



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Facoltà di Giurisprudenza

STUDIES ON ARGUMENTATION  
& LEGAL PHILOSOPHY / 3

MULTIMODAL ARGUMENTATION,  
PLURALISM AND IMAGES IN LAW

MAURIZIO MANZIN  
FEDERICO PUPPO  
SERENA TOMASI  
(eds.)

2018





UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  

---

Facoltà di Giurisprudenza

**QUADERNI DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA**

**36**

**2018**

Al fine di garantire la qualità scientifica della Collana di cui fa parte, il presente volume è stato valutato e approvato da un *Referee* interno alla Facoltà a seguito di una procedura che ha garantito trasparenza di criteri valutativi, autonomia dei giudizi, anonimato reciproco del *Referee* nei confronti di Autori e Curatori.

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© *Copyright 2018*

*by Università degli Studi di Trento*

*Via Calepina 14 - 38122 Trento*

ISBN 978-88-8443-818-8

ISSN 2284-2810

Libro in Open Access scaricabile gratuitamente dall'archivio IRIS - Anagrafe della ricerca (<https://iris.unitn.it/>) con Creative Commons Attribuzione-Non commerciale-Non opere derivate 3.0 Italia License.

Maggiori informazioni circa la licenza all'URL:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>

*Novembre 2018*

STUDIES ON ARGUMENTATION  
& LEGAL PHILOSOPHY / 3

MULTIMODAL ARGUMENTATION,  
PLURALISM AND IMAGES IN LAW

MAURIZIO MANZIN  
FEDERICO PUPPO  
SERENA TOMASI  
(eds.)

Università degli Studi di Trento 2018



## INDICE

	Pag.
Carla Faralli e Maria Paola Mittica <i>Presentazione</i> .....	1
Giovanni Bombelli <i>Segno, simbolo, diritto: tra semiotica e semantica. Argomenti per un'ipotesi di lavoro</i> .....	5
Alessandro Campo <i>Dall'immagine del pensiero all'immagine del diritto. Riflessioni deleuziane sulla semiotica filosofico-giuridica</i> .....	67
Enrico Cassini <i>Indici dell'umano. Retorica delle neuroimmagini nel processo e nella "neurolaw"</i> .....	93
Paolo Ciccioli <i>Critica letteraria e metodo retorico in Eric Voegelin</i> .....	109
Fabio Corigliano <i>La nuova civiltà del vetro</i> .....	129
Luigi Di Santo <i>Poesia e musica tra linguaggio e diritto</i> .....	157
Marina Frunzio <i>Nei giardini del potere. Diritto e politica attraverso la natura dipinta</i> .....	173
Anna Jellamo <i>La 'legge sulla cittadinanza' nel teatro di Euripide</i> .....	185
Miklós Könczöl <i>Law and Persuasion in Plato's Laws</i> .....	217

	Pag.
José Manuel Aroso Linhares <i>Law and Opera as practical-cultural artefacts, or the productivity and limits of a plausible counterpoint</i> .....	241
Enrico Maestri <i>La giustizia in panne. Giustizia e relatività nell'opera di Friedrich Dürrenmatt</i> .....	267
Riccardo Mazzola <i>Il "diritto" aborigeno come manufatto. La prova del native title in Australia</i> .....	289
Emil Mazzoleni <i>Normative Images in European Folktale</i> .....	309
Claudius Messner <i>Il diritto, il linguaggio, la musica. Riflessioni sullo statuto estetico del diritto</i> .....	317
Maria Paola Mittica <i>Sulla via del ritmo</i> .....	343
H. José Plug <i>Analysis of argumentation underlying complaints about a lack of judicial impartiality</i> .....	357
Mario Riberi <i>Il mondo del diritto e della professione forense nelle commedie di Goldoni</i> .....	373
Eugenio Ripepe <i>Prime epifanie dell'obbligo giuridico nell'Iliade</i> .....	409
Luca Salvadori <i>Leo Messi al Torino F.C.: le regole del gioco nel calcio e nei giochi virtuali</i> .....	429
Alberto Scerbo <i>Dal nulla all'essere: diritto e potere nella pittura di Goya</i> .....	469



INDICE

	Pag.
István H. Szilágyi <i>Natural Law and the Nature of Law in Tolkien's Lord of the Rings</i> .....	487
Daniele Velo Dalbrenta <i>Crimini predicibili? L'eclissi del diritto penale moderno in Minority Report di Steven Spielberg</i> .....	509



## PRESENTAZIONE

*Carla Faralli e Maria Paola Mittica*

È con particolare piacere che accogliamo l'invito di Maurizio Manzin a presentare gli Atti del VII Convegno nazionale della ISLL, *Italian Society for Law and Literature*, ospitato dal CERMEG e dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Trento, in coincidenza della XVI edizione delle Giornate Tridentine di Retorica, il 16 e il 17 giugno del 2016.

Sin dalla sua nascita, la Società italiana di diritto e letteratura ha intrattenuto un rapporto stretto con il Centro di ricerche sulla metodologia giuridica di Trento, condividendone l'attenzione per la ricerca metodologica e la tensione all'interdisciplinarietà, indispensabili negli studi di diritto e letteratura e *law and humanities*, così come in quelli di retorica e argomentazione giuridica. Ma non soltanto. Sebbene le direttrici di ricerca si sviluppino su versanti differenti, CERMEG e ISLL hanno come punto di avvio comune l'osservazione critica della legge e delle sue "forme", mirando al contesto sociale e alle prassi giuridiche, con l'obiettivo di contribuire fattivamente a una più efficace formazione di operatori del diritto consapevoli.

ISLL/GTR Trento 2016 testimonia innanzi tutto questo legame.

Il tema proposto nasce dal confronto che ha animato in maniera feconda le fasi preliminari della preparazione del convegno. In continuità con i lavori di ricerca che interessano i vari ambiti di indagine di ISLL e CERMEG, e sulla base della sensibilità nell'accostamento di linguaggi differenti che ne accompagnano la ricerca, è stato porto l'invito a ragionare sulle rappresentazioni, nonché sul "poter essere", della legge e del diritto, introducendo l'ulteriore focus sui new media, le cui soluzioni di costruzione del senso e comunicative costituiscono un fenomeno di estrema attualità, che incide evidentemente anche sul diritto e nella cultura giuridica, sia interna che esterna.

Il titolo del convegno che ne è derivato, ‘*A Picture of Law. Argomentazione multimodale, pluralismo e immagini della legge*’, ne è la sintesi.

L’interesse ad ampliare lo spettro delle nostre indagini, guardando a queste nuove manifestazioni del simbolico in continuità con gli orientamenti più classici delle rispettive ricerche, ha guidato il coinvolgimento dei due *main speaker*, Jens E. Kjeldsen, professore di *Rhetoric and visual communication* presso il *Department of Information Science and Media Studies*, dell’Università di Bergen, ed Eugenio Ripepe, professore emerito di Filosofia del diritto, titolare del corso di Diritto e letteratura, presso l’Università di Pisa, che ringraziamo anche in questa sede per aver introdotto le due giornate di lavori.

Con il suo intervento su *Persuasive imagery. Visuality in rhetoric and argumentation*, Jens E. Kjeldsen ha mostrato come la costruzione del “giusto”, ma anche del “lecito”, trovi nei new media tecniche e strumenti che consentono in modo affatto scontato un rifacimento della realtà che, pur prestandosi spesso a un nascondimento veicolato dai più vari interessi, è in grado di diventare una “verità globale” in poche ore, e in modo particolarmente persuasivo. E di cultura e trasmissione culturale, con una relazione sui poemi omerici, la Bibbia e l’emergere della giuridicità agli albori della civiltà occidentale, ha trattato anche Eugenio Ripepe, sebbene con un timbro più classico, riproponendo il tema delle origini culturali del diritto, dando la possibilità di osservare l’assoluta attualità del nesso cultura-diritto, attraverso la Bibbia e Omero così come attraverso i new media appunto.

Superando, dunque, sterili steccati disciplinari, le due relazioni introduttive hanno guidato la riflessione nel solco di un “tenere insieme” imprescindibile per l’analisi complessa dei mondi di vita, che si è svolta in modo ampio e articolato nei nove workshop che si sono succeduti nelle due giornate impegnate dal convegno. Ne riportiamo i titoli per fornire meglio il senso dell’intera operazione: *Law & Art*, Diritto e arti figurative; *Novels & Novellae*, Percezioni letterarie del giuridico; *Legal Semiotics & Legal Rhetoric*, Diritto, semiotica e retorica; *Legal Drama*, Il diritto a teatro; *Legal Argumentation & Rhetoric*, Argomentazione, retorica e diritti; *Images*, Immagini della legge e immaginazione giuridica; *Becoming*, Forme e trasformazioni dell’arte e del diritto; *Legal*

*Semiotics & Legal Rhetoric*, Diritto, semiotica e retorica; *Legal Argumentation & Rhetoric*, Argomentazione, retorica e diritti.

Sullo sfondo dei singoli contributi vi è l'idea del giuridico come "testo", parte di un contesto culturale intriso di vecchi e nuovi linguaggi, specialistici e non, verbali, iconografici e sonori, e di una metodologia di indagine che, investendo nella sensibilità culturale, si spinge oltre la visione analitica della legge, dove entra in campo anche la dimensione simbolica, percettiva ed emotiva che accompagna costantemente l'azione e la comunicazione umane nelle prassi giuridiche.

L'esito dell'esperienza è in buona misura racchiuso in questa raccolta di saggi, data alle stampe dopo un accurato lavoro di supervisione da parte di valutatori esperti, che ha guidato la messa a punto delle relazioni presentate al convegno, e un impagabile lavoro editoriale e di coordinamento per il quale ringraziamo i colleghi dell'ateneo tridentino, nelle persone in special modo di Federico Puppo e Serena Tomasi.

Nel fare tesoro, insieme ai contributi, dei numerosi spunti di riflessione emersi dalle discussioni che ci hanno impegnato durante i lavori, auspichiamo che possa rinnovarsi anche in futuro il clima di serenità e allegria che si è respirato a Trento grazie alla partecipazione di cari colleghi e colleghe e all'affettuosa ospitalità di Maurizio Manzin.



# SEGNO, SIMBOLO, DIRITTO: TRA SEMIOTICA E SEMANTICA. ARGOMENTI PER UN'IPOTESI DI LAVORO

*Giovanni Bombelli*

## *1. Segno-simbolo: alcune distinzioni preliminari*

La polarità segno-simbolo connota molti profili della concettualizzazione in chiave moderna del giuridico. L'inaugurarsi di tale coppia concettuale può farsi risalire, in buona parte, alla prospettiva hobbesiana (su cui *infra*), peraltro facendo segnare anche significativi momenti di coesistenza-sovrapposizione tra le due dimensioni.

In prima approssimazione sul piano semiotico il binomio segno-simbolo, quantomeno in alcuni momenti del suo costituirsi in ambito moderno si può riesprimere utilizzando rispettivamente i concetti di unilaterale codico/indicale e di complessità cognitiva (o a portata epistemica)<sup>1</sup>.

