelli esosomatici. In essi noi troviamo una possibilità di azione, un potenziale atteggiamento col mondo, pronto ad essere usato. In essi, cioè, si riflette un sapere pratico. Ivi compresa la nostra pratica teorica, che qui procede per tesi e argomenti critici, adoperando il *logos* della *theoria* occidentale: quel *logos* che, come raccontano Creuzer e Detienne, a un certo punto si distinse dal *mythos*⁵.

Dallo stilo premuto sulle tavolette di cera alla carta stampata fino allo schermo, la cultura informatica è evoluta nei suoi strumenti, perfezionando uno schema ovvero una figura del sapere.

² “*ut oratoris vita cum scientia divinarum rerum sit humanarumque coniuncta*”. Per la traduzione italiana, si segue Quintiliano 2018: 1972.

³ “*Neque enim tantum id dico, eum qui sit orator virum bonum esse oportere, sed ne futurum quidem oratorem, nisi virum bonum*”, ivi: 1948.

⁴ Sul problema aristotelico dell'articolazione della voce umana, nel rapporto con la realtà, il pensiero e la scrittura, e nella differenza con l'animale, ha lavorato lungamente Agamben. Si veda in particolare Agamben 2008, 2016, 2023.

⁵ Creuzer 2020; Detienne 2022.

Senza questi *prima elementa*, tanto logici quanto tecnologici, quale sarebbe il nostro *ethos*, quale la nostra esperienza del mondo? Non occorre ricordare al giurista dello Stato che la legge e il codice sono gli strumenti del diritto positivo. Tuttavia, l'uso per così dire automatico di questa tecnologia propriamente nomo-grafica, nonché dei suoi prodotti teorici quali l'istituto, la fattispecie, la regola generale e astratta, la certezza, nasconde il rapporto di dipendenza: non esiste e non è pensabile il diritto positivo senza la scrittura, come colgono Goody e Grossi⁶. Del resto, noi siamo la civiltà del testo: come potrebbe l'illetterato partecipare alla vita politica? Come potrebbe conoscere il diritto?

“Ma tralascio questo punto sul quale, penso, nessuno che abbia assaggiato le lettere anche solo sfiorandole, come si suol dire, con le labbra avrà dubbi” (12, 2, 4)⁷. Quintiliano pospone questa formula ad una serie di domande retoriche, volte a mostrare che anche la moralità, come le attività manuali, deve essere insegnata e appresa attraverso *doctrina, studium, disciplina*: all'*ignorantia* è opposta l'*eruditio*; al *datum* di natura, ciò che è *tractatum* attraverso il discorso. Contro chi ritiene che la moralità sia *facilis*, Quintiliano dice che senza formazione non si diventa né *vir bonus* né *dicendi peritus*. Ma queste, appunto, sono cose ovvie, dunque tralasciamo. O forse no? Saremmo noi esperti di giustizia e di diritto, se non avessimo sottomano le fonti? Sapremmo forse discutere, come Quintiliano, “dell'equità, della giustizia, della verità, del bene e dei loro contrari” (12, 2, 5)⁸, se non potessimo adoperare, come si dice, gli strumenti del mestiere? Per esempio, il metodo dicotomico di definizione del concetto e l'uso del non-essere per il diverso, teorizzati da Platone nel *Sofista*.

Tali questioni propedeutiche – si penserà – non attengono al vero lavoro del giurista. Tutt'al più sono disquisizioni buone ai filosofi del diritto, che emuli di Socrate amano infastidire il *sistema iuris* come i tafani la vecchia cavalla. Quintiliano direbbe forse che “delle costruzioni si guarda quanto emerge dal terreno, mentre le fondamenta restano nascoste” (1, 1, 4)⁹. E siccome la stessa filosofia ha i suoi *elementa* e *fundamenta*, non si smette mai di inquisire; giacché persino della domanda si può domandare e della teoria si può fare metateoria: ivi compresa, ovviamente, la teoria del diritto. Per esempio: il nostro sapere giuridico, la nostra figura del diritto sono veri? E il loro valore di verità è forse indipendente dal metodo, dal mezzo utilizzato per configurarlo? E questo *medium*, questo strumento nomo-grafico è forse a sua volta ordinante e orientante: è già in sé nomico?

Posta così la questione, la stessa figuratività del diritto e dunque il suo stesso sapere sembrano già sempre in prospettiva: già sempre regolati e regolanti. Una bella circolarità nomico! Se ci si pensa, però, la figurazione funziona proprio così: come dice Sini, la figura non mostra mai il gesto che l'ha tracciata e da cui essa è sempre già decisa, ovvero incisa sul supporto di raffigurazione. La figura è la traccia di un evento del mondo, che però non c'è più; ne è rimasto solo il segno. Quel mondo resta per così dire al limite della figura: l'evento, appunto, ha lasciato traccia¹⁰. Per esempio, l'evento di decidere e tracciare la figura del diritto come insieme di leggi poste dallo Stato: la prospettiva giuridica della modernità. Per Grossi, più che altro una mitologia¹¹.

Si può allora finalmente cogliere il valore didattico di un esperimento, attuato oramai da diversi anni nell'ambito dei corsi di filosofia del diritto: le *Summer School* dedicate al rapporto tra il diritto e le *Humanities*. In termini latini, si parlerebbe di *studia humanitatis*, dunque le *artes* e le *technai* universalmente intese, in cui si esprime, si riconosce e si istituisce l'essere umano: non a caso, tali

⁶ Goody 1988, 2002; Grossi, 2007, 2020.

⁷ “*Sed hoc transeo, de quo neminem qui litteras vel primis, ut aiunt, labris degustarit dubitaturum puto*”, Quintiliano 2018: 1970.

⁸ “*de aequo, iusto, vero, bono, deque iis quae sunt contra posita*”, ivi: 1972.

⁹ “*operum fastigia spectantur, latent fundamenta*”, ivi: 40.

¹⁰ Sulla filosofia di Sini, come del resto su quanto qui appena accennato in via introduttiva, si tornerà. Per la figura, vedi Sini 2013, 2012.

¹¹ Grossi, 2007.

performance sono tipiche delle feste, dimensione sacrale tanto dell'uomo primitivo quanto dello Stato moderno, come mostra Legendre¹².

L'idea è che la musica, la danza, la poesia, il racconto, il teatro, la pittura, il cinema, ma altresì le nuove avanguardie artistiche quali il videogioco o il cinema immersivo, tutte le arti siano inscindibili dall'insegnamento del diritto. Non solo poiché il diritto stesso ne fa uso, come dimostra l'arte retorica insegnata da Quintiliano ai futuri giuristi; ma altresì perché ogni tecnica e ogni tecnologia che si esegue e si segue apre una certa esperienza del mondo, in sé già orientata e orientante, che occorre saper criticare; ma, ancora e soprattutto, perché è attraverso la cura dei significati e delle figure comuni, espresse nella *performance* corale, che si riflette la figura umana. L'idea, cioè, è che nell'esperienza della festa ne vada del suo attore¹³.

Nelle pagine che seguono, guidati nei primi passi da Quintiliano, tenteremo di tracciare innanzitutto la linea teorica che lega una pratica – i suoi strumenti e il suo metodo – alla figura del sapere, mostrando come ciò abbia ricadute non solo giuridiche, ma altresì metagiuridiche. Seguirà l'esercizio performativo delle *Summer School* filosofico-artistiche di diritto: anch'esse, dunque, una pratica o forse uno zig-zag di pratiche e figure diverse; esperienza che sarà possibile far rimbalzare sulla teoria di partenza. Infine, torneremo al quesito urgente da cui siamo partiti, ovvero la cura della *civitas*, dell'abitare assieme.

Parte prima. La teoria

1. *Prima elementa* insegnati da Quintiliano

“Diamo pure le vele ai venti e, mentre salpano, auguriamo loro buona fortuna”¹⁴. Si apre così il capolavoro di Quintiliano, con una metafora marittima cara al mondo classico; e tanto più classica è l'occasione: Quintiliano sta parlando dei suoi *libri*. È incitato a pubblicarli (*emittere*), ora che li ha scritti (*scribere*) e stesi (*componere*), dopo anni in cui, più che la redazione (*stilus*: oggi diremmo la penna o meglio la tastiera), lo hanno impegnato l'esame (*inquisitio*) della materia e la lettura (*lectio*) degli innumerevoli autori (*auctores*)¹⁵. Davvero, stiamo entrando nel mondo del testo: un mondo che è anche il nostro.

Dopo il proposito – qui riportato in esergo – di formare il perfetto oratore al tempo colto e virtuoso, Quintiliano ci immette immediatamente anche nel mondo del diritto, quasi a fugare ogni possibile critica di astrattezza o inutilità della materia trattata. È piuttosto il contrario, dacché “l'uomo davvero conscio della propria funzione di cittadino, idoneo ad amministrare gli affari pubblici e privati e in grado di guidare le città con i suoi consigli, di fondarle sulle leggi e di migliorarle attraverso i verdetti, certo altri non è che l'oratore” (1, *praef.*, 10)¹⁶. Passo fecondo per il filosofo del diritto: basti qui l'attenzione alla funzione dei consigli nel reggere la comunità, per scoprire una prospettiva ben diversa dal legalismo positivista di stampo coercitivo a cui siamo noi stati educati¹⁷.