Con la prima espressione si intende segnalare il costitutivo articolarsi della nozione di "segno" all'interno di un codice (o sistema di segni), nonché la sua funzione essenzialmente referenziale-indicale (o *lato sensu* denotativa: in relazione, cioè, a un significato e non come rapporto diretto segno-realtà), laddove il concetto di "simbolo" mostra una natura semioticamente più articolata: in qualche misura esso rinvia a un

---

<sup>1</sup> In merito, per un primo orientamento-problematizzazione di tale polarità, si veda A. PIERETTI, S. RAYNAUD, *Segno*, voce in *Enciclopedia filosofica*, Milano, 2006, XI, pp. 10409-10421 e P. LIA, P.F. PIERI, *Simbolo*, voce in *Enciclopedia filosofica*, Milano, 2006, XI, pp. 10635-10643: le due voci offrono un'analisi articolata del binomio, per alcuni aspetti divergente rispetto all'ipotesi di lavoro qui prospettata, anche in una prospettiva storica pre-moderna. Uno sguardo sul concetto di "simbolo" nella tradizione occidentale è offerto, da una prospettiva filosofica, in U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano, 2005, cap. 8. Da ricordare anche G. FERRERO, *I simboli in rapporto alla storia e filosofia del diritto, alla psicologia e alla sociologia*, Napoli, 1995 (1893) (a cura di B. LAURETANO).

intero<sup>2</sup> e ha la pretesa di costituire, anche nelle sue molteplici proiezioni iconiche, un autonomo canale epistemico-cognitivo<sup>3</sup>.

È il caso peraltro di sottolineare come tale impostazione viene qui prospettata come mera *ipotesi di lavoro* e, quindi, come possibile strumento concettuale in ordine all'analisi di seguito proposta. In altre parole a essa non si conferisce alcuna portata assoluta né, quindi, si esclude che vi possano essere altre interpretazioni o riletture del binomio segno-simbolo.

In questa direzione l'idea di fondo, intorno alla quale si cercherà di ragionare, potrebbe sintetizzarsi come segue. Segno e simbolo operano entrambi all'interno del diritto, assolvendo a due funzioni distinte ma complementari nonché rispondenti a livelli epistemici differenti benché intrecciati. Più precisamente la dimensione "segnica" attiene tendenzialmente alla sfera definibile come denotativo-espressiva e intrasistemica (la sintassi *interna* a un assetto politico-giuridico), mentre la sfera simbolica riveste una funzione fondativo-legittimante e, in questo senso, extrasistemica (quanto appare ascrivibile alla semantica di un mo-

---

<sup>2</sup> «Il simbolo è, in virtù del suo stesso etimo, e della storia che ne è alla base, un *intero*, nel senso che comporta una "unificazione di parti"»: E. FRANZINI, *I simboli e l'invisibile. Figure e forme del pensiero simbolico*, Milano, 2008, p. 11 (corsivo nel testo) ove si sottolinea altresì la portata epistemologica della cifra simbolica. Il volume appena citato offre un'articolata riflessione sul senso e i destini della dimensione simbolica nel *milieu* culturale contemporaneo.

<sup>3</sup> Da questa prospettiva in questa sede si proverà a pensare a una semiotica giuridica complessa. Per un quadro chiaro e sintetico di cosa possa intendersi per "semiotica giuridica" si veda, da una prospettiva analitica, M. JORI, A. PINTORE, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Torino, 2014<sup>2</sup>, p. 163: «La semiotica giuridica è lo studio dei problemi semiotici del diritto, cioè lo studio del diritto come insieme di *segni*; essa è pertanto una parte speciale della semiotica generale, la scienza dei segni. [...] Nella filosofia analitica del diritto per lo più si ritiene che al centro del diritto e dei comportamenti giuridici ci siano segni linguistici, linguaggio e discorsi, parole e significati; in tal caso la semiotica giuridica sarà soprattutto una *semiotica linguistica*. Tuttavia il modo in cui si può ridurre il diritto a linguaggio nel senso più stretto della parola è oggetto di discussione in teoria del diritto e costituisce uno dei punti di divergenza tra concezioni del diritto alternative» (corsivi nel testo; ma ivi si veda l'intero cap. VIII). Per una prospettiva attenta al nesso tra la portata cognitivo-epistemica della dimensione iconica, inclusiva del simbolico, e diritto A.M. CAMPANALE, *Nomos e eikon. Immagini dell'esperienza giuridica*, Torino, 2016.



dello socio-giuridico quale emerge in particolare nelle transizioni storico-epocali).

È questo il nucleo dell'ipotesi di lavoro, per sua natura un *work in progress*, di cui nelle pagine seguenti si proverà a tracciare almeno i contorni portando qualche argomento a sostegno. Sul piano metodologico, quindi, non si potrà che offrire materiali “sfusi”, o appunti, in attesa di una loro più compiuta sistematizzazione ma forse già in grado (almeno nelle intenzioni) di tratteggiare la linea argomentativo-concettuale.

In questa direzione, semplificando forse i termini ma provando ad abbozzare una griglia di lettura che tracci il perimetro argomentativo, si possono offrire alcune definizioni orientative dei concetti di “segno” e “simbolo”.

Riguardo alla nozione di “segno” appare opportuno fare riferimento a quanto emerge nell'ambito della linguistica novecentesca. Sotto il profilo metodologico tale prospettiva riveste qui particolare rilevanza, soprattutto in considerazione del fatto che la linguistica moderna, almeno a partire da Ferdinand De Saussure, ha inteso espressamente costruire una scienza dei segni e, cioè, una semiologia generale (con rilevanti proiezioni in chiave sociale)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Bari, 1983 (1922), p. 86. Inoltre: «La lingua è un sistema di segni esponenti delle idee e, pertanto, è confrontabile con la scrittura, l'alfabeto dei sordomuti, i riti simbolici, le forme di cortesia, i segnali militari ecc. Essa è semplicemente il più importante di tali sistemi. Si può dunque concepire una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale; essa potrebbe formare una parte della psicologia sociale e, di conseguenza, della psicologia generale; noi la chiameremo *semiologia* [...]. Essa potrebbe dirci in che consistono i segni, quali leggi li regolano» (F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, pp. 25-26, corsivi nel testo). Per alcune proiezioni dell'impostazione saussuriana, da cui come noto si inaugura secondo direzioni diverse un approccio al fenomeno linguistico di tipo strutturalista e analitico-formalista (dal circolo di Praga sino ad autori come Hjeltmslev e Prieto e al formalismo russo), in rapporto al diritto si consenta rinviare ai seguenti miei lavori: G. BOMBELLI, *Dalla “lingua” ai “linguaggi”*: su alcuni intrecci tra filosofia, linguaggio e diritto nel Novecento, in B. MONTANARI, *Corso di filosofia del diritto*, Scriptaweb, Napoli, 2012, pp. 339-385; G. BOMBELLI, *Argumentation and ‘Adventures’ of Leghein: Classical Heritage, Linguistics and Philosophy of Language*, in M. MANZIN, F. PUPPO, S. TOMASI (a cura di), *Studies on Argumentation and Legal Philosophy. Further Steps Towards a Pluralistic Approach*, Napoli, 2015, pp. 107-128 (con riguardo ad alcuni riflessi che

Come noto, il linguista ginevrino sottolinea come

il segno linguistico [sia] arbitrario. [...] I segni interamente arbitrari realizzano meglio di altri l'ideale del procedimento semiologico [...]. In questo senso, la linguistica può diventare il modello generale di ogni semiologia, anche se la lingua non è che un sistema particolare<sup>5</sup>.

Il “segno” dunque, in quanto realtà arbitraria «[e cioè] *immotivato* [...] in rapporto al significato»<sup>6</sup>, va inteso essenzialmente e negativamente come una mera “invarianza” (o, analogamente all'economia politica, come “valore invariante”): «la lingua è un sistema di puri valori non da altro determinato che dallo stato momentaneo dei suoi termini»<sup>7</sup>.

Esso, cioè, in chiave sincronica (e con riferimento alle lingue naturali) si definisce circolarmente e ricorsivamente *solo* all'interno di un paradigma definito e condiviso di segni (detto “codice”): quanto Saussure identifica con la *langue*, la quale configura l'insieme (o classe) di “significanti” per definizione autonomi in quanto costitutivamente arbitrari rispetto ai significati<sup>8</sup>, laddove, secondo un inscindibile rapporto di distinzione e al contempo strutturale interdipendenza, l'insieme (o la classe) degli atti linguistici configura in termini saussuriani la *parole*<sup>9</sup>.

l'impostazione formalista, radicalmente ripensata dal generativismo chomskyano, presenta rispetto ad alcuni profili della sfera giuridica) nonché G. BOMBELLI, *Diritto, linguaggio e “sistema”: a proposito di Hobbes e Leibniz*, in P. PERRI, S. ZORZETTO (a cura di), *Diritto e linguaggio. Il prestito semantico tra le lingue naturali e i diritti vigenti in una prospettiva filosofico e informatico-giuridica (Atti del Convegno 12-13 dicembre 2014 Dipartimento di Scienze Giuridiche «Cesare Beccaria» Università di Milano)*, Pisa, 2015, pp. 47-69.

<sup>5</sup> F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 86. Infatti «i termini implicati nel segno linguistico sono entrambi psichici e uniti nel nostro cervello da legame dell'associazione. [...] Il segno linguistico unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica»: F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 83.

<sup>6</sup> F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 87 (corsivo nel testo).

<sup>7</sup> F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 99.

<sup>8</sup> Nel senso che la relazione significanti-significati va intesa in senso biunivoco.

<sup>9</sup> «Lo studio del linguaggio comporta dunque due parti: l'una, essenziale, ha per oggetto la lingua, che nella sua essenza è sociale e indipendente dall'individuo; questo studio è unicamente psichico; l'altra, secondaria, ha per oggetto la parte individuale del linguaggio, vale a dire la *parole*, ivi compresa la fonazione: essa è psicofisica. Senza dubbio, i due oggetti sono strettamente legati e si presuppongono a vicenda: la lingua è

Qui importa rilevare come nella prospettiva dell'autore significante e significato<sup>10</sup> costituiscano, in sostanza, due codici o meglio classi (insiemi) di “oggetti (entità)” paralleli ma sincronicamente<sup>11</sup> interdipen-

---

necessaria perché la *parole* sia intelligibile e produca tutti i suoi effetti; ma la *parole* è indispensabile perché la lingua si stabilisca; storicamente, il fatto di *parole* precede sempre. [...] V'è dunque interdipendenza tra la lingua e la *parole*; la prima è nello stesso tempo lo strumento e il prodotto della seconda. Ma tutto ciò non impedisce che esse siano due cose assolutamente distinte»: F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 29 (corsivi nel testo).

<sup>10</sup> «Noi proponiamo di conservare la parola *segno* per designare il totale, e di rimpiazzare *concetto* e *immagine acustica* rispettivamente con *significato* e *significante*: questi due ultimi termini hanno il vantaggio di rendere evidente l'opposizione che li separa sia tra di loro sia dal totale di cui fanno parte. Quanto a *segno*, ce ne contentiamo per il fatto che non sappiamo come rimpiazzarlo, poiché la lingua usuale non ce ne suggerisce nessun altro»: F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 85.

<sup>11</sup> È noto come Saussure mirasse a superare la tradizionale linguistica diacronica (o evolutiva) a favore di un approccio sincronico (o statico) allo studio delle lingue naturali. Per il linguista, come per ogni altro specialista, è necessario «distinguere il sistema di valori considerati in sé dagli stessi valori considerati in funzione del tempo. [...] [Q]uanto più un sistema di valori è complesso e rigorosamente organizzato, tanto più è necessario, a causa della sua stessa complessità, studiarlo successivamente sui due assi. Ora nessun sistema possiede questo carattere in misura pari alla lingua [...]. La molteplicità dei segni [...] ci impedisce nel modo più completo di studiare simultaneamente i rapporti nel tempo e i rapporti nel sistema. Ecco perché noi distinguiamo due linguistiche. [...] [P]er meglio dar rilievo a questa opposizione [parliamo] di linguistica *sincronica* e di linguistica *diacronica*»: F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, pp. 99-100 (corsivi nel testo). Saussure esemplifica la distinzione tra i due livelli attraverso un parallelo tra la lingua e il gioco degli scacchi (ove peraltro emerge la rilevanza della natura circolarmente arbitraria dei “segni”): «[D]i tutti i paragoni che potrebbero immaginarsi [riguardo alla distinzione tra diacronia e sincronia], il più dimostrativo è quello che potrebbe stabilirsi tra il gioco della lingua e una partita a scacchi. Da una parte e dall'altra, si è in presenza di un sistema di valori e si assiste alle loro modificazioni. Una partita a scacchi è come una realizzazione artificiale di ciò che la lingua ci presenta in forma naturale»: F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 107 (ma si vedano anche p. 108 e ss., in particolare p. 119 per lo schema ivi proposto). In aggiunta: «La *linguistica sincronica* si occuperà dei rapporti logici e psicologici colleganti termini coesistenti e formanti sistema, così come sono percepiti dalla stessa coscienza collettiva. [...] L'oggetto della linguistica sincronica generale è stabilire i principi fondamentali di ogni sistema idiosincronico, i fattori costitutivi di qualsiasi stato di lingua»: F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 120 e p. 123 (corsivi nel testo). Su questi temi si consenta ancora rinviare a G. BOMBELLI, *Dalla*

denti in quanto legati da un processo di corrispondenza-correlazione biunivoca.

Per questa via, oltre al tratto costituito dalla arbitrarietà, la dimensione segnica si articola in rapporto anche a un altro profilo (che al pari dell'arbitrarietà Saussure definisce "primordiale")<sup>12</sup>: la linearità. I segni si dispongono, cioè, idealmente secondo una linea di successione che li rende funzionali alla loro finalità espressiva: «Il significante, essendo di natura auditiva, si svolge soltanto nel tempo ed ha i caratteri che trae dal tempo: a) *rappresenta una estensione*, e b) *tale estensione è misurabile in una sola dimensione: è una linea*»<sup>13</sup>.

Data la natura peculiare dei segni (linguistici) arbitrari appaiono allora evidenti i margini di distinzione che intercorrono tra "segno" e "simbolo" (dimensioni distinte che il linguista ginevrino significativamente tiene a non sovrapporre): «Ci si è serviti della parola *simbolo* per designare il segno linguistico o più esattamente ciò che chiamiamo significante. Vi sono degli inconvenienti ad accoglierlo, appunto a causa del nostro primo principio»<sup>14</sup>.

Ne segue che il simbolo, come osserva acutamente Saussure, «ha per carattere di non essere mai completamente arbitrario: non è vuoto, implica un rudimento di legame naturale tra il significante e il significato»: anzi, proprio in chiave esplicitamente giuridica, Saussure per esempio ha modo di rilevare come «il simbolo della giustizia, la bilancia, non potrebbe essere sostituito da qualsiasi altra cosa, per esempio da un carro»<sup>15</sup>.

Da questa prospettiva a livello semiotico, dunque, può dirsi che si ha "segno" quando «per convenzione preliminare qualsiasi segnale viene istituito da un Codice come significante di un significato». Ne segue che un segno «è la correlazione di una forma significante a una (o a una gerarchia di) unità che definiamo come significato». In tal senso, dun-

"lingua" ai "linguaggi": su alcuni intrecci tra filosofia, linguaggio e diritto nel Novecento, cit.

<sup>12</sup> F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 85.

<sup>13</sup> F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 88 (corsivi nel testo).

<sup>14</sup> F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 86 (corsivo nel testo).

<sup>15</sup> F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, pp. 86-87.

que, il segno «è sempre semioticamente autonomo rispetto agli oggetti a cui può essere riferito»<sup>16</sup>.

Tale impostazione relativa alla natura del “segno”, peraltro, sembra permanere anche in altre prospettive novecentesche che, allontanandosi apparentemente dall’impianto appena menzionato, intendono fornire una rilettura più complessa e articolata dell’evento comunicativo. Ciò avviene, ad esempio, nel quadro degli indirizzi che privilegiano un approccio linguistico-pragmatico, tra i quali si può paradigmaticamente annoverare un autore come Paul Grice (la cui posizione, va rimarcato, è per molti versi eterogenea a quella saussuriana).

Ispirandosi a un approccio che privilegia (analogamente a Peirce su cui *infra*) il profilo pragmatico, Grice opta per un modello linguistico che si potrebbe definire come cooperativo-intenzionale-inferenziale. Come noto esso verte sull’idea dell’esistenza di un “principio di cooperazione” sotteso all’evento linguistico: principio in sé indisponibile, nonché articolato in quattro tipologie di massime (secondo la scansione: quantità, qualità, relazione, modalità) funzionali a rendere lo scambio comunicativo maggiormente razionale.

L’articolazione, modulazione o violazione di tale statuto può operarsi solo attraverso le *conversational implicatures*. Più precisamente, come si afferma in un passaggio-chiave, Grice si pone l’obiettivo di rappresentare «a certain subclass of non conventional implicatures» che il teorico di Birmingham definisce “*conversational implicatures*” in quanto «essentially connected with certain general features of discourse [...]»<sup>17</sup>.

Del resto

[o]ur talk exchanges do not normally consist of a succession of disconnected remarks, and would not be rational if they did. They are characteristically [...] cooperative efforts; and each participant recognizes in

---

<sup>16</sup> U. ECO, *Il segno*, Milano, 1973, p. 140 (da cui sono tratte le citazioni del testo). Ivi si veda peraltro anche p. 135 ove, in parziale contraddizione con quanto appena citato, l’autore formula una critica alla tesi dell’univocità del segno in ragione del ruolo che in quest’ultimo rivestono le componenti semantico-pragmatiche.

<sup>17</sup> H.P. GRICE, *Studies in the Way of Words*, Cambridge Ma. et al., 1989, p. 26 (corsivi nel testo).

them, to some extent, a common purpose or set of purposes, or at least a mutually accepted direction<sup>18</sup>.

In considerazione del loro profilo di generalità e indisponibilità (“certain general features”), le “conversational implicatures” a loro volta fungono in sostanza da “meta-regole”, o “massime” inviolabili, necessariamente sottese al processo comunicativo garantendone in tal modo la pertinenza.

Diverso, quindi, l’impianto nonché l’obiettivo di un approccio pragmaticista à la Grice rispetto al modello saussuriano, ove il profilo “pragmatico” (non esplicitamente tematizzato) viene soddisfatto in qualche misura dalle *parole*, ma analogo appare il riferimento a una qualche dimensione di invarianza linguistica funzionale a garantire, come in Saussure, l’univocità della transazione comunicativa o, meglio, del *co-operative effort*.

In altre parole anche il modello del teorico inglese sembra fare riferimento a una dimensione di convenzionalità *lato sensu* segnica la quale, però, si dà a livello pragmatico, nel quadro di una cooperazione correlata a un “codice” implicitamente condiviso, sotteso al discorso che rinvia all’idea di “set of purposes” (o “mutually accepted direction”) e la cui violazione comporta l’impossibilità del processo comunicativo.

L’invarianza del segno si sposta, quindi, dal livello per così dire strettamente semiotico-semiologico della *langue* di Saussure al piano pragmatico e cioè, in ultima analisi, ai contesti all’interno dei quali si svolge e si “decodifica” il processo comunicativo, originando una sorta di codice segnico (le *conversational implicatures*) pragmaticamente articolato.

Da questo sintetico *excursus* appaiono allora desumibili, quantomeno in prima istanza, almeno tre elementi, tra loro connessi, che sembrano connotare il segno: a) denotatività, b) univocità e c) convenzionalità. a) *Denotatività* (con gradienti diversi) in rapporto a un “significato” o “oggetto”. La denotatività del segno va intesa in senso indicale, benché non necessariamente né immediatamente in termini ontologico-referenziali. Essa presenta un gradiente di maggiore o minore rigidità logica a seconda della natura dei modelli di codice entro i quali il

---

<sup>18</sup> H.P. GRICE, *op. cit.*, p. 26.

“segno” si struttura: lingue naturali (in Saussure), linguaggi artificiali, ecc.

- b) *Univocità*. La costitutiva univocità del segno, come esito del suo definirsi esclusivamente *in negativo* rispetto agli altri elementi del codice cui appartiene, ne spiega la natura essenzialmente analitica e la struttura lineare: tra segno e “significato”, che ne rappresenta l’“oggetto”, sussiste una corrispondenza biunivoca.
- c) *Convenzionalità*. Denotatività e univocità sono direttamente connesse alla natura convenzionale del segno. In altre parole dato un codice il segno ricompreso al suo interno è unicamente denotativo, in rapporto a una classe corrispondente di “oggetti”, in ragione del suo grado di convenzionalità: si tratti di una convenzionalità stratificata-si nella prassi, come avvenuto nelle lingue naturali e ben evidenziato da Saussure, o costituisca essa l’esito di un’operazione a priori come nei saperi assiomatici<sup>19</sup>.

Spostiamoci sul versante del “simbolo”.