¹² “Non si è mai visto, e non lo si vedrà mai, una società vivere e governarsi senza scenario fiduciario e quel che l'accompagna: figurazioni totemiche, musiche, coreografie, stili architettonici, ecc, tutte le forme istituite che prendono in carico il volto nascosto del principio di Ragione”, Legendre 2017: 150.

¹³ Per un primo approccio estetico e narrativo in filosofia del diritto, si veda Legendre: 2005; Heritier 2012a, 2012b; Faralli-Gigliotti-Heritier-Mittica 2014; Cananzi 2017; Campo 2022.

¹⁴ “*permittamus vela ventis et oram solventibus bene precemur*”, Quintiliano 2018: 36. Sul progetto educativo dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano, vedi Romana Nocchi 2020; Bianca 1963; Cova-Gazich-Manzoni-Melzani 1990.

¹⁵ Nota bene: per i riferimenti latini nel corpo del testo, sarà prediletta – per facilitare la lettura – la forma nominativa dei nomi e quella infinitiva dei verbi.

¹⁶ “*cum vir ille vere civilis et publicarum privatarumque rerum administrationi accomodatus, qui regere consiliis urbes, fundare legibus, emendare iudiciis possit, non alius sit profecto quam orator*”, Quintiliano 2018: 44.

¹⁷ Su comando, consiglio ed esortazione nel diritto, si veda il dibattito a distanza tra Bobbio 1993: 69-75 e Heritier 2012b: 137-147. Per un primo indirizzo su diritto e retorica, si veda Manzin 2014; Tomasi 2020; Cavalla 2007.

Occorre dunque formare “un uomo meritevole della qualifica di vero sapiente” (1, *praeef.*, 18)¹⁸, eticamente irreprensibile, colto ed eloquente; e quandanche un simile uomo non fosse mai esistito, dobbiamo tendere al meglio (*ad summa*), perché “la perfetta eloquenza è senza dubbio una realtà, né la natura dell’ingegno umano impedisce di raggiungerla” (1, *praeef.*, 20)¹⁹. Ed ecco qui affacciarsi il tema per noi problematico: il rapporto tra l’*ars* e la *natura* nell’uomo. Vediamo come mette la cosa Quintiliano:

In primo luogo bisogna dichiarare, comunque, che regole e trattati teorici non servono a niente se manca l’aiuto di una predisposizione naturale. Per cui, a uno privo di talento, questi scritti non potrebbero servire più che dei trattati di agricoltura a terre sterili. Ognuno poi ha anche altre risorse congenite: voce, polmoni che reggono lo sforzo, buona salute, fermezza, eleganza [...] e ugualmente, se mancano un maestro esperto, un’applicazione assidua e un abbondante e continuo esercizio nello scrivere, nel leggere e nel parlare, quelle qualità di per sé non portano a nulla (1, 26-27)²⁰.

Siccome dunque l’oratore è un uomo onesto, ma esso non può essere concepito in assenza della virtù, la virtù, anche se riceve un impulso dalla natura, deve essere perfezionata dalla cultura; innanzitutto l’oratore dovrà sviluppare la propria moralità con lo studio e dovrà approfondire nella sua intelligenza la disciplina che tratta del bene e della giustizia, senza la quale nessun uomo può essere né un uomo onesto né abile a parlare (12, 2, 1)²¹.

Quintiliano si muove come un equilibrista, cercando la via mediana tra natura e cultura. La questione, si noti, non è banalmente tecnica, bensì ha un’esplicita connotazione etica e dunque politica. Se, infatti, “la potenza della parola armasse la malvagità, non ci sarebbe nulla di più pericoloso dell’eloquenza sia nella sfera pubblica che in quella privata” (12, 1, 1)²². Il grande retore è consapevole che quelle che si appresta a fornire ai suoi allievi sono *arma*: e se fossero dei briganti a usarle? Nella società massmediatica e poi informatica, l’intreccio al contempo tecnico, etico e politico del problema è ben evidente: tanto da smuovere le fondamenta della democrazia, quando si tratta del libero voto dei rappresentanti. La celebre figura dell’*azzeccagarbugli* ci fornisca l’esempio propriamente tecnico-giuridico.

Perciò, dunque, l’educazione: perciò l’*institutio* ha da essere completa e continua, dalla culla alla vecchiaia e tanto sulle *scientiae* quanto sui *mores*. Un compito e un esercizio infiniti, da fare e da rifare *ad summa* e sotto la guida di un maestro. Preferibilmente, del migliore (*optimus*), sia per l’attenzione (*cura*) morale, “perché la virtù del maestro protegga dai torti i più teneri d’età, e la sua fermezza trattiene dagli eccessi i più grandi e disinvolti” (2, 2, 3)²³; sia “perché nell’insegnamento conta moltissimo il metodo, che è posseduto in massimo grado dagli uomini più colti” (2, 3, 6)²⁴.

Genitori, nutrici e pedagoghi sono i destinatari ideali dei primi precetti di Quintiliano, il quale chiede venia se tratterà cose di dettaglio (*minora*), ma invero all’opera intrapresa esse sono indispensabili (*necessaria*) (1, *praeef.*, 21). Per il nostro percorso, esse sono anche di estremo interesse. Vediamo.

¹⁸ “*vir talis, qualis vere sapiens appellari possit*”, Quintiliano 2018: 50.

¹⁹ “*est certe aliquid consummata eloquentia neque ad eam pervenire natura humani ingenii prohibet*”, ibidem.

²⁰ “*Illud tamen in primis testandum est, nihil praecepta atque artes valere nisi adiuvante natura. Quapropter ei, cui deerit ingenium, non magis haec scripta sint quam de agrorum cultu sterilibus terris. Sunt et alia ingenita cuique adiumenta, vox, latus patiens laboris, valetudo, constantia, decor [...] sicut haec ipsa sine doctore perito, studio pertinaci, scribendi, legendi, dicendi multa et continua exercitatione, per se nihil prosunt*”, ivi: 52-54.

²¹ “*Quando igitur orator est vir bonus, is autem citra virtutem intellegi non potest, virtus, etiam si quosdam impetus ex natura sumit, tamen perficienda doctrina est; mores ante omnia oratori studiis erunt excolendi atque omnis honesti iustique disciplina pretractanda, sine qua nemo nec vir bonus esse nec dicendi peritus potest*”, ivi:1970.

²² “*si vis illa dicendi malitiam instruxerit, nihil sit publicis privatisque rebus perniciosius eloquentia*”, ivi: 1946.

²³ “*ut et teneriores annos ab iniuria sanctitas docentis custodiat et ferociores a licentia gravitas deterreat*”, ivi: 270.

²⁴ “*quia plurimum in praecipiendo valet ratio, quae doctissimo cuique plenissima est*”, ivi: 278.

Tutti hanno la capacità di imparare (*vis percipiendi*), e soprattutto i più giovani sono estremamente ricettivi: come il bambino che, appena udite, tenterà di imitare e rifare le parole (*verba effingere imitando conabitur*). Occorre dunque che chi gli sta attorno sia colto e parli e si esprima correttamente. “Corrompere il bene, infatti, è facile, ma quando mai i vizi si volgeranno in virtù?” (1, 1, 5)²⁵. Istruire un oratore è impresa ardua, e Quintiliano è esigente. “Si devono perciò fornire gli insegnamenti più qualificati, e se qualcuno non li reggerà, il difetto sarà stato comunque non del metodo, ma di quel singolo” (1, 1, 11)²⁶.

Cominciamo così ad apprezzare la potenza dell'*institutio* e, assieme, la sua funzione di *metrum*, di misura e dismisura: di giustezza ed errore. La *ratio* metodologica è corretta, è buona da usare; con essa, si plasma la figura dell'oratore e del futuro giurista. È del tutto logico, dunque, che la formazione inizi il prima possibile.

Del resto, “anche il futuro grande oratore una volta ha pur emesso un vagito, ha tentato di iniziare a parlare con voce incerta ed è rimasto fisso davanti alle riproduzioni delle lettere” (1, 1, 21)²⁷. Ed ecco comparire nel discorso i veri e propri *elementa*, ovvero in greco gli *stoicheia* del *logos* occidentale: le *litterae*, i *grammata*. Quintiliano riserva minuziose descrizioni ai metodi di insegnamento di questo particolarissimo strumento, il cui uso perfetto è a più riprese indicato come fondamentale per qualsiasi ulteriore apprendimento. Non si diventa retori (e uomini virtuosi, invece?) se non si sa leggere e scrivere.

Occorre innanzitutto allenarsi al riconoscimento (*agnitio*) delle lettere. A ciò contribuiscono diversi esercizi anche ludici per bambini, come farli giocare con lettere d'avorio (*eburneas etiam litterarum formas in lusum offerre*): caratteri mobili a tutti gli effetti... (che qualcuno mai non ne abbia premuto uno per diletto sulla terra o sulla cera, fantastichiamo noi dopo Gutenberg?). I bambini apprendono così a distinguere ciascun carattere, a prescindere dalla loro posizione. “Il metodo migliore sarà dunque di imparare contemporaneamente aspetto e nomi delle lettere come si fa con l'aspetto e i nomi degli uomini” (1, 1, 25)²⁸.

Non sfugga il paragone. Havelock ha dedicato il suo intero lavoro agli effetti che l'alfabeto ha avuto sul discorso e sul pensiero greci, dunque sul sapere dell'Occidente. Per esempio, sulla filosofia atomistica, dove ricompaiono elementi identici a sé stessi e diversi tra loro, componibili all'infinito; oppure sulla possibilità stessa della domanda definitoria socratica *ti esti* e dell'idea come cosa in sé e per sé; o ancora sulla formazione dell'idea di giustizia²⁹. Non sarà allora peregrino notare che, da Cicerone in avanti, l'atomo ha come suo calco “letterale” latino l'individuo.

Seguono poi gli esercizi propriamente di scrittura, come quello di ripercorrere il contorno della lettera già incisa sulla tavoletta, oppure quello di lasciarsi guidare la mano dalla mano del maestro. Scrivere bene e rapidamente è d'obbligo. “In effetti, poiché proprio lo scrivere risulta fondamentale negli studi, e solo grazie a esso si ottengono vantaggi autentici e radicati in profondo, una mano troppo lenta ritarda il pensiero, mentre quella rozza e confusionaria rende incomprensibile il testo” (1, 1, 28)³⁰.

Si assiste qui alla progressiva conformazione del corpo e della mente dello scolaro allo strumento testuale, attraverso la sua pratica assidua. In esso, del resto, si rispecchia il suo lavoro: inizialmente si tratta di un lavoro soprattutto fisico; ma a poco a poco, poi ch'egli prende dimestichezza con lo strumento e l'uso diviene automatico, soprattutto il lavoro intellettuale. Proprio come viene automatico al nostro *iuris peritus* muoversi tra articoli e commi e usare ad arte le fonti, per intelligenti combinazioni. Senza lo strumento testuale, quale sarebbe la sua intelligenza giuridica? Sarebbe

²⁵ “*Nam bona facile mutantur in peius: quando in bonum verteris vitia?*”, ivi: 56.

²⁶ “*Quapropter praecipienda sunt optima; quae si quis gravabitur, non rationi defuerint, sed homini*”, ivi: 60.

²⁷ “*futurus eloquentissimus edidit aliquando vagitum et loqui primum incerta voce temptavit et haesit circa formas litterarum*”, ivi: 66.

²⁸ “*quapropter optime, sicut hominum, pariter et habitus et nomina edocebuntur*”, ivi: 68.

²⁹ Di Havelock, su cui non è possibile qui attardarsi, si vedano i seguenti lavori: Havelock 2019, 1981, 1995.

³⁰ “*Nam cum sit in studiis precipuum, quoque solo verus ille profectus et altis radicibus nixus paretur, scribere ipsum, tardior stilus cogitationem moratur, rudis et confusus intellectu caret*”, Quintiliano 2018: 70.

ancora il diritto ad essere in questione? E da dove potremmo tracciarne i confini, da dove definirne l'arte?

Chi avrà imparato a leggere e scrivere correttamente, passerà allora agli insegnamenti dei *grammatici* etc...

Non occorre ora seguire innanzi il *cursus* formativo proposto da Quintiliano. Ci interessa piuttosto cogliere, in questi *prima elementa*, l'iniziazione scolare ad una precisa pratica del sapere e a una comunità dei sapienti. Il grande retore ne è consapevole: "Taccio delle amicizie che nascono a scuola: esse durano saldissime fino alla vecchiaia, e sono imbevute di una sorta di vincolante sacralità, dal momento che non c'è maggior sacralità nell'essere iniziati ai medesimi riti religiosi che nell'esserlo ai medesimi studi" (1, 2, 20)³¹.

Si intravede qui, proprio nel paragone religioso, una nuova ascesi scientifica, iniziata con la filosofia greca. Quintiliano è figlio del gesto dissacrante di Socrate, che chiede conto ai concittadini dei miti e dei riti della tradizione: egli è immerso in quella cultura della parola critica. La *schola* è oramai un'istituzione altra dal *templum*: in essa si professa una *scientia* paragonabile per sacralità alla *religio*.

Ciò, tuttavia, non significa che il sapere dell'uomo sia soltanto umano, come potremmo pensare noi dopo la cesura dell'illuminismo: anch'esso una figura normativa del mondo, proprio nel suo appello alla libera ragione (*sapere aude!* esorta e ammonisce Kant). Quintiliano è semmai più vicino alla cosmologia del *Timeo* di Platone, per il quale l'anima viene dal cielo e il corpo è dotato di *organa* per poter muoversi nel mondo e commuoversi al suo ritmo, in un ordine cosmico provvidenziale.

2. *Humana natura, divina providentia*. Per un'etica dello strumento in Quintiliano

"Propria di noi uomini è una vivace attività intellettuale, che porta a credere in un'origine divina della nostra mente" (1, 1, 1)³². Ecco che emerge, fin dalle prime pagine di Quintiliano, il credito, la credenza dell'uomo, animale parlante e naturalmente vocato al pensiero. Per Ercole, esclama, "il dio supremo, padre della realtà e artefice del mondo, in nulla distinse gli uomini dalle altre creature mortali più che nella possibilità di parlare" (2, 16, 12)³³.

Gli altri animali, privi di parola (*muti*), sono certo più forti, più veloci o più resistenti; naturalmente riparati dal freddo e dotati di armi, e il cibo si offre loro da sé. L'uomo invece si procura tutto ciò con fatica (*labor*). "La divinità, dunque, come dote precipua ci ha dato la ragione, e ha voluto che questa avessimo in comune con gli dèi immortali. Ma appunto la ragione non ci servirebbe tanto né sarebbe in noi così manifesta se non potessimo esprimere anche con le parole ciò che concepiamo con la mente" (2, 16, 14-15)³⁴. Sì, perché anche gli animali possiedono una certa intelligenza (*intellectus*) e una qual forma di pensiero (*cogitatio*), per esempio nel costruire, nell'allevare i piccoli e nel nutrirsi: compiono, anzi, azioni che noi uomini non sapremmo nemmeno imitare (*inimitabilia*), come la produzione del miele. Tuttavia, "poiché mancano di linguaggio, gli animali che fanno tutto ciò sono considerati muti e irrazionali" (2, 16, 16)³⁵.

Quando finalmente si giunge alla conclusione, essa è stata ben preparata. Afferma Quintiliano: "Per cui, se nulla di meglio della parola abbiamo ricevuto dagli dèi, che cosa dovremmo stimare altrettanto degno di cura e fatica, o in che cosa vorremmo eccellere fra gli uomini più che in ciò per

³¹ "Mitto amicitias, quae ad senectutem usque firmissime durant religiosa quadam necessitudine inbutae: neque enim est sanctius sacris isdem quam studiis initiari", ivi: 84-86.

³² "nobis propria est mentis agitatio atque sollertia, unde origo animi caelestis creditur", ivi: 54.

³³ "Et hercule deus ille princeps, parens rerum fabricatorque mundi, nullo magis hominem separavit a ceteris, quae quidem mortalia essent, animalibus quam dicendi facultate", ivi: 390.

³⁴ "Rationem igitur nobis praecipuam dedit eiusque nos socios esse cum dis immortalibus voluit. Sed ipsa ratio neque tam nos iuvaret neque tam esset in nobis manifesta nisi quae concepissemus mente promere etiam loquendo possemus", ibidem.

³⁵ "sed, quia carent sermone quae id faciunt, muta atque irrationalia vocantur", ibidem.

cui gli uomini stessi eccellono fra tutti gli altri animali?” (2, 16, 17)³⁶. L’arte oratoria è davvero la più umana delle arti, e lo è in quanto è la più vicina al divino. Il dono della parola è segno di un’origine celeste: nella voce che dice i pensieri e ci innalza su tutti gli altri animali, vi è la traccia di un evento provvidenziale.

Tale *dicendi facultas* necessita dunque di cura (*cultus*) e fatica (*labor*), affinché diventi *ars*. Non ogni discorso, infatti, è retorica; non ogni parlante è oratore. “La natura fa insomma da materia alla cultura: questa plasma, quella viene plasmata” (2, 19, 3)³⁷. La retorica è la scienza del parlare bene (*bene dicendi scientia*). Quintiliano tiene particolarmente a che tale definizione sia compresa e accolta. “Approvate quelle parole, si fa immediatamente chiaro anche qual fine, cioè quale esito supremo e ultimo preveda la retorica, il cosiddetto *télos* cui tende ogni disciplina; infatti, se la retorica è in sé la scienza del parlare bene, il parlare bene è suo fine e suo esito supremo” (2, 15, 38)³⁸.

Si sarà forse già compreso il motivo dell’insistenza di Quintiliano sulla definizione. Il giurista, che ragiona piuttosto sulla giustizia che sul bene, sa che giudicare è dire giustamente, dire secondo giustizia; ma può anche accadere che il giusto sia solo e soltanto ciò che dice il giudizio. Tale slittamento formalista non è affatto diverso per il *dicendi peritus*. Che cos’è il bene: ciò che guida il retore, o ciò che il retore dice? Insomma, è virtù (*virtus*) o capacità persuasiva (*vis persuadendi*)?