Si è già avuto modo di osservare come secondo Saussure il simbolo “implica un rudimento di legame naturale tra il significante e il significato”. Benché formulato nel quadro di una prospettiva strutturalista, ben lontana da qualsivoglia accostamento alla tradizione del pensiero classico, tuttavia l’asserto saussuriano si riallaccia idealmente all’idea ellenica di “simbolo”. Esso, infatti, evoca un tema antico secondo il quale, da Platone (*Simposio* 189d-193d; *Sofista* 240 A-B riguardo alla relazione di somiglianza tra segno e cosa designata) ad Aristotele (*Elenchi sofistici*, 165a 7-13)<sup>20</sup>, il concetto di *symbolon* va inteso in termini complessi e, cioè, come il tenere insieme due metà, o parti, scisse ma originariamente unitarie (*Simposio*, 191d; anche Peirce, sui

---

<sup>19</sup> Ne deriva che la struttura convenzionale in alcuni casi non è modificabile (se non a particolari condizioni). Ad esempio un parlante non può modificare la struttura del codice linguistico (lingua naturale) cui appartiene immettendo in esso elementi di novità: «non è in potere dell’individuo cambiare in qualcosa un segno una volta stabilito in un gruppo linguistico» (F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 87). Il *novum* diventa rilevante solo a condizione che esso venga in qualche modo recepito nel meccanismo codicistico (concepito anche in termini pragmatici).

<sup>20</sup> Su cui U. ECO, *op. cit.*, p. 29.

cui *infra*, farà riferimento alla posizione aristotelica forse fraintendendola parzialmente)<sup>21</sup>.

Ovviamente non è qui possibile ripercorrere le molteplici e talora contraddittorie riprese novecentesche del tema del “simbolo” che, in stretta e non casuale connessione con orizzonti di narrazione, ne costituiscono altrettante variazioni. In questa direzione si pensi al *fil-rouge* che lega, ovviamente secondo prospettive e gradazioni profondamente differenti (psicanalisi, sentimento religioso, ecc.), autori eterogenei come Carl Gustav Jung e Karl Kerényi o, ancora, Mircea Eliade e Jacques Lacan<sup>22</sup>.

Di là dalle prospettive, talora assai distanti, da cui esse muovono, sul piano semiotico tali riprese della cifra simbolica sono accomunate non solo dalla sostanziale opposizione a uno schema semiotico imperniato sulla corrispondenza biunivoca e arbitraria significante-significato e *lato sensu* definibile come segnico-saussuriano. Esse si articolano, altresì, a partire dall’idea che la dimensione simbolica si connota per il rinvio a un orizzonte di totalità che, articolandosi secondo una strutturale polivocità, postula un modello di “referenzialità” giocato secondo un modulo di libera relazione ermeneutica del nesso con l’“oggetto”.

Si tratta di una parabola culturale rilevante, anche in chiave più squisitamente filosofico-giuridica o filosofico-politica<sup>23</sup>, e che può cogliersi in modo sintetico (oltre a quanto si osserverà più avanti) attraverso la posizione di un autore come Ernst Cassirer.

Se si prescinde dalla matrice neokantiana-trascendentalista entro la quale essa viene elaborata, l’impostazione di Cassirer rappresenta una sintesi paradigmatica della ripresa del “simbolo” con qualche rilevanza anche in proiezione filosofico-giuridica o filosofico-politica<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Sulla posizione platonica, con riferimento anche alla *Repubblica*, E. FRANZINI, *op. cit.*, pp. 24-28.

<sup>22</sup> In merito si veda l’ampia analisi della dimensione simbolica offerta in V. MELCHIORRE (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Milano, 1988.

<sup>23</sup> Tra i molti, sul nesso tra sfera simbolica e dimensione politico-istituzionale, G. ZAGREBELSKY, *Simboli al potere. Politica, fiducia, speranza*, Torino, 2012.

<sup>24</sup> A. LO GIUDICE, *Il soggetto plurale. Regolazione sociale e mediazione simbolica*, Milano, 2006, in particolare pp. 236-249.



Per Cassirer il simbolo assolve a una funzione costitutiva, nel senso che esso non è «un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale»<sup>25</sup>. La cifra simbolica, quindi, non serve solo a comunicare un contenuto già predeterminato ma è lo strumento con cui esso si costituisce «e [...] acquista la sua compiuta determinatezza. [La determinazione] di un contenuto [coincide] con l'atto del suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico»<sup>26</sup>. In termini generali ne consegue che «ogni pensiero veramente rigoroso ed esatto trova il suo punto fermo solo nella simbolica, nella semiotica, sulla quale esso poggia»<sup>27</sup>.

Si noti peraltro che l'analisi cassireriana sembra prescindere in qualche modo dal binomio segno-simbolo (o dalla distinzione tra semiotica e simbolica), nel senso che l'autore tedesco riconduce alla dimensione simbolica (*rectius* "simbolica naturale") anche ciò che egli definisce i "simboli arbitrari" (inclusi quelli relativi al linguaggio)<sup>28</sup>:

Se vogliamo pensare la simbolica dell'arte, se vogliamo pensare i simboli "arbitrari" che la coscienza si crea nel linguaggio, nell'arte, nel mito, dobbiamo risalire alla simbolica "naturale", a quella rappresentazione del complesso cosciente che è già necessariamente contenuto o almeno sta per costituirsi in ciascun momento e frammento della coscienza<sup>29</sup>.

Similmente a quanto osservato con riguardo al segno, e in senso contrastivo, anche in rapporto al simbolo si possono individuare sinteticamente almeno tre elementi che in qualche modo ne connotano la

---

<sup>25</sup> E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Milano, 1961 (1923), I, p. 20.

<sup>26</sup> E. CASSIRER, *op. cit.*, I, p. 20.

<sup>27</sup> E. CASSIRER, *op. cit.*, I, p. 20.

<sup>28</sup> Secondo una dinamica che appare inversa a ciò che avviene, ad esempio, in Peirce (su cui *infra*) che situa i simboli all'interno della classe dei "segni".

<sup>29</sup> E. CASSIRER, *op. cit.*, I, p. 48. In aggiunta E. CASSIRER, *op. cit.*, I, 50: «Se il simbolo non fosse altro che la ripetizione di un determinato contenuto singolo, in sé già bello e pronto, dell'intuizione o rappresentazione, non sarebbe possibile vedere né che risultato si ottenga con una tale mera copia del reale esistente, né come quest'ultima venga raggiunta in modo realmente rigoroso». Su Cassirer rinvio anche a E. FRANZINI, *op. cit.*, in particolare p. 19, p. 32, pp. 65-66, p. 77 e p. 156.

struttura: a) evocatività b) plurivocità (totalità) e c) non-convenzionalità (naturalità).

- a) *Evocatività*. L'evocatività del simbolo implica che esso non faccia riferimento espresso a *un* referente in senso proprio. A differenza di quanto accade per il segno nella sfera simbolica tra simbolo e "referente" non si dà una corrispondenza biunivoca: benché il simbolo si strutturi frequentemente (onde rendersi intelligibile) intorno a un "codice", talora anche molto complesso e a struttura iconico-immaginativa<sup>30</sup>, quest'ultimo non appare in alcun modo assimilabile allo schema binario fondato su invarianze e "valori puri" che connota la struttura propriamente segnica (*à la* Saussure per intenderci). Ciò risponde alle distinte finalità rispettivamente sottese al segno e al simbolo: se il ruolo del primo è di natura indicale, la funzione essenziale del simbolo è di tipo evocativo.
- b) *Plurivocità* (totalità). La natura evocativa della dimensione simbolica ne fonda, altresì, la struttura plurivoca. Come appena osservato il simbolo non presenta un referente specifico: benché orientato a esprimere una visione sintetica del reale, e cioè una totalità, esso è costitutivamente plurivoco poiché, all'interno di un *range* definito, contempla molti *possibili* (e tutti legittimi) "referenti". Ne segue che, per sua natura, la lettura-interpretazione del simbolo genera una sorta di dialettica tra totalità (come struttura del simbolo) e plurivocità, il cui corollario è un processo di semiosi infinita o indefinita della cifra simbolica.
- c) *Non-convenzionalità*. Evocatività e plurivocità implicano che il simbolo rivesta natura non-convenzionale. Se è vero che, in quanto vettore di evocazione, esso è costitutivamente plurimo, tale plurivocità non si articola in termini laschi o contraddittori. Al contrario essa è sempre riconducibile a un nucleo o significato-base che, sebbene elaborato in molti casi all'interno di contesti o tradizioni specifici, assume portata *non convenzionale e, quindi, "naturale" o comunque indisponibile* (come osservato lo stesso Saussure distingue il simbo-

---

<sup>30</sup> La mente va al "codice dell'immaginario" che abitava l'epoca medievale: una splendida rappresentazione di questo scenario in J. BALTRUŠAITIS, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, 1993<sup>9</sup> (ma si pensi anche ad alcuni modelli storico-culturali ove si attribuisce un ruolo cruciale alle icone).

lo dal segno attribuendo al primo la capacità di esprimere un “legame naturale”): è a tale “nucleo simbolico” che sono riconducibili, secondo gradi diversi, i plurimi referenti evocati (si pensi paradigmaticamente a un simbolo complesso come la croce). È questa la cifra cognitiva che parrebbe appartenere al simbolico e cui si è fatto cenno sin dall’inizio: in altre parole, da questa prospettiva la funzione del simbolo è delimitare un *campo complesso di senso* entro il quale prendono luogo l’accennata semiosi infinita e, quindi, le varianti molteplici secondo le quali l’orizzonte simbolico può interpretarsi<sup>31</sup>.

Una precisazione di carattere metodologico.

La schematica delineazione della polarità segno-simbolo sin qui proposta, colta essenzialmente in rapporto al costituirsi dell’orizzonte della modernità e di cui di seguito si cercherà di tratteggiare i profili fissandone i punti di delimitazione, riveste una funzione meramente critico-euristica e quindi, come inizialmente segnalato, riveste carattere puramente paradigmatico. Essa, quindi, va weberianamente intesa come una polarità di idealtipi, senza escludere (è il caso di ribadire) altre possibili ricostruzioni, probabilmente più complesse, della relazione che intercorre tra sfera segnica e dimensione simbolica<sup>32</sup>.

## 2. La matrice hobbesiana: complessità

Come osservato inizialmente l’impostazione hobbesiana<sup>33</sup> costituisce un crocevia per molti versi imprescindibile, almeno a partire dalla

---

<sup>31</sup> Sulla posizione articolata di Peirce *infra*.

<sup>32</sup> Si pensi a un autore come Charles Morris che, come noto, presenta una posizione complessa della struttura segnica imperniata sulla distinzione tra semantica, sintattica e pragmatica: C. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, International Encyclopedia of Unified Sciences, I, 2, Chicago et al., 1953 (1938), in particolare pp. 3-4; nella prospettiva morrisiana, infatti, il simbolo talora sembra esprimere il massimo di convenzionalità: C. MORRIS, *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946, p. 25 e p. 306. In merito U. SCARPELLI, *Osservazioni sul concetto di segno in Charles Morris*, in *Rivista di Filosofia*, 1, 1955, pp. 64-74.

<sup>33</sup> Per un inquadramento complessivo dell’impostazione hobbesiana si veda il classico A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, Roma-Bari, 1979<sup>2</sup>.

modernità, per il costituirsi della polarità segno-simbolo qui abbozzata come griglia di lettura. Ciò almeno per due ragioni.