Ecco il problema etico e politico! Questa *vis*, che Quintiliano precisa intendere come *dynamis*, non è la retorica, è mera persuasione; eppure, come negare il loro legame? Come evitare la degenerazione della *virtus*? A persuadere sono capaci anche i disonesti. Ma pure il denaro convince (*verum et pecunia persuadet*); e basta mostrare un volto pietoso (*facies aliqua miserabilis*) o la bellezza fisica (*formae pulcritudo*) per dettare una sentenza (*sententiam dictare*) (2, 15, 6). La questione è grave da un punto di vista didattico: “sarebbe da uomini inqualificabili mettere questi strumenti così pericolosi a disposizione delle peggiori nature, e aiutare la malvagità dandole consigli” (2, 15, 32)³⁹. Si potrebbe dire che l’*ars*, ridotta a *instrumentum*, ha un’efficacia ambivalente: “le armi dell’eloquenza valgono sia in un senso che nell’altro” (2, 16, 16)⁴⁰.

È allora necessario che l’arte retorica sia in sé virtuosa, dice Quintiliano, il quale così ascrive se stesso all’illustre tradizione che, dalla *Retorica* di Aristotele, giunge a saldarsi nella formula di Catone il Vecchio: *vir bonus dicendi peritus*. Ma non deve forse essere virtuoso anche il diritto, per poter dire la giustizia? La *iuris prudentia*, secondo la definizione di Ulpiano contenuta nel Digesto (1. 1. 10), è conoscenza delle cose divine e umane (*divinarum atque humanarum rerum notitia*) e scienza del giusto e dell’ingiusto (*iusti atque iniusti scientia*). Eppure, nasce un dubbio: quale ruolo ha qui la definizione? Come accade che, intesa quella, subito (*simul*) si faccia palese (*manifestum*) il senso dell’arte, il suo *télos*? Un senso, poi, tautologico: sempre vero, perché circolare. E il fine, invece, della tecnica definitoria dove si appalesa?

E se sono virtù quelle per le quali la natura ci concede alcuni principi rudimentali e dei semi anche prima che veniamo istruiti (accade, ad esempio, per la giustizia, di cui hanno un’idea anche i rozzi e gli incolti), appare manifesto che fin dall’inizio noi siamo innegabilmente strutturati in modo tale da poter pronunciare in pubblico un discorso a nostro favore, non perfettamente, forse, ma così che contenuti vi siano – l’ho detto – i semi dell’eloquenza (2, 20, 6)⁴¹.

³⁶ “*Quare si nihil a dis oratione melius accepimus, quid tam dignum cultu ac labore ducamus aut in quo malimus praestare hominibus quam quo ipsi homines ceteris animalibus praestant [...]?*”, ivi: 392.

³⁷ “*Denique natura materia doctrinae est: haec fingit, illa fingitur*”, ivi: 418.

³⁸ “*His adprobatis, simul manifestum est illud quoque, quem finem vel quid summum et ultimum habeat rhetorice, quod télos dicitur, ad quod omnis ars tendit; nam si est ipsa bene dicendi scientia, finis eius et summum est bene dicere*”, ivi: 382.

³⁹ “*pessimorum hominum foret haec tam perniciose nocentissimis moribus dare instrumenta et nequitiam praeceptis adiuvare*”, ivi: 378.

⁴⁰ “*in utramque partem valent arma facundiae*”, ivi: 388.

⁴¹ “*Et si virtutes sunt, ad quas nobis, etiam ante quam doceremur, initia quaedam ac semina sunt concessa natura, ut ad iustitiam, cuius rusticis quoque ac barbaris apparet aliqua imago, nos certe sic esse ab initio formatos ut possemus*

La *virtus* della retorica sta nel dire bene, il che non significa necessariamente vincere; “certo, chi tiene un’arringa vuole vincere la causa, ma, quando abbia parlato bene, anche se non vince, ha comunque realizzato l’essenza dell’arte retorica” (2, 17, 23)⁴². Con chiosa efficace, Quintiliano afferma che la sua arte risiede nell’azione (*in actu*) non nel risultato (*in effectum*).

Eppure, per operare bene occorre talvolta sporcarsi le mani. La fiducia nella buona educazione del retore giunge a giustificare e persino consigliare il falso e l’inganno, se fondati su un giusto motivo (*bona ratio*), ovvero per raggiungere un giudizio equo (*aequitas*). Se i giudici fossero tutti saggi (*sapientes*) non ci sarebbe quasi bisogno di eloquenza; ma se i giudici sono inesperti (*imperiti*) e gli animi instabili (*mobiles*), “bisogna combattere ricorrendo all’arte e usare quanto serve: del resto, chi è stato allontanato dalla retta via, non può esservi ricondotto se non facendolo deviare di nuovo” (2, 17, 29)⁴³.

Perciò, ancora, l’*insitutio*; perciò, la definizione etica dell’arte; perciò, il *cultus* del dono divino della parola. “Sarebbe stato meglio nascere muti ed essere totalmente privi della ragione piuttosto che distorcere i doni della provvidenza utilizzandoli per la reciproca distruzione” (12, 1, 2)⁴⁴. Quella che pone Quintiliano è infine una questione di credenza, ma anche di logica. Così la argomenta: se è sicuro (*certum est*) che l’uomo eccelle tra gli animali grazie a ragione (*ratio*) e linguaggio (*oratio*), “perché non dovremmo credere che la sua virtù risieda tanto nell’eloquenza quanto nella ragione?” (2, 20, 9)⁴⁵. Davvero, occorre formare il *vir bonus dicendi peritus*!

Così Quintiliano. E noi, *iuris periti*? Siamo noi esperti di una *vis* o della *ars boni et aequi*? E ci siamo accorti, varcando l’ingresso della facoltà di giurisprudenza, di essere iniziati a tanto potere?

3. Strumenti e figure normative, ovvero che cosa facciamo quando facciamo teoria del diritto

L’immagine dello strumento donato dal dio all’uomo – come la voce, che per Quintiliano fa l’uomo parlante rispetto agli altri animali che sono muti – è un mitema diffusissimo. Come abbiamo accennato, Timeo racconta nel dialogo platonico che gli *organa* corporei dell’uomo sono predisposti, secondo il disegno provvidenziale del demiurgo, ad apprezzare il ritmo del cosmo: sulle orbite degli astri, *organa* del tempo, possono sintonizzarsi le orbite della mente, essendo la testa naturalmente sorretta e rivolta verso il cielo. Da qui, la filosofia: il bene più grande donato agli uomini (47 a-b).

Il nesso tra parola, strumento e stazione eretta, quali tratti distintivi dell’essere umano rispetto agli altri animali, è mostrato in campo paleoantropologico da Leroi-Gourhan. Un processo lento di successive liberazioni connette la locomozione alla prensione e alla fonazione: il bipedismo libera dal terreno l’arto anteriore che, specializzandosi nella mano, libera la bocca. Leroi-Gourhan individua nel tecnicismo della mano, che vede lo strumento come conseguenza anatomica, e nel tecnicismo della faccia, che si rende disponibile per la parola, un medesimo dispositivo. Strumento e linguaggio sono, cioè, espressione di una medesima facoltà ed emergono assieme. Ciò che cambia rispetto a comportamenti animali apparentemente simili sta nella durata: l’utensile e la parola restano e si rendono disponibili per usi ulteriori. È il riuso, dunque, l’indice di un nuovo rapporto con lo strumento manuale o vocale; e non a caso secondo Leroi-Gourhan non esiste strumento alcuno di là dal particolare gesto abituale, ovvero dalla pratica collettiva che lo riconosce come tale. E dalla

orare pro nobis, etiamsi non perfecte, tamen ut inessent quaedam, ut dixi, semina eius facultatis, manifestum est”, ivi: 420-422.

⁴² “*tendit quidem ad victoriam qui dicit, sed, cum bene dixit, etiam si non vincat, id, quod arte continetur, effecit*”, ivi: 404.

⁴³ “*arte pugnandum est et adhibenda quae prosunt: neque enim qui recta via depulsus est, reduci ad eam nisi alio flexu potest*”, ivi: 406.

⁴⁴ “*Mutos enim nasci et egere omni ratione satius fuisset quam providentiae munera in mutuam perniciem convertere*”, ivi: 1948.

⁴⁵ “*cur non tam in eloquentia quam in ratione virtutem eius esse credamus [...]?*”, ivi: 424.

interazione di gesto manuale e gesto vocale, Leroi-Gourhan vede emergere il gesto grafico: da non intendere come trascrizione del linguaggio, bensì come segnatura, marcatura, traccia e figurazione. Del resto, lo stesso processo di invenzione – come misto di ritrovamento e fabbricazione – e uso dello strumento a poco a poco si delinea come una memoria e quindi come un progetto narrativo, di carattere sinestetico (per semplicità, diciamo verbo-motorio) che precorre e guida i gesti propizi, efficaci⁴⁶.

Leroi-Gourhan coglie perfettamente che parola, utensile e figura pongono l'uomo nella distanza del simbolo. Qualcosa è riconosciuto, è rievocato, qualcosa resta o ritorna nelle disponibilità della comunità umana, pronto a significare i modi del mondo, ovvero le sue modalità di apparizione; pronto a coordinare un comportamento comune rispetto al reale. Il simbolo, per Sini, è quest'esplosione del significato nella relazione segnica: l'evento del mondo si configura in una sua possibile modalità, astratta da tutti i possibili⁴⁷. L'interpretante che dà senso alla figura è la comunità intera, nel suo lavoro incessante e complesso, compiuto da tutti e da ciascuno, di riconoscere e praticare il mondo. Per esempio, la figura giuridica del mondo come luogo del diritto, dunque del diritto come realtà⁴⁸.

Tra i filosofi del diritto, chi ha acutamente colto il concorso di strumento, parola e figura nella formazione del sapere e ne ha mostrato il carattere nomico, ovvero orientante e ordinante, è Robilant. Come Grossi, Robilant denuncia la crisi del positivismo giuridico, ovvero del legalismo e dello statualismo, ma l'angolo visuale sul diritto è dato dalla società tecnologica avanzata e da un'idea figurale di informazione. Per Robilant, il diritto è solo uno dei molti sistemi o ordini di informazione normativa, cioè volta ad orientare il comportamento del soggetto: le sue opinioni, scelte e azioni. La società complessa è caratterizzata dalla concorrenza comunicativa di una pluralità di sistemi, volta a influenzare il soggetto: si pensi a mercato, scienza, religione, tecnologia quali poli di organizzazione informativa in reciproca competizione. Ognuno propone una certa configurazione della realtà e del rapporto tra soggetto e realtà, sia in termini di conoscenza sia in termini di operatività sia in termini di moralità. Si tratta dunque di ordini alternativi del reale e perciò tra loro concorrenti, con effetto normativo sulla posizione del soggetto⁴⁹.

Ne consegue che i dogmi e le certezze del positivismo giuridico – la concezione monista del diritto come prodotto esclusivo dello Stato, preteso occupare il vertice gerarchico dei sistemi informativo-normativi – sono messi radicalmente in discussione. Il giuspositivismo tenta di escludere l'ordine giuridico, previa sua riduzione alla legge statale, dalla competizione con gli altri ordini; oppure ignora il problema della pluralità e della normatività dell'informazione nella società complessa. In entrambi i casi, tale figura dogmatica non pare a Robilant interessante proprio da un punto di vista teoretico, dacché o non realistica o controproducente e statica: essa dunque non partecipa al gioco critico dell'evoluzione della conoscenza, che per Robilant è un vero bene comune⁵⁰.

La teoria è una forma di rapporto con la realtà caratterizzato dalla criticità: essa, cioè, è problematizzante e implica una continua messa in questione della tesi, con tentativi di confutazione degli argomenti, valutazione della loro resistenza e successiva ri-argomentazione. L'effetto è evolutivo per la tesi stessa e progressivo per l'intera conoscenza scientifica. Tuttavia, il mondo e la sua esperienza da parte del soggetto si configurano diversamente nell'arte o nella religione, senza che sia possibile qualificare una figura della realtà come migliore in assoluto. Ciò significa che anche la figura teoretica, che per Robilant mira a rappresentare, ridurre a unità e spiegare la realtà, non è sciolta dal problema figurale: anch'essa è, cioè, una prospettiva sul mondo e dunque un suo ordinamento⁵¹. Per esempio, la figura dogmatica del positivismo giuridico.

⁴⁶ Leroi-Gourhan 2018.

⁴⁷ Sini 1991.

⁴⁸ Sul rapporto tra diritto e senso comune, vedi Bombelli 2018. Credenza e senso comune possono altresì essere letti come cecità di una tradizione, ovvero come suo sfregio: cfr. Legendre 2009, 2010.

⁴⁹ Robilant 1989, 1990b, 2000a.

⁵⁰ Robilant 1999, 1983, 2000b.

⁵¹ Robilant 1995, 1990a, 2008.

E così, partendo da un discorso teorico sul diritto nella società tecnologica, siamo giunti a un discorso autocritico sulla stessa teoria del diritto. Per dirla in altro modo, Robilant ci insegna a chiederci che cosa facciamo quando facciamo teoria del diritto. La risposta è ora banale: tracciamo una figura. Tutto sta nel cogliere il gesto che si nasconde dietro al tratto.

In un volume espressamente pensato per l'uso didattico nel corso di filosofia del diritto, Robilant prende in esame il problema della criticità della conoscenza rispetto alla normatività dell'informazione. Non tutti gli interrogativi possono essere fatti in tutti i contesti culturali, ivi compreso il livello tecnologico e operativo; al contrario, essi dipendono dalla fantasia, dall'interesse e dalle possibilità dei ricercatori. Giocando sull'idea di invenzione, cara a Robilant, si può dire che il problema teorico è tanto prodotto quanto trovato nel lavoro della ricerca. Non secondario è qui il piano metateorico, ovvero la specifica configurazione che viene data alla conoscenza⁵².

Robilant precisa dunque subito la sua prospettiva: la conoscenza produce figure e ogni figura del mondo non è che una tra le sue possibili⁵³. Potremmo dire, procedendo noi sulla medesima linea, che innanzitutto proprio "realtà" e "mondo" sono figure: la voce che si articola nei nomi delle cose produce un mondo di cose nominate e nominabili. Per esempio, il mondo giuridico di *personae*, *res*, *actiones* nella *summa divisio* orchestrata da Gaio.

Ogni figura è frutto di una scelta di elementi e di relativi rapporti: scelta non assoluta, bensì interessante e significativa all'interno del contesto di prefigure e di schematismi teorico-pratici. La figura, cioè, ordina gli elementi selezionati in una specifica forma, disponendo così un quadro unitario; essa stessa si posiziona assieme ad altre figure in un sistema, rispetto a cui è coerente e da cui deriva il suo senso⁵⁴.

La conoscenza umana si colloca, dice Robilant, in un universo di significati. La figura significa la realtà: essa è sempre astratta anche quando intende essere realista, dacché pur mirando a raffigurare il reale lo fa sempre in una particolare prospettiva⁵⁵. Pertanto, diciamo noi, la figura opera come un segno: essa significa, appunto, e pone perciò l'interpretante nella relazione col significato, ovvero nella distanza.

Uno tra i segni più importanti per quel cammino culturale a pretesa universale che è la filosofia, ereditato proprio nel suo infinito significare dalle specializzazioni storiche della scienza, è ovviamente la verità. Anche la figura di verità del resto, dice Robilant, è scelta in termini di interesse e significanza e orienta il cammino della conoscenza per progressiva selezione critica⁵⁶.

Robilant procede mostrando il potere normativo dell'informazione tanto a livello conoscitivo quanto a livello operativo. Da qui, un'esigenza di criticità da parte del consociato, che opera in una società ad intenso, capillare e rapido flusso informativo in competizione; ma altresì un'esigenza di criticità da parte del giurista, rispetto alle figure di diritto proposte dalla teoria⁵⁷. Il che comporta, in senso metateorico, una valutazione critica della stessa configurazione della teoria del diritto.

In definitiva, ogni figura include in un quadro unificante e in una certa forma alcuni elementi: tale conformazione non è tutta la realtà e in ciò sta la sua astrazione. Si pone cioè un ordine visuale, che è da Robilant definito nomico. Tale ordine è dipendente dalle scelte del soggetto immerso nel suo contesto di senso: dunque dalle prefigure, dalle premesse, dagli interrogativi, dagli interessi, dalle possibilità, dagli strumenti. Ciò è vero altresì per la figura teorica che intende spiegare la realtà, quale per esempio la realtà del diritto. E ciò, ricordiamo, è vero anche per la stessa teoria dell'informazione normativa di Robilant, che non è altro che una figura.

Potremmo dire noi che la figura è un *orbis pictus*: essa mostra un mondo in miniatura, così da mettere in luce un suo aspetto possibile, ma astratto da tutto il possibile. Tale gesto astraente, però,

⁵² Robilant 1997.

⁵³ Ivi: 26-27.

⁵⁴ Ivi: 27-31.

⁵⁵ Ivi: 37-42.

⁵⁶ Ivi: 51.

⁵⁷ Ivi: 54-83.

nella miniatura non appare, non è cioè raffigurato: esso è semmai al limite della figura e ne decide il senso. Sul punto di incisione della figura, come dice Sini, sprofonda l'evento del mondo: ogni successiva interpretazione della figura non sarà che un'impossibile tensione al limite ovvero una sempre possibile riconfigurazione⁵⁸.

Può allora essere utile ricordare, a conferma delle critiche per così dire informatiche di Robilant, i lavori che Garapon e Lassègue hanno dedicato alla rivoluzione tecnologica che ha investito il nostro tempo, e che ha scosso le fondamenta del diritto e della politica. I due autori sostengono che la forza della tecnologia digitale, la sua efficacia performativa e la sua pervasività, siano dovute ad una nuova forma di scrittura. La *ratio*, potremmo dire con Quintiliano, ovvero il metodo o mezzo, dunque lo strumento su cui si fonda la rivoluzione informatica è di carattere grafico. La digitalizzazione codifica ogni evento del mondo in numeri, creando un'omogeneità insignificante ma puramente procedurale, meccanica. Il significato, infatti, è differito ad un livello di traduzione successiva, ovvero all'interazione e all'interpretazione umana: livello tuttavia non necessario alla corretta procedura del calcolo. La macchina lavora con segnali, non con segni: è proprio la desimbolizzazione del mondo, la sua riduzione a dato quantitativo, che permette il calcolo algoritmico. Perciò la rivoluzione grafica è anche una rivoluzione simbolica: le pratiche di generazione del senso sembrano stravolte. Basta oggi fare una richiesta a ChatGPT o una conversazione con un operatore automatico della Pubblica Amministrazione, per vivere l'esperienza dell'inerzia strumentale: l'efficacia o l'inefficacia al tempo stesso insignificante per la macchina ed estremamente significativa per l'uomo. La scrittura digitale, opaca ovvero illeggibile all'uomo, è espressamente qualificata da Garapon e Lassègue come normativa: essa riplasma il mondo, crea un ambiente conforme ovvero passibile di essere calcolato e percorso in forma di algoritmo⁵⁹.