In primo luogo l'impostazione del teorico inglese ne offre una rappresentazione paradigmatica poiché, da una prospettiva squisitamente filosofico-giuridica, traccia lo schema di fondo delle successive linee di sviluppo di tale coppia concettuale. Inoltre l'impianto del filosofo di Malmesbury ne evidenzia l'intrinseca e originaria problematicità sul piano propriamente semiotico-normativo. All'indubitabile centralità del concetto di "segno" (*mark*) nella teoresi hobbesiana si accompagna, infatti, la costante e per molti versi inquietante presenza della dimensione *lato sensu* simbolica (o, più precisamente, simbolico-iconico-letteraria).

Qualche rapido riferimento testuale appare utile.

Riguardo alla nozione di "segno" occorre innanzitutto soffermarsi almeno su un importante passaggio degli *Elements of Law Natural and Politic* ove, al paragrafo V, 1-2, il filosofo inglese afferma:

A MARK therefore is a sensible object which a man erecteth voluntarily to himself, to the end to remember thereby somewhat past, when the same is objected to his sense again. As men that have passed by a rock at sea, set up some mark, whereby to remember their former danger, and avoid it. [...] In the number of these marks, are those human voices (which we call the names or appellations of things) sensible to the ear, by which we recall into our mind some conceptions of the things to which we give those names or appellations. As the appellation white bringeth to remembrance the quality of such objects as produce that colour or conception in us. A NAME or APPELLATION therefore is the voice of a man, arbitrarily imposed, for a mark to bring to his mind some conception concerning the thing on which it is imposed<sup>34</sup>.

In tale passaggio, da leggersi in parallelo a quanto Hobbes osserva negli *Elementa Philosophica* in merito alla natura convenzionale dei nomi e in generale alla gnoseologia<sup>35</sup>, emergono in modo evidente alcuni dei tratti peculiari all'idea di "segno" posti in luce in precedenza,

---

<sup>34</sup> T. HOBBS, *The Elements of Law Natural and Politic*, Cambridge, 1928 (a cura di F. TÖNNIES), p. 14 (tutte le parole in maiuscolo nel testo).

<sup>35</sup> T. HOBBS, *Elementi di filosofia. Il corpo-L'uomo*, Torino, 1972 (1655), p. 78 e ss.

in particolare il profilo di convenzionalità-arbitrarietà e la funzione denotativa (designativa)-comunicativa. In chiave specificamente giuridica la crucialità della dimensione segnica in Hobbes<sup>36</sup> va apprezzata in rapporto a livelli molteplici che si dispongono in modo logicamente connesso.

Da questa prospettiva la definizione-elaborazione in termini di  *fictio*  offerta nel  *Leviatano*  riguardo alla nozione di contratto sociale ( *contract* ), in chiave essenzialmente segnica e come realtà “artificiale”, riveste un ruolo-chiave. Concettualizzato come “the mutual transferring of right”, similmente “covenant” o “pact” nella prospettiva di una delle parti, ciò che qui più rileva è la natura segnica del contratto. Come precisa Hobbes in un passo che merita di essere riportato per esteso:

[s]igns of contract, are either  *express* , or by  *inference* . Express, are words spoken with understanding of what they signify: and such words are either of the time  *present* , or past [...] of for the future [...]. [S]igns by inference, are sometimes the consequence of words; sometimes the consequence of silence; sometimes the consequence of actions; sometimes the consequence of forbearing an action; and generally a sign by inference, of any contract, is whatsoever sufficiently argues the will of the contractors<sup>37</sup>.

Quest’impostazione rappresenta la cornice concettuale entro la quale, in continuità teoretica, trova collocazione non solo il concetto di “norma” o “civil law” come comando del sovrano, bensì l’insieme delle «rules [commanded by the Commonwealth] by word, writing, or other sufficient sign of the will [...] for the distinction of right and wrong»<sup>38</sup> e, altresì, l’intero apparato giuridico-istituzionale: dalla produzione normativa, che riposa sulla tipica sequenza hobbesiana comando-linguaggio-diritto, sino al momento interpretativo-applicativo (con il ruolo cruciale rivestito dall’“interpretazione autentica” fornita «by the sovereign power»)<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> In merito rinvio anche ai rilievi formulati in P. CHIASSONI,  *Da Bentham a Kelsen. Sei capitoli per una storia della filosofia analitica del diritto* , Torino, 2016, pp. 5-7.

<sup>37</sup> T. HOBBS,  *Leviatano* , Milano, 2001 (1651), p. 220.

<sup>38</sup> T. HOBBS,  *Leviatano* , cit., p. 430.

<sup>39</sup> T. HOBBS,  *Leviatano* , cit., pp. 446-448.

Uno schema, quello hobbesiano, molto articolato che, a livello modellistico, configura l'idea di un "sistema giuridico" chiuso e di natura estrinseco-formale (in qualche misura definibile in termini di "sistema esterno"<sup>40</sup>)<sup>41</sup>. Per questa via è andata legittimamente affermandosi l'immagine di un Hobbes la cui "filosofia naturale" verterebbe, sul piano metodologico, su un'impostazione rigorosamente meccanicistico-razionalistico a impronta materialistica<sup>42</sup>, ove la centralità conferita alla dimensione segnica proietta riflessi rilevanti anche a livello giuridico-istituzionale<sup>43</sup>.

Parallelamente a tale linea di lettura occorre però segnalare come, all'interno della riflessione hobbesiana, emerga un profilo simbolico (*rectius* simbolico-letterario) che la attraversa decisamente.

Si tratta di un versante, come noto, ampiamente rilevato dalla storiografia critica dedicata al filosofo inglese ma forse sottostimato, o comunque poco articolato, in termini propriamente di teoria o filosofia del diritto (quantomeno nel *mainstream*: un dato che appare di per sé significativo nel quadro dell'abbozzo di ipotesi di lavoro che si va esperimentando). Il ricorso a moduli argomentativi di natura iconico-letteraria rappresenta, infatti, il registro specifico secondo il quale il filosofo inglese declina la cifra simbolica e che, occorre notare, egli sembra legare univocamente alla sfera delle passioni<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Per questa nozione si veda M. LOSANO, *Sistema e struttura nel diritto. Volume I Dalle origini alla Scuola storica*, Milano, 2002, p. XXV, benché l'Autore non la riferisca specificamente a Hobbes.

<sup>41</sup> Riguardo a questi temi si consenta rinviare ancora ai miei G. BOMBELLI, *Argumentation and 'Adventures' of Leghein: Classical Heritage, Linguistics and Philosophy of Language*, cit. e, soprattutto, *Diritto, linguaggio e "sistema": a proposito di Hobbes e Leibniz*, cit. per una più ampia problematizzazione di tali passaggi nonché per alcuni nessi che, da questa prospettiva, intercorrono tra Hobbes e Leibniz (con i relativi riferimenti testuali).

<sup>42</sup> A. PACCHI, *op. cit.*, pp. 92-112.

<sup>43</sup> A. PACCHI, *op. cit.*, pp. 112-120.

<sup>44</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., cap. XIII, in particolare n. 211 e cap. XVII per il nesso tra paura e rappresentazione della sovranità leviatanica; in merito anche H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder (1651-2001)*, Berlin, 2006 su cui l'inquadramento teorico offerto in P.L. MORABITO, *La strategia visuale di Hobbes. A margine di un libro di Horst Bredekamp*, in *Scienza e Politica*, 43, 2010, pp. 7-16.

Il ricorso hobbesiano al registro iconico-simbolico-letterario si articola almeno a due livelli connessi: l'uno di natura per così dire specifica, l'altro di carattere più generale.

Il primo livello si sostanzia nell'utilizzo di strumenti iconici peculiari o, similmente, di precisi riferimenti simbolico-letterari. Si pensi ad alcuni noti meccanismi raffigurativi che contrappuntano la riflessione hobbesiana, *in primis* la celebre immagine proposta nel frontespizio della prima edizione del *Leviatano* con la rappresentazione del "corpo" del sovrano all'interno del quale sono "ricompresi" i sudditi. Tuttavia sul piano della strategia argomentativa ad apparire paradigmatica è soprattutto l'introduzione della stessa immagine-simbolo del Leviatano che, in qualche misura, sintetizza icasticamente l'intero modello filosofico-politico hobbesiano<sup>45</sup>.

In particolare ciò che rileva è l'evocazione da parte del filosofo di Malmesbury della figura del mostro biblico, descritto in Giobbe (3, 8; 41,1) ma, altresì, nei salmi (salmo 74, 14 e 104, 26) e in Isaia 27, 1. Si tratta di una figura probabilmente di origini mesopotamiche (assiro-babilonesi), forse accostabile alla divinità femminile-marittima *Tiamat* giocata in opposizione al *Behemoth* terrestre<sup>46</sup> e che in Hobbes è notoriamente funzionale a cogliere il *proprium* del soggetto radicalmente nuovo che segna lo scenario politico moderno: lo Stato. Un accostamento dunque, quello tra Leviatano e Stato, che non può intendersi come un semplice espediente estetico-letterario o, similmente, risolversi in un mero stratagemma retorico-persuasivo.

Al di sotto sembra operare la convinzione che la natura ambivalente del nuovo modello di obbligazione politica, come cifra del "politico" rappresentata dalla compagine statale, e la distanza irreparabile che la separa dal precedente scenario medievale non possano che cogliersi

---

<sup>45</sup> In merito, oltre ai riferimenti precedenti, rinvio ai molti lavori di Paolo Heritier, in particolare *Liturgie giuridiche. Il fondamento estetico, sacrale, comunicativo del diritto* positivo, in B. MONTANARI (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Idee strutture mutamenti*, Torino, 2012, pp. 341-372.

<sup>46</sup> F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Thomas Hobbes*, Milano, 1979, in particolare pp. XI-XII ove si imposta la lettura del pensiero hobbesiano alla luce della polarità *Behemoth-Leviathan*; P.L. MORABITO, *op. cit.*, p. 11, n. 22.

epistemologicamente mediante canali cognitivi che rinviano a un complesso processo di creazione immaginifica o mitopoiesi.

In altre parole: lo Stato, hobbesianamente inteso come macchina o meccanismo di produzione segnico-normativa, trova (paradossalmente?) la sua rappresentazione sintetica in *un'immagine-simbolo*: quasi a significare il carattere trascendente e inquietante che connota il *novum* della modernità e forse, in ultima analisi, inattuabile per lo stesso Hobbes. Un profilo, dunque, decisivo e ben espresso in un passaggio incisivo dell'opera omonima<sup>47</sup>, ove peraltro nel ricorso all'espressione "by art" riemerge la menzionata oscillazione tra registro convenzionale e dimensione simbolica in qualche misura sottesa alla riflessione del teorico inglese.

Ma come accennato, di là dal riferimento a queste figure specifiche, in Hobbes il registro iconico-simbolico (particolarmente nella sua articolazione in chiave letteraria) si offre anche secondo una prospettiva di carattere più generale.