Invero, qualcosa di simile, ossia la meccanizzazione d'uso dei grafi, la loro mera lettura, fonicamente corretta ma insensata, già può avvenire con l'alfabeto, dalla grecità al medioevo. Herrenschnitt, Svenbro, Illich, nei rispettivi studi sulla scrittura e la lettura nell'antichità, lo argomentano in modo esauriente⁶⁰. Ma non serve andare tanto lontano: abbiamo tutti fatto l'esperienza di leggere un testo ed accorgerci soltanto alla fine di avere, come si dice, la testa da un'altra parte. L'alfabeto permette già un uso segnaletico più che segnico, quasi fosse una partitura a cui associare suoni senza contenuto. Eppure è proprio a questo strumento potenzialmente alienante che Quintiliano attribuisce tanta importanza per la formazione dell'oratore. E come potrebbe del resto formarsi il filosofo al *logos* della verità, alla sua precisione critica, se non praticasse la scrittura? E il giurista? Anche lui è alle prese con i canoni della propria arte, di cui il testo è misura essenziale.

L'arte giuridica è forse, proprio in questo, in una condizione particolare tra le altre arti: una condizione ricorsiva. Dacché proprio del *kanon*, di ciò che in latino è la *regula* o la *norma*, si occupa il diritto. La particolarità, cioè, risiede nella omogeneità di metodo e oggetto: ciò che prima si è definito come circolarità nomica⁶¹. Che cosa riconosce il giurista come figura della regola? E come riconosce la regolarità nelle figure del mondo?

Per esempio, posso affermare una regola; posso scriverla; posso anche condensarla in un'immagine; posso mimarne il comportamento; posso raccontare una storia esemplificativa; posso suonare una musica che la ispiri; posso catturare in un film una di queste performance; posso creare un videogioco che permetta di apprendere la regola; posso creare una realtà virtuale in cui sia impossibile agire fuori regola; e posso persino dubitare che tali cose si possano fare solo perché si ha già una certa idea di che cosa la regola sia.

⁵⁸ Sini 2012.

⁵⁹ Garapon-Lassègue 2021a, 2021b.

⁶⁰ Herrenschnitt 2007, Svenbro 1991, Illich 1994.

⁶¹ Questa particolare condizione della scienza del diritto, riletta come privilegio filosofico proprio per il suo esito paradossale, è indagata in altri lavori, a cui mi permetto di rimandare: Beltramo 2023a, 2023b.

Qualcosa, tuttavia, eccede la misura. Torniamo al dubbio opposto alla definizione di Quintiliano. Come accade che, nell'intesa sul testo, sulla figura grafica, appaia ai cittadini il senso ultimo, il *télos* del diritto? Basta osservare i lavori di un'assemblea legislativa o di un'aula di tribunale, partecipare alla Festa della Repubblica o manifestare in piazza con in mano la Costituzione, per avere un esempio della canonicità del diritto e, insieme, di un'eccedenza di senso. È questa la potenza dell'interpretazione umana, l'intervento propriamente significativo dell'uomo. Qui *sermo* e *ratio*, dono comune del dio, da coltivare e di cui prendersi cura (*cultus*), fanno la *civitas*.

Parte seconda. L'esercizio

4. Le *Summer School* in *Law and Humanities*

L'esperienza delle *Summer School* di filosofia del diritto, organizzate da Paolo Heritier assieme a un gruppo di collaboratori, è oramai da diversi anni un'offerta didattica immersiva per gli studenti delle facoltà giuridiche, ma altresì filosofiche e letterarie di UniTo e UPO. La sede è stata inizialmente l'università di Nizza; un anno, in occasione della titolarità di capitale europea della cultura, si è svolta a Matera; negli ultimi anni trova l'accoglienza del centro Georges Méliès di Cannes.

Come scuola intensiva, si inserisce in un modello piuttosto diffuso, sia in Italia sia all'estero. Esso replica un'ideale classico di accademia: per una o due settimane o anche per un mese, maestri e allievi condividono non solo il momento e lo spazio dedicati al lavoro, ma anche quelli di riposo, alcuni pasti, finanche i momenti di svago e di festa. Si realizza dunque una comunità, che collabora, discute, fa ricerca continua, e intanto convive, si conosce, fa esperienza di crescita comune.

Le *Summer School* in *Law and Humanities* sono pensate in modo da creare un effetto immersivo e generativo. Il primo impatto è spaesante, con un nuovo ambiente e con una nuova lingua; la didattica ordinaria banchi-cattedra è ora applicata in modo rigorosissimo e a ritmi serrati, ora stravolta e sostituita da attività interattive; professori di materie diverse, artisti, professionisti si avvicinano, chi per un singolo contributo chi per tutta la durata della scuola, creando una fitta polifonia; si frappongono continuamente attività artistiche e, anzi, la fruizione e la produzione di arte, così come l'uso di tecniche espressive, strumenti audio e video, nuove e vecchie tecnologie è parte essenziale dell'esperienza.

Il percorso didattico di queste *Summer School* è dunque di rottura con i dogmi e le liturgie dell'università a cui è aduso lo studente; eppure, esso è tradizionalmente ispirato alla *universitas studiorum* di stampo medievale e alla classica formazione delle *artes liberales* del *trivium* e del *quadrivium*. Quintiliano stesso parla di un'educazione complessiva, globale: un *orbis doctrinae* "quem Graeci encyclion paideian vocant" (1, 10, 1). Del resto, nella storia dell'Occidente la filosofia è al contempo tradizionale e sovversiva, culla del sapere, scuola della politica e assieme pericoloso nemico dell'ordine costituito. Socrate non resta forse in carcere, non radicalizza lo scontro, anziché recedere o fuggire, così da andare incontro alla morte, precisamente per rispettare la sacralità di quelle istituzioni che lo accusano di empietà? Esempio di un *ethos* tanto culturale quanto morale, come ancora intende la conoscenza Quintiliano. E possiamo forse noi permetterci, in filosofia del diritto, di non mantenere questa complessità etica e politica dell'uomo?

L'idea è che lo studente, proprio quando è istruito alla propria disciplina, quando cioè specializza le proprie conoscenze e capacità in un settore disciplinare e dunque su un aspetto del mondo, esclude il resto e la sua complessità e, insieme, il suo fascino sconcertante. La tecnicizzazione del sapere guadagna in efficacia, a suo modo rassicurante, ma perde in fantasia, in sensibilità empatica, in radicalità critica, con conseguenze personali e sociali. La questione non è meramente professionale, ma politica: riguarda cioè la cura della *polis* come luogo comune. Più che l'interdisciplinarietà, allora, ciò che si cerca è un corso e un discorso indisciplinati, come direbbe Gilbert⁶². Stili, metodi, strumenti

⁶² Gilbert 2022.

diversi si urtano a vicenda; la teoria scientifica rigorosa si sporca con l'arte, con la narrazione e col gioco; i ruoli istituzionali s'invertono e i confini canonici tra ciò che pertiene alla materia e ciò che le sta fuori vengono spostati e messi in dubbio. L'esperienza dissonante punta precisamente a ciò che è al cuore del diritto: la regola, l'autorità, la correttezza, la giustizia, il potere, la decisione, la libertà, la persona, la comunità, la fiducia, il dogma, la critica.

Law and Humanities significa riconoscere e rivendicare al diritto una dimensione propriamente umanistica. Come per Quintiliano e come già per Platone, le arti della parola, dell'immagine, della musica, del movimento, unite alla narrazione e alla filosofia, ovvero tutte le forme espressive in cui l'uomo esprime e vive pensieri e sentimenti concorrono all'esperienza politica e giuridica del singolo nella comunità, così come alla sua teoria. È forse il caso di ricordare che proprio nel dialogo nominato *Leggi*, l'ultimo dialogo della vecchiaia, Platone ritorna sulla *mousiké* come dono provvidenziale degli dei, volto ad educare l'uomo al senso del ritmo e dell'armonia, indispensabili alla convivenza; e racconta che le Muse, Apollo e Dioniso si sono fatti con noi compagni di danza (II, 654 a-e). Una figura del diritto, dunque, in antitesi rispetto ai dogmi o miraggi di purezza, di calcolabilità, di tecnicizzazione; eppure, una figura che, come direbbe Robilant, vuole essere realistica e mirare alla verità. Per esempio, mirare a comprendere la prepotente rivoluzione tecnologica del nostro tempo e ad usarla – diremo con Quintiliano – ad arte: bene e correttamente, in quell'inscindibile senso tecnico-morale che è l'*ars*.

Concretamente, le *Summer School* prevedono che gli studenti – parallelamente alle lezioni, ai seminari e alle altre attività di ricerca – lavorino in gruppi e, aiutati da esperti e professionisti del settore e dai professori e collaboratori, producano come lavoro comune un pezzo artistico: un cortometraggio per esempio, a finestra o immersivo a 360°, o anche un videogioco. La strategia artistica e tecnologica mira non soltanto a rielaborare narrativamente e dunque drammaticamente la materia, i problemi, le conoscenze insegnati analiticamente nella teoria; ma altresì a prendere consapevolezza comune e sintetica, ovvero agita e via via appresa, dell'uso, dell'efficacia e dei limiti dello strumento tecnico.