Esso percorre molte parti, generalmente (e significativamente) piuttosto ignorate, del suo *magnum opus* ove si fa ampio ricorso alla Scrittura. In particolare si può ricordare, ad esempio, tutta la parte terza del *Leviatano*, dedicata al *Christian Commonwealth*, nonché la parte quarta dal titolo *Of the Kingdom of Darkness* ove i riferimenti alla Scrittura appaiono decisivi in quanto direttamente funzionali a esplicitare profili rilevanti del nuovo orizzonte politico-giuridico che va delineandosi.

Con questo non si tratta, beninteso, di ridiscutere o ancor meno "sconfessare" una lettura tradizionale e consolidata di Hobbes che, come noto, vede in quest'ultimo l'esponente di un'epistemologia radicalmente empiristico-convenzionale ove la priorità conferita all'approccio segnico lascia poco spazio alla dimensione "simbolica" comunque intesa. Più semplicemente si vuole richiamare l'attenzione sulla complessità del modello hobbesiano, in cui la duplicità di registri logico-argomentativi (aggregata intorno alla polarità segno-simbolo) investe direttamente la concettualizzazione dell'obbligazione politico-giuridica la

---

<sup>47</sup> «For by art is created that great Leviathan called a Commonwealth, or State (in Latin CIVITAS) which is but an artificial man [...]»: T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 15.



cui natura sembra oscillare tra matrice convenzionalistica e profilo *lato sensu* simbolico<sup>48</sup>.

Riguardo alla natura e alle modalità di operare nel teorico inglese della nozione di simbolo e, più in generale, della cifra simbolica può essere utile fare riferimento a un interprete d'eccezione come Carl Schmitt. Al riguardo il giurista tedesco fa registrare, infatti, una posizione significativamente oscillante in cui si sintetizzano molti profili della problematicità ermeneutica che segna la posizione hobbesiana.

Dapprima anche Schmitt, nel quadro di una lunga e consolidata tradizione critica, enfatizza attraverso un significativo parallelo con l'impostazione segnico-analitica di Cartesio l'Hobbes meccanicistico-razionalistico ridimensionandone il profilo simbolico-immaginario. In uno scritto del 1936, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, egli osserva come in Cartesio non si trova nulla «delle immagini mitiche e demoniache di cui Hobbes è tanto ricco» e l'immagine del Leviatano «non è nulla di più che un'idea letteraria e semi-ironica, generata dal “buon humour” inglese»<sup>49</sup>.

Nel volgere di due anni il teorico di Plettenberg sembra maturare una lettura per certi versi antitetica. Nello scritto del 1938 *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes—Senso e fallimento di un simbolo* l'attenzione schmittiana si appunta, infatti, sulla crucialità rivestita nel filosofo inglese dalla dimensione simbolica nonché sul suo tratto costitutivamente ambiguo<sup>50</sup>: il giurista tedesco annota infatti co-

---

<sup>48</sup> G. FIASCHI, *Partly in the Passions, Partly in his Reason*, in G.M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, 2009, pp. 81-107, in particolare pp. 96-97.

<sup>49</sup> C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, 1986, p. 51.

<sup>50</sup> Sulla complessa lettura schmittiana del meccanismo allegorico allestito da Hobbes, elaborata nel quadro della Germania di fine anni Trenta, G. GALLI, *Hitler e il nazismo magico. Le componenti esoteriche del Reich millenario*, Milano, 1993<sup>2</sup>, pp. 184-186. Per una profonda problematizzazione della polarità simbolo-allegoria, con riflessi filosofico-giuridici, occorre ovviamente riandare alla riflessione di Walter Benjamin su cui si consenta rinviare al mio “*Ribellione del pensiero*” e “*pensiero della ribellione*”: *spunti dalla riflessione di Walter Benjamin*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 4, 2008, pp. 561-593.

me «[sia] possibile che dietro l'immagine [del Leviatano] si nasconda un significato più profondo e misterioso»<sup>51</sup>.

Su Schmitt si tornerà anche più avanti. Per ora da quanto si è andati sin qui ragionando interessa trarre almeno due dati.

a) In primo luogo in Hobbes l'utilizzo del registro simbolico-letterario non appare accidentale o secondario. Al contrario esso si dispiega in coincidenza di passaggi logico-giuridici decisivi quali, in particolare, la concettualizzazione dell'idea di "contratto (*contract, covenant, pact*) sociale" e, più precisamente, di "sovranità" plasmaticamente sintetizzata nella figura del Leviatano.

Si noti peraltro come, a questo livello, segno e simbolo convivano e, in qualche misura, si intreccino. Se è vero infatti che il processo di legittimazione viene intrasistemicamente *articolato* in termini segnici (il contratto), è pur vero che esso è bisognoso di venire *espresso* per via iconica (o simbolico-narrativo-letteraria). Un intreccio inscindibile, dunque, di livelli logico-argomentativi o approcci epistemici riguardo al quale sovviene il celebre rilievo di René Guenon circa la rapidità e complessità, al contempo misteriosa ed enigmatica, che segnarono la transizione dall'età di mezzo alla modernità<sup>52</sup>.

b) Inoltre nel modello hobbesiano emergono distintamente alcuni profili della cifra simbolica (plurivocità, apertura ermeneutica, ecc.) segnalati in precedenza. Non appare quindi casuale che, evocando

---

<sup>51</sup> C. SCHMITT, *op. cit.*, p. 81-82 (ivi anche pp. 124-128, per la qui già evocata polarizzazione Leviathan-Behemoth intesa come simbologia letteraria legata alla dialettica mare-terra e da interpretare in rapporto alla situazione politica inglese del Seicento); inoltre F. VIOLA, *op. cit.* e G. GALLI, *op. cit.* rispettivamente per una lettura filosofico-giuridica e per una contestualizzazione storico-politica.

<sup>52</sup> «Del tutto straordinaria è la rapidità con cui la civiltà del Medioevo cadde nell'oblio più completo. Già gli ambienti del XVII secolo non ne avevano più la menoma idea e i monumenti sussistenti non rappresentarono più nulla ai loro occhi, sia nell'ordine intellettuale che nello stesso ordine estetico. Dal che si può giudicare quanto la mentalità si fosse mutata nell'intervallo. Noi non ci daremo, qui, a una ricerca dei fattori, senza dubbio assai complessi, che concorsero a produrre un tale mutamento; mutamento così radicale, che sembra difficile ammettere che esso poté compiersi spontaneamente, senza l'intervento di una volontà direttrice, la cui natura esatta resta necessariamente alquanto enigmatica»: R. GUENON, *La crisi del mondo moderno*, Milano, 1937 (1927), p. 47.

Schmitt, sia stata talora rilevata una ricorrente contraddizione tra un Hobbes logico e un Hobbes “realista”<sup>53</sup> o meglio, in termini forse più articolati, “simbolico”.

Più che di contraddizione probabilmente si è in presenza di una polarità (o convivenza) di segno-simbolo: in altra chiave, di razionalità formale e dimensione iconico-immaginativa *come strutture entrambe interne al giuridico*. Già in Hobbes, quindi, sembrano intravedersi i due livelli ai quali sembra giocarsi modernamente tale polarità: l'appartenere della dimensione segnica al livello infrasistemico del diritto (ciò che pertiene al livello operativo-funzionale, sintattico o designativo della sfera giuridica), laddove la sfera simbolica evoca una dimensione in qualche misura fondativo-legittimante dell'apparato giuridico-istituzionale.

### 3. *Sviluppi: segno-simbolo come percorsi paralleli? Intorno a Bentham e Peirce*

Sul piano teorico lo snodo hobbesiano inaugura due linee di sviluppo (apparentemente) parallele che percorrono, con gradienti diversi, il modo moderno di concettualizzare la sfera giuridica.

Da un lato si staglia, sulla scorta dello schema imperativista hobbesiano e in termini certamente preponderanti a livello storico-concettuale, la progressiva identificazione<sup>54</sup> del normativo con l'unilateralità semiotica peculiare al “segno”. In tal senso risulta paradigmatica la posizione di Jeremy Bentham e, in particolare, la sua concettualizzazione del diritto (*Law*) come sistema di “segni” (*assemblage of signs*)<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> D. LIMONE, *Codici analitici e codici simbolici. Fra Kelsen e Schmitt: il positivismo giuridico come paradosso epistemologico*, in [www.metabasis.it](http://www.metabasis.it), *Rivista internazionale di filosofia online*, VII, 14, 2012, pp. 1-29 e in <http://www.giuseppelimone.it/interventiPDF/Simbgiuridica9%20nuova%20serie%20metabasis.pdf>.

<sup>54</sup> Sulle molteplici e complesse ragioni di tale preponderanza non è qui possibile soffermarsi in dettaglio.

<sup>55</sup> In merito P. CHIASSONI, *op. cit.*, cap. 1.

Un'impostazione che viene ben sintetizzata nel suo *Of Law in General* ove da subito l'autore inglese, assecondando la linea hobbesiana, connette l'articolazione segnica del diritto alla categoria di "sovranità":

A law may be defined as an assemblage of signs declarative of a volition conceived or adopted by the *sovereign* in a state, concerning the conduct to be observed in a certain *case* by a certain person or class of persons, who in the case in question are or are supposed to be subject to his power: such volition trusting for its accomplishment to the expectation of certain events which it is intended such declaration should upon occasion be a means of bringing to pass, and the prospect of which it is intended should act as a motive upon those whose conduct is in question<sup>56</sup>.

Quest'impostazione consente a Bentham non solo di statuire, in termini generali, che «[a] law is an *expression* of will: that is an assemblage of signs expressive of an act of the will»<sup>57</sup>, ma anche che

[t]hese signs then may by possibility any signs whatever which are capable of expressing such a will: the behavior of him who instead of saying, put to death the chief leaders of the people, smote off the tallest heads among a parcel of poppies, might instead of being an advice, have been a command<sup>58</sup>.

Con l'ulteriore precisazione, ancora nella linea peculiarmente hobbesiana, che

the only signs which can answer this purpose in a manner tolerably commodious are those conventional signs the assemblage of which forms what is called *discourse*. Now the signs of which discourse is composed may either be of the *transient* kind [...] *written* [...] [or] *graphical*<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> J. BENTHAM, *Of Law in General*, London, 1970 (1780-1782), 1 (corsivi nel testo).

<sup>57</sup> J. BENTHAM, *op. cit.*, p. 152.

<sup>58</sup> J. BENTHAM, *op. cit.*, p. 152.

<sup>59</sup> J. BENTHAM, *op. cit.*, p. 152 (tutti i corsivi nel testo). Ivi si veda peraltro, nel quadro dell'impostazione delineata, anche la distinzione tra "common laws"- "unwritten laws" e, analogamente, "customary laws" e "traditional laws": più in generale l'intero

D'altro canto, accanto alla linea segnica legata al binomio Hobbes-Bentham, occorre registrare la progressiva riemersione, in chiave espressamente giuridica e secondo direzioni certamente molteplici ed eterogenee, del profilo di pluriversità strutturalmente connesso al "simbolico" (nei termini dell'accennata semiosi indefinita o infinita). Una dinamica che, anche qui, può sinteticamente valutarsi almeno a due livelli: in una prospettiva di carattere generale e con riferimento a impostazioni più specifiche.

Sotto il primo profilo la modernità giuridica, colta in alcuni suoi snodi specifici e peculiari, non sembra delinearci come un processo univoco. Come è stato sottolineato, pur proponendosi «come dissacratrice e demolitrice di miti, [essa] mostra al contrario di esserne una formidabile costruttrice»<sup>60</sup> risultando quindi la transizione moderna attraversata da una dimensione strutturalmente e irrinunciabilmente simbolica innestata su un'intelaiatura giuridica di natura potestativa<sup>61</sup>.

Basterà qui fare sintetico riferimento a un esito peculiare della modernità giuridica e, cioè, l'idea di "codice", secondo l'esemplare prospettiva offerta ancora da Paolo Grossi: «[Per lo storico del diritto] uno solo è *il Codice* che erompe in un certo momento storico e soltanto allora» in quanto frutto di una autentica rivoluzione culturale che «investe in pieno e sconvolge le fondazioni consolidate dell'universo giuridico». Ed è in ragione di questa carica incisiva, e cioè «proprio per essere anche e soprattutto una *idea*», il Codice può subire «una trasposizione, e dal piano terrestre delle comuni fonti di diritto giungere a incarnare un *mito* e un *simbolo*»<sup>62</sup>.

Il ricorso alla carica simbolica risulta quindi funzionale, ciò che qui rileva particolarmente, a segnalare un *novum* politico-istituzionale di portata epocale. Il Codice vuol essere «un atto di rottura col passato»:

capitolo XIII dal titolo *Signs of a Law* e, per connessione logico-tematica, il capitolo XIV *Idea of a Complete Law*.

<sup>60</sup> P. GROSSI, 2007, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, 2007<sup>3</sup>, p. 44, il quale intravede nella mitologia giuridica una "strategia vincente della modernità": ma il rinvio va ivi all'intero secondo capitolo.

<sup>61</sup> Di cui peraltro lo storico fiorentino intravede l'eclissi progressiva: P. GROSSI, *op. cit.*, p. 58 e ss.

<sup>62</sup> Le citazioni sono tratte da P. GROSSI, *op. cit.*, p. 87, corsivi nel testo.

non, quindi, una fonte nuova o un nuovo modo di articolare «con respiro e ampiezza la vecchia *ordonnance* reale», bensì un nuovo modo di concepire la produzione del diritto con riguardo al «problema delle fonti [e del] problema primario della connessione fra ordine giuridico e potere politico»<sup>63</sup>.

Ne segue che il costituirsi dell'ordine giuridico *moderno*, colto come rottura dell'ordine precedente, va letto come un processo complesso: più precisamente, come l'intreccio indissolubile di dimensione segnica (paradigmaticamente: la struttura assiomatico-concettuale del "codice") e, *al contempo*, orizzonte simbolico (la portata mitizzante conferita allo strumento codicistico)<sup>64</sup>.

All'interno di questo sfondo, connotato dall'intrecciarsi di due linee di sviluppo, l'ipotesi di lettura qui proposta e tesa a enfatizzare la polarità segno-simbolo può cogliersi anche con riferimento a prospettive più specifiche maturate nell'alveo del moderno.

Tra quest'ultime appare particolarmente pregnante quella elaborata da Charles Sanders Peirce<sup>65</sup>. Ciò che soprattutto interessa è mettere in luce la complessità dell'impostazione peirceana e, in particolare, come l'autore di Cambridge valorizzi tipologie molteplici di costrutti semiotici. Di seguito appare utile riportare almeno alcuni passaggi molto noti, ma rilevanti per quanto si va dicendo, a partire dai quali formulare successivamente qualche rilievo.

Va ricordata, innanzitutto, la definizione generale di "segno" proposta da Peirce:

*A Sign, or Representamen, is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called its Object, as to be capable of determining a Third, called its Interpretant, to assume the same triadic relation to its Object in which it stands itself to the same Object. The triadic*

---

<sup>63</sup> P. GROSSI, *op. cit.*, p. 88.

<sup>64</sup> Nella prospettiva grossiana anche il costituzionalismo, nella sua configurazione moderna, costituirebbe l'esito di una dinamica storica da collocarsi tra mito e storia: GROSSI, *op. cit.*, capitolo V.

<sup>65</sup> Riguardo ai temi peirceani rinvio come quadro generale a G. MADDALENA, *Peirce*, Brescia, 2015; G. TUZET, *La prima inferenza: l'abduzione di C.S. Peirce fra scienza e diritto*, Torino, 2006; G. MADDALENA, G. TUZET (a cura di), *Peirce: fenomeni, segni, realtà*, Torino, 2004.

relation is *genuine*, that is its three members are bound together by it in a way that does not consist in any complexus of dyadic relations. [...] Anything which determines something else (its *interpretant*) to refer to an object to which itself refers (its *object*) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on *ad infinitum*. No doubt, intelligent consciousness must enter into the series, If the series of successive interpretants come to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least. [...] A sign is either an *icon*, an *index*, or a *symbol*. [...] A *symbol* is a sign which would lose the character which renders it a sign if there were no interpretant. Such is any utterance of speech which signifies what it does only by virtue of its being understood to have that signification<sup>66</sup>.

All'interno di questa articolata nozione di “segno”, che appare priva di una vera e propria polarizzazione segno-simbolo, si collocano notoriamente alcune distinzioni e classificazioni capitali formulate dal teorico americano a partire dai concetti di “icon” e “index” (nel quadro di una tricotomia semiotica cui appartiene anche il simbolo)<sup>67</sup>:

An *Icon* is a sign which refers to the Object that it denotes merely by virtue of characters of its own, and which it possesses, just the same, whether any such Object actually exists or not. It is true that unless there really is such an Object, the Icon does not act as a sign; but this has nothing to do with its character as a sign. Anything whatever, be it quality, existent individual, or law, is an Icon of anything, in so far as it is like that thing and used as a sign of it. An *Index* is a sign which refers to the Object that it denotes by virtue of being really affected by that Object. [...] In so far as the Index is affected by the Object, it necessarily has some Quality in common with the Object, and it is in respect to these that it refers to the Object. It does, therefore, involve a sort of Icon, although an Icon of a peculiar kind; and it is not the mere resemblance of its Object, even in these respects which makes it a sign, but it is the actual modification of it by the Object [...].

---

<sup>66</sup> C.S. PEIRCE, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (a cura di C. HARTSHORNE, P. WEISS, A.W. BURKS), Cambridge, 1958 (1931-1935), II, pp. 156-170.

<sup>67</sup> Per i successivi due brani citati si veda C.S. PEIRCE, *op. cit.*, II, pp. 143-144 (corsivi nel testo).

A questo livello si innesta, in termini più ravvicinati, la complessa analisi peirceana intorno al “symbol”:

A *Symbol* is a sign which refers to the Object that it denotes by virtue of a law, usually an association of general ideas, which operates to cause the Symbol to be interpreted as referring to that Object. [...] Not only is it general itself, but the Object to which it refers is of a general nature. Now that which is general has its being in the instances which it will determine. There must, therefore, be existent instances of what the Symbol denotes, although we must here understand by “existent”, existent in the possibly imaginary universe to which the Symbol refers. The Symbol will indirectly, through the association or other law, be affected by those instances; and thus the Symbol will involve a sort of Index, although an Index of a peculiar kind. It will not, however, be by any means true that the slight effect upon the Symbol of those instances accounts for the significant character of the Symbol.

Ne segue una definizione più precisa di cosa debba intendersi per “symbol”<sup>68</sup>:

A *Symbol* is a Representamen whose Representative character consists precisely in its being a rule that will determine its Interpretant. All words, sentences, books, and other conventional signs are Symbols. [...] A Symbol is a law, or regularity of the indefinite future. [...] A *Symbol* is a sign naturally fit to declare that the set of objects which is denoted by whatever set of indices may be in certain way attached to it is represented by an icon associated with it. [...] The word *Symbol* has so many meanings that it would be an injury to the language to add a new one [n.d.r. segue riferimento al contesto classico]. Any ordinary word [...] is *applicable to whatever may be found to realize the idea connected with the word*. [...] A symbol [...] cannot indicate any particular thing; it denotes a kind of thing.

---

<sup>68</sup> Per i successivi due brani citati si veda C.S. PEIRCE, *op. cit.*, II, pp. 165-169 (corigi nel testo). Riporto anche il seguente passaggio: «[Symbol is a] sign [...] which is constituted a sign merely or mainly by the fact that it is used and understood as such, whether the habit is natural or conventional, and without regard to the motives which originally governed its selection. *Symbolon* is used in this sense by Aristotle several times [...]»: C.S. PEIRCE, *op. cit.*, II, p. 172. La lettura della prospettiva aristotelica offerta dal teorico americano invero risulta in qualche modo riduttiva: sulla complessa dottrina del linguaggio elaborata dallo Stagirita F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, 2003.



Su questa linea va segnalata, infine, la preziosa aggiunta relativa al profilo in qualche misura autopoietico che connota la dimensione simbolica:

Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol-parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thoughts involving concepts. So it is only out of symbols that a new symbol can grow. *Omne symbolum de symbolo*. A symbol, once in being, spreads among the peoples. In use and in experience, its meaning grows (per questi ultimi due brani Peirce 1958, II, 165-169, corsivi nel testo).

Non è ovviamente questa la sede per proporre una completa analisi critico-filologica dell'articolata impostazione peirceana<sup>69</sup>. Come precisato qui interessa solo offrire, in termini criticamente molto cauti, qualche spunto così da coglierne la *complessità* soprattutto in rapporto ad almeno due profili.

In primo luogo in Peirce sembra riemergere, nel cuore stesso del costituirsi del moderno, la multidimensionalità del nesso segno-simbolo che aveva connotato buona parte dello scenario classico-medievale. Ciò, ovviamente, nel quadro di orizzonti teorici marcati da una differenza sostanziale: nella *Media Aetas*, ancor prima in ambito classico, la dimensione simbolica presentava un'immediata referenzialità di natura ontologica (paradigmaticamente: la "natura"), mentre l'impostazione di Peirce è tematicamente pragmatista.

Ne segue che la posizione peirceana va colta in termini articolati. Se è vero infatti che il simbolo viene ascritto alla famiglia dei "segni" (il simbolo è un segno), e occorre intenderlo più precisamente come "rule" o "conventional sign" espressivo di "concepts", la relazione segno-simbolo disegnata dal filosofo americano sembra configurarsi come una sorta di intreccio.

---

<sup>69</sup> Su cui è utile anche G. MADDALENA, *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Torino, 2003.