In parte, il metodo è volutamente caotico, se per ordine s'intende – per esempio – usare la tecnologia pensata per la didattica a distanza solo a distanza, oppure usare l'oculus pensato per la visione a 360° in modo solo immersivo. Gli strumenti sono sì prima perfettamente spiegati da tecnici e professionisti e collaudati nel loro utilizzo normale e corretto, ma poi vengono continuamente ridiscussi, adoperati in modalità mista, interrotti da interazioni esterne. Per esempio, mentre uno studente usa l'oculus, ciò che lui vede in modo immersivo è proiettato su uno schermo esterno, visibile dai compagni che gli sono attorno e che a loro volta interagiscono; oppure, una telecamera a 360° viene attivata e posta in centro alla sala di lavoro, e il video panottico è proiettato su uno schermo mentre il lavoro avanza. Un apparente caos, appunto, che sembra sovvertire la regola, criticarne l'opportunità, confutarne l'efficacia, barando al gioco tecnologico.

Tuttavia, la sensazione iniziale di spaesamento misto a curiosità e divertimento, si scopre a poco a poco orchestrata da un'arte antica, qual è quella retorico-dialettica. Se c'è una pratica a cui gli studenti sono costantemente convocati e di cui fanno intenso esercizio, punti e spronati dall'insistente domanda critica, interpellati dal coinvolgimento diretto, quella è la pratica della parola. La scuola è ancora quella classica, per la quale *sermo* e *ratio* sono così intrecciate da essere pensate come dono divino: il *logos* che in sé condensa la specificità dell'uomo rispetto agli altri animali. Curare l'arte della parola significa dunque curare il pensiero, e non si coltiva il pensiero se non si nutre la parola. È vero per Platone come per Quintiliano, ed è tuttora estremamente efficace.

L'improvvisazione non si improvvisa e il caos non si crea in modo disordinato. Occorre saper padroneggiare un metodo ed essere teoreticamente solidi per gestire, oltre che ingenerare, lo spirito critico. Occorre conoscere, diciamo dopo la *Lettera ai Romani* di Paolo, lo spirito della legge per poter trasgredire alla sua lettera. Quintiliano coglie perfettamente la delicata questione del maestro. Egli deve essere il migliore, culturalmente preparato e moralmente irreprensibile, perché l'allievo che

ne è il mimo non si trasformi in una sua caricatura: occorre saper controllare la tracotanza della giovinezza, ma anche darle le armi per poter compiere il parricidio. Il problema didattico è sempre un problema politico: non certo in termini di militanza, ma di etica del sapere. Un problema urgente proprio per la facoltà di diritto, se essa vuole formare non solo a una tecnica regolativa ma anche a un senso di giustizia.

Le *Summer School in Law and Humanities* mirano ad una formazione teorica e pratica del giurista e del cittadino del nostro tempo, stimolando la sua attenzione critica e il suo senso di responsabilità nella scelta politica: ancora una volta, non qui intesa come voto partitico, ma come interesse e cura della *civitas*. Perché tale progetto sia realistico, occorre imparare a usare correttamente la tecnologia, a conoscerne e sfruttarne il potenziale. Ma, altresì, occorre imparare a barare con lo strumento, a farlo fallire, a mantenere una distanza di chiacchierato buon senso. “D’altronde – chiede Quintiliano – il futuro oratore dove imparerà il cosiddetto senso comune, se si sottrarrà alle normali relazioni, che sono un fatto naturale non solo per gli uomini, ma anche per gli animali privi di parola?” (1, 2, 20)⁶³. L’antica arte del dialogo in cerca del senso comune è ancora a fondamento della didattica giuridica, se non altro nei corsi che mirano ad accendere, come diceva Platone nella *Lettera VII*, il fuoco della filosofia (341 c-d).

Conclusione. *Vir bonus dicendi peritus*

La formula di Catone, poi ripresa da Cicerone e da Quintiliano, come del resto dalla tradizione successiva, è ovviamente una figura. Similmente, possiamo dire, sono figure le formule di Gaio e quelle di Ulpiano, come anche i principi della Costituzione e quelli delle varie Carte e Dichiarazioni dei diritti dell’uomo. Figure tanto efficaci quanto degne di rispetto, per la carica semantica ed etica che portano: per la loro gravità, intesa come forza attrattiva di senso. L’*officium* dell’uomo, animale parlante, e la sua fatica (*labor*) come attore del mondo è fare il giusto uso dello strumento. Come interpretare la figura? Che cosa riconoscere in essa?

Porre il problema etico e politico, nella forma della domanda critica di conoscenza, è il gesto filosofico. Al *mythos* estatico dei poeti si oppone il *logos* dicotomico dei filosofi, che incide così la nuova figura della verità universale e con essa un nuovo *ethos* umano. Gesto destabilizzante e abissale, se quella cesura non è da se stessa raffigurabile. Il gesto critico che inquisisce il sapere non può inquisire se stesso e così autofondarsi, senza andare incontro ad un’aporia: senza annullarsi come domanda critica. Il salto sarebbe un cambiamento di *ethos* e dunque una nuova cesura.

È questo il percorso che Sini propone, per aprire ad un’etica del sapere: un esercizio di attenzione alla pratica che si sta svolgendo, per esempio alla pratica teorica qui agita, nel mentre la si fa. Un esercizio, dunque, di attenzione alla posizione del soggetto immerso nella sua pratica: con i suoi strumenti, con il suo contesto di senso, con le sue figure e prefigure⁶⁴. Esercizio che qui si è cercato di mostrare, portando l’attenzione alla nostra pratica testuale e tecnologica. Per come lo intendiamo noi, questo è un lavoro propriamente estetico-giuridico, se nella nostra società del testo, come dice Legendre, l’estetica del diritto vuole essere una mappa dei nomogrammi, ovvero di tutte le forme di scrittura normativa: di tutti i *figuralia* del diritto⁶⁵. Ivi compresa, come si sarà ormai capito, la mappa stessa come gesto grafico.

Tutto quanto sin qui detto, tuttavia, viene dopo; e in quanto figura non è essenziale: non è un idolo. Prima, viene la *civitas*, e il senso e la sensibilità comuni che comportano già sempre un affidamento. Prima viene l’affetto, senza il quale un essere umano nemmeno supera la pubertà linguistica:

⁶³ “*Sensum ipsum, qui communis dicitur, ubi discet, cum se a congressu, qui non hominibus solum, sed mutis quoque animalibus naturalis est, segregarit?*”, Quintiliano 2018: 86.

⁶⁴ Sini 2016.

⁶⁵ Legendre 2005, 2009. Cfr. Heritier 2012a, 2012b.

nemmeno riceve il dono della parola. L'istituzione è sempre un gesto di speranza: non si è mai certi del mondo che, proprio in questo gesto, già si infutura. Istituire una *persona*, dunque formare a un ruolo nella comunità⁶⁶, qual è il ruolo del giurista, richiede un credito di fiducia, senza il quale l'impresa non può nemmeno iniziare. Lo sa bene Quintiliano, che proprio dalla fiducia muove i primi passi: “Dopo la nascita di un figlio, dunque, il padre deve concepire per lui la più alta speranza: così se ne occuperà con particolare attenzione fin dal principio” (1, 1, 1)⁶⁷. E ancora: “nulla dà gioia nello studio più che la speranza” (2, 4, 13)⁶⁸, perciò l'insegnante deve aver cura e delicatezza nel dosare elogi e critiche.

La *spes* ci precede e ci invoca, dunque. Quintiliano – lo abbiamo visto – è il primo a nutrire fiducia e a spronare i discepoli. “L'oratore sia dunque un uomo meritevole della qualifica di vero sapiente, irreprensibile non solo dal punto di vista etico (secondo qualcuno basterebbe, secondo me no), ma anche sotto il profilo della preparazione culturale e della capacità oratoria complessiva” (1, *praef.*, 18)⁶⁹. Così, anche noi giuristi speriamo di meritare la qualifica di *viri boni iuris periti*.

Essere chiamati (*appellari*): riconosciuti in quella *figura*, cioè come quella *persona*. Non sfugga qui la potenza significativa e generativa della parola comune. Come coglie Agamben, nel nome si è chiamati, ma anche interloquiti, *vocati*; difficile esagerare la profondità di questa *klesis* pubblica⁷⁰. La dignità dell'uomo si rispecchia e si riconosce nella dignità del diritto; che è anche una dignità di nomi e figure: l'istituzione politica, di cui prendersi cura.

Bibliografia

Agamben G. 2008, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino: Einaudi

Agamben G. 2016, *Che cos'è la filosofia?*, Macerata: Quodlibet

Agamben G. 2023, *La voce umana*, Macerata: Quodlibet

Bellelli F. 2023, *Teoria integrata della dignità umana. Affectio iuris e Law and Humanities*, Torino: Giappichelli

Beltramo G.L. 2023a, “La ricorsività della teoria. Per un'etica dell'errore”, in *IUSonline*, 5, pp. 108-138, <https://jus.vitaepensiero.it/news-papers-la-ricorsivita-della-teoria-per-unetica-dellerrore-6384.html>

Beltramo G.L. 2023b, “Nomografie. Per un approccio grafico al diritto”, in *Calumet*, <https://calumet-review.com/index.php/it/2023/10/19/nomografie-per-un-approccio-grafico-al-diritto-2/>

Bianca G. 1963, *La pedagogia di Quintiliano*, Padova: Cedam

⁶⁶ Sul concetto di persona nel mondo romano antico, vedi Corbino-Humbert-Negri 2010.

⁶⁷ “*Igitur, nato filio, pater spem de illo primum quam optimam capiat: ita diligentior a principis fiet*”, Quintiliano 2018: 54. Per una prima bibliografia di riferimento su un approccio al diritto rivolto all'*affectio iuris*, si veda Heritier 2014, Sequeri 2016, Bellelli 2023. Sul tema della fiducia nel diritto, si veda Scillitani 2007, Greco 2022, Ricca 2022, Campo 2023.

⁶⁸ “*nullo magis studia quam spe gaudent*”, Quintiliano 2018: 290.

⁶⁹ “*Sit igitur orator vir talis, qualis vere sapiens appellari possit, nec moribus modo perfectus (nam id mea quidem opinione, quamquam sunt qui dissentiant, satis non est), sed etiam scientia et omni facultate dicendi*”, *ivi*: 48-50.

⁷⁰ Sull'essenziale forza vocativa della parola ha lavorato Agamben 2023. Sul cruciale passaggio di interiorizzazione della voce comune, e sul rimbalzo del *proprium* dal nome, ha lavorato Sini 1991, 2009. Se ci poniamo nella tradizione antica, per cui la voce è dono divino all'uomo, *a fortiori* deve allora essere indagata in questo senso la *vocatio* religiosa. Si pensi all'insistenza del verbo *kaleo* nell'esordio delle lettere paoline *Ai Romani* e *Prima ai Corinti*, in cui la chiamata condensa tanto la nomina quanto l'interpellanza. Qualcosa che ha a che fare con l'indice, cioè con l'indicare e l'additare assieme: rivolgersi a, coinvolgere, intesi insieme come significare e insegnare; gesto che si scopre come tale e dunque corrispondente, solo se dall'altra parte c'è chi può rispondere al gesto significante. In questa danza generativa di senso, che è nient'altro che l'educazione dell'infante alla figura ritmica comune di botta e risposta, si intende l'importanza dell'*affectio* e della *fides*, come sentimento originario. Si veda su questo Stern 2002 e Sini 2012.

- Bobbio N. 1993, *Teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli
- Bombelli G. 2018, *Diritto, comportamenti e forme di "credenza"*, Torino: Giappichelli
- Campo A. 2022, *Da Deleuze all'eteronimia*, 2 voll, Sesto San Giovanni: Mimesis
- Campo A. 2023, "La fiducia come metodo. Itinerari teorici nella direzione di un 'sentire' giuridico", in *Calumet*, <https://calumet-review.com/index.php/it/2023/05/16/la-fiducia-come-metodo-itinerari-teorici-nella-direzione-di-un-sentire-giuridico/>
- Cananzi D.M. 2017, *Estetica del diritto. Sul fondamento geologico del diritto*, Torino: Giappichelli
- Cavalla F. (a cura di) 2007, *Retorica, processo e verità. Principi di filosofia forense*, Milano: Franco Angeli
- Corbino A., Humbert M., Negri G. (a cura di) 2010, *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*, Pavia: Pavia University Press
- Cova P.V., Gazich R., Manzoni G.E., Melzani G. 1990, *Aspetti della "paideia" di Quintiliano*, Milano: Vita e Pensiero
- Creuzer F. 2020, *Simbolica e mitologia*, Sesto San Giovanni: Aesthetica
- Detienne M. 2022, *L'invenzione della mitologia*, Torino: Bollati Boringhieri
- Faralli C., Gigliotti V., Heritier P., Mittica M.P. (a cura di) 2014, *Il diritto tra testo e immagine. Rappresentazione ed evoluzione delle fonti*, Sesto San Giovanni: Mimesis
- Garapon A., Lassègue J. 2021a, *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, Bologna Il Mulino
- Garapon A., Lassègue J. 2021b, *Le numérique contre le politique*, Paris: Puf
- Gilbert J. A. 2022, "Récit, disciplines, savoirs", in Vignon D., Beltramo G.L. (a cura di), *Le récit de la technique I: Le machinique entre la manifestation et l'interprétation*, *Études Digitales*, 13, 1
- Goody J. 1988, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino: Einaudi
- Goody J. 2002, *Il potere della tradizione scritta*, Torino: Bollati Boringhieri
- Goody J. 2020, *Oltre la legalità*, Bari-Roma: Laterza
- Greco T. 2022, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Roma-Bari: Laterza
- Grossi P. 2007, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè
- Havelock E. 1981, *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari: Laterza
- Havelock E. 1995, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Roma-Bari: Laterza
- Havelock E. 2019, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Bari-Roma: Laterza
- Heritier P. 2012a, *Estetica giuridica. Vol. I. Primi elementi: Dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2012b, *Estetica giuridica. Vol. II. A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2014, *Affectio iuris: dalla "svolta linguistica" alla "svolta affettiva"?*, in AA.VV., *Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri*, Sesto San Giovanni: Mimesis – TCRS, pp. 37-61
- Herrenschmitt C. 2007, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Parigi: Gallimard
- Illich I. 1994, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Milano: Raffaello Cortina
- Legendre P. 2005, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino: Giappichelli
- Legendre P. 2009, *L'Occidente invisibile*, Milano: Medusa
- Legendre P. 2010, *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso ai giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, Torino: Giappichelli
- Legendre P. 2017, *Leçons X. Dogma: instituer l'animal humain. Chemins réitérés de questionnement*, Paris: Fayard
- Leroi-Gourhan A. 2018, *Il gesto e la parola*. 2 voll., Sesto San Giovanni: Mimesis

- Mantovani D., Schiavone A. (a cura di) 2007, *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia: Pavia University Press
- Manzin M. 2014, *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Torino: Giappichelli
- Padoa Schioppa A. (a cura di) 2014, *Interpretare il Digesto. Storia e metodi*, Pavia: Pavia University Press
- Quintiliano 2018, *La formazione dell'oratore*, a cura di C.M. Calcante, Milano: BUR
- Ricca M. 2022, "Il diritto o il Paradiso? Un dialogo con Tommaso Greco sulla generatività della fiducia e sul significato pro-fattivo del diritto", in *Calumet*, <https://calumet-review.com/index.php/2022/06/13/il-diritto-o-il-paradiso-un-dialogo-con-tommaso-greco-sulla-generativita-della-fiducia-e-sul-significato-pro-fattivo-del-diritto/>
- Robilant E. di 1983, "Realtà e figure nella scienza giuridica", in U. Scarpelli (a cura di), *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, Milano: Edizioni di Comunità
- Robilant E. di 1989, "Economia, diritto e persona nella società complessa", in F. Gentile (a cura di), *Interpretazione e decisione. Diritto ed economia*, Milano: Giuffrè
- Robilant E. di 1990a, "Le teorie dall'informazione all'allusione", in S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. 4, *Problemi, metodi, prospettive*, Milano: Franco Angeli
- Robilant E. di 1990b, "Sistemi informativo-normativi e operatività nella società complessa", in *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, vol. 2 – *Saggi teorico-giuridici*, Milano: Giuffrè
- Robilant E. di 1995, *Informazione e competizione*, Torino: CIDAS
- Robilant E. di 1997, *Diritto e selezione critica. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1996-1997*, Torino: Giappichelli
- Robilant E. di 1999, "Prospettive per il diritto nella società complessa", in *Studi in memoria di Giambattista Impallomeni*, Milano: Giuffrè
- Robilant E. di 2000a, "Aspetti del problema della normazione nella società complessa", in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, anno XLVII
- Robilant E. di 2000b, "Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa", in G. Clerico (a cura di), *Il pensiero di Friedrich von Hayek*, vol. 2 – *Società, istituzioni e stato*, Torino: Utet
- Robilant E. di 2008, "Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo", in P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Soveria Mannelli: Rubbettino
- Romana Nocchi F. 2020, *Quintiliano. Modelli pedagogici e pratiche didattiche*, Brescia: Scholé
- Scillitani L. 2007, *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologico-filosofiche*, Torino: Giappichelli
- Sequeri P. 2016, *Deontologia del fondamento*, seguito da Heritier P. (a cura di), *Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze*, Torino: Giappichelli
- Sini C. 1991, *Il simbolo e l'uomo*, Milano: EGEA
- Sini C. 2009, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Torino: Bollati Boringhieri
- Sini C. 2012, *Il sapere dei segni. Filosofia e semiotica*, Santarcangelo di Romagna: Rusconi
- Sini C. 2013, *Il foglio-mondo*, in *Opere*, vol. III, tomo II, Milano: Jaca Book
- Sini C. 2016, *L'alfabeto e l'Occidente*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Milano: Jaca Book
- Stern D. 2022, *Il mondo interpersonale del bambino*, Torino: Bollati Boringhieri
- Svenbro J. 1991, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma-Bari: Laterza
- Tomasi S. 2020, *L'argomentazione giuridica dopo Perelman. Teorie, tecniche e casi pratici*, Roma: Carocci