Da un lato la nozione stessa di “segno” risulta complessa<sup>70</sup>. La dinamica ermeneutica che la connota (*object, interpretant*) presenta, infatti, alcuni profili che la rendono per certi versi assimilabile alla semiosi indefinita (o più precisamente come nota Peirce: *ad infinitum*) di cui si è parlato a proposito del simbolo, aprendo peraltro a possibili e ulteriori sviluppi o riletture della teoria segnica peirceana (ad esempio con riferimento alla fecondità della nozione di “indice”)<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> In merito G. MADDALENA, G. TUZET, *op. cit.*, pp. 52-54 ove Vincent Colapietro, contestando la lettura di Peirce offerta da Richard Rorty, rimarca la portata epistemologico-gnoseologica nonché metodologica dell’approccio peirceano: «Peirce knew exactly what he wanted a general theory of signs for. He deliberately designed and elaborated his theory of signs principally for the purpose of offering a normative account of objective investigation [...]. It was a pivotal part of his quest of quests. [...] Contra Rorty [...] Peirce wanted a general theory of signs mainly for the purpose of formulating a normative theory of inquiry. Yet, in the course of crafting his theory of signs primarily for this purpose, he was also committed to articulating a truly general theory of signs, sufficiently comprehensive to do justice to a staggeringly wide spectrum of phenomena» (corsivi nel testo).

<sup>71</sup> In merito G. MADDALENA, G. TUZET, *op. cit.* ove Armando Fumagalli, mettendo a confronto Peirce e Benveniste, rimarca il «legame fra la nozione di enunciazione, elaborata da Benveniste e la nozione peirceana di indice. È infatti proprio attraverso elementi indicali come i pronomi, in particolare *io-tu*, e gli altri deittici, che si realizza l’atto di discorso come atto che coinvolge sempre i soggetti in uno scambio comunicativo. Il rapporto fra Benveniste e Peirce [...] è un qualcosa di non molto noto né indagato. Ma il percorso che dagli indici peirceani porta alla teoria dell’enunciazione è uno degli influssi di maggior rilievo che a nostro parere le teorie peirceane hanno avuto in ambito linguistico e semiotico» (pp. 31-32). L’esame di alcuni testi di Benveniste porta così l’Autore a concludere che «le linee di riflessione di Benveniste [mostrano] con quanta insistenza è stata realizzata la messa all’opera, da parte di un linguista di grande sensibilità, di alcuni concetti fondamentali di Peirce, prima fra tutti la nozione di indice [...]. In Benveniste la dimensione indicale del linguaggio mette in luce l’intervento della soggettività nell’atto di *parole*. Quello che in Peirce è la fattualità, l’esistenzialità dell’indice, in Benveniste viene declinato come irruzione della soggettività nel linguaggio: appropriazione della lingua nel discorso. [Nonostante il disagio di Benveniste in rapporto a uno strutturalismo chiuso nel sistema] rimangono in lui alcune ambiguità e soprattutto alcune chiusure sull’orizzonte del linguistico, perché non sempre riesce a vedere al di là di esso la realtà a cui la lingua si appella. E uno dei luoghi in cui più forte e più evidente la lingua manifesta questo suo appello è proprio il territorio dell’indice: quello che in Peirce è un appello alla realtà rischia di diventare, qualche volta, in

D'altro canto, provando a comporre i pezzi della riflessione peirciana intorno al simbolo, in essa emergono alcuni aspetti peculiari della cifra simbolica che ne connotano, per così dire, i profili costitutivi: origine, sviluppo, natura, portata designativa.

Con riguardo all'*origine* è vero che i simboli “grow out of symbols”, secondo un processo di autopoiesi che vede la dimensione simbolica intrecciata all’“icon” (che Peirce peraltro accosta alla nozione di “law”) e appartenente a un livello costituito da “signs partaking of the nature of icons and symbols”. Inoltre il loro *sviluppo*, o meglio l’evolversi del loro “meaning”, si definisce in modo intrinsecamente e pragmaticamente connesso all’“experience and use”. Al contempo la *natura* del simbolo, in una prospettiva convenzionale riferita primariamente a elementi del linguaggio ordinario (parole, frasi, ecc.), si presenta legata in termini indissolubili al nesso che sussiste tra “existence instances” e “imaginary universe” (inteso come “regularity of the indefinite future”).

Si comprende, allora, la particolare *portata designativa* della sfera simbolica. Come segnalato, essendo un «sign *naturally fit* to declare that the set of objects which is denoted by whatever set of indices may be *in certain way* attached to it is represented by an icon associated with it» (corsivi miei), essa non può che strutturarsi secondo una cifra specifica e, cioè, come un “index of a peculiar kind”<sup>72</sup>. Poiché il simbolo “cannot indicate any particular thing, it denotes a kind of thing”, ne segue che “the symbol has [...] many meanings”.

In conclusione.

Ricondotta la dimensione simbolica a una più generale famiglia dei “segni” (inversamente a quanto avviene nel menzionato schema cassireriano), a partire da una prospettiva pragmatista<sup>73</sup> (o contestuale cui si

Benveniste, un richiamo alla *categoria linguistica* dell’io. Ma qui dobbiamo dire che è stato il logico americano ad avere una vista migliore» (pp. 44-45, corsivi nel testo).

<sup>72</sup> Peirce esemplifica con il sentimento dell’amore.

<sup>73</sup> La cui massima per Peirce è la seguente: «Considerare quali effetti, che possono concepirsi avere portate pratiche, noi pensiamo che l’oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l’intera nostra concezione dell’oggetto»: C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, Torino, 2005 (a cura di G. MADDALENA), p. 553, in uno scritto dedicato alla “natura del significato”. Sul pragmatismo si veda, ad esempio, il quadro offerto in A. SANTUCCI, *Il pragmatismo*, Torino, 1970.

ispireranno successivamente altre impostazioni: si pensi a un autore come Nelson Goodman o al menzionato Grice) Peirce sembra in qualche modo riconoscere alla dimensione simbolica un particolare *status* semiotico rilevandone la complessità. Ciò implica che il simbolo, pur individuabile in relazione al suo *ground meaning*, non appare completamente determinabile sul piano dei significati e, con qualche analogia rispetto a una antecedente tradizione relativa al simbolo, postula un processo ininterrotto di semiosi.

#### 4. *Figure concettuali: Weber, Schmitt e alcune ambiguità kelseniane*

Nel quadro dell'ipotesi di lettura sin qui proposta, e al di là delle ricche suggestioni peirceane solo stilizzate e su cui occorrerebbe ulteriormente soffermarsi, è possibile rileggere alcune figure o luoghi filosofico-giuridici che hanno segnato buona parte del secolo scorso e riconducibili a tre autori-chiave della riflessione novecentesca: Weber, Schmitt, Kelsen.

Più precisamente ci si soffermerà sulla nozione weberiana di *Weltbild*, sul concetto schmittiano di *Repräsentation* (secondo la polarità *Repräsentation-Vertretung*) e, infine, si volgerà l'attenzione su alcune "ambiguità" kelseniane.

Si tratta, beninteso, di prospettive tra loro eterogenee. Tuttavia in esse sembra ravvisabile un profilo comune: l'emergere, secondo gradi e modulazioni diversi, di uno spazio per il simbolico o, comunque, di una problematizzazione della polarità segno-simbolo (nell'accezione indicata) in ordine alla comprensione del diritto o, in chiave più ampia, della sfera giuridico-istituzionale. Modulazioni, va ribadito, certamente differenti di tale polarità, ma spunti o aperture interpretabili come altrettante "spie" attraverso le quali essa emerge e che segnalano la necessità di sondarne meglio la complessità.

Si procederà come segue. Dapprima si offrirà una sintetica stilizzazione di alcuni tratti essenziali delle figure concettuali poc'anzi menzionate, mentre successivamente si cercherà di mettere in luce alcuni scenari o contesti simili a esse sottesi così da mostrarne taluni tratti accomunanti.

#### 4.1. *Weltbild weberiana*

Nella teoresi weberiana la nozione di *Weltbild*, pur rivestendo un ruolo cruciale, curiosamente, e forse non a caso, riceve raramente una definizione compiuta. Una delle poche concettualizzazioni offerte da Weber viene significativamente elaborata all'interno della *Religionssoziologie* e, più precisamente, nel quadro della riflessione intorno al concetto di "redenzione".

È utile riportare estesamente il passaggio:

L'idea della redenzione era di per sé antichissima, se in essa si include la liberazione dalla necessità, dalla fame, dalla siccità, dalla malattia e – infine – dalla sofferenza e dalla morte. Tuttavia la redenzione acquistò un significato specifico soltanto dove fu espressione di un'"immagine del mondo" [*Weltbild*] razionalizzata sistematicamente e di una presa di posizione in base a questa. Infatti ciò che la redenzione, secondo il suo senso e la sua qualità psicologica, voleva e poteva significare, dipendeva [appunto] da quell'immagine del mondo e da questa presa di posizione. Gli interessi (materiali e ideali), non già le idee, dominano immediatamente l'agire dell'uomo. Ma le "immagini del mondo", che sono create mediante "idee", hanno molto spesso determinato le vie sulle quali poi la dinamica degli interessi continuò a spingere avanti l'agire. L'immagine del mondo stabiliva infatti "da che cosa" e "per che cosa" si volesse [e – non si dimentichi – si potesse] essere "redenti": da una servitù politica e sociale, in vista di un futuro regno messianico nell'aldilà [...] oppure dai limiti della finitezza che si manifestano nella sofferenza, nella necessità e nella morte, e dalla minaccia delle pene infernali, in vista di un'eterna beatitudine in un'esistenza futura, terrena o paradisiaca<sup>74</sup>.

Si tratta di una riflessione interessante, nella quale si intravede distintamente il nesso inscindibile che la *Weltbild* intrattiene con la sfera *latu sensu* politico-istituzionale consentendo di formulare sinteticamente alcune considerazioni in rapporto ai temi che qui interessano.

In termini generali occorre cogliere, in primo luogo, la portata concettuale che l'idea di *Weltbild* riveste nel quadro della ricerca weberiana. Una nozione che non appare confinata alla riflessione sulla sociolo-

---

<sup>74</sup> M. WEBER, *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, Torino, 2002 (1920-1921), II, p. 20.

gia religiosa, configurandosi invece come uno strumento euristico-metodologico che in qualche misura anima tutto l'impianto weberiano. Il carattere avalutativo notoriamente attribuito dal sociologo di Erfurt all'indagine sociologica non gli impedisce, infatti, di essere molto sensibile ai meccanismi *lato sensu* simbolici sottesi all'agire sociale. Del resto l'impronta "comprendente", che connota metodologicamente l'indagine weberiana in termini di *Verstehende Soziologie*, postula da parte del sociologo tedesco l'attenta ricognizione dei processi complessi che innervano il vivere associato e attraverso i quali si aggrega la dimensione giuridico-istituzionale.

Non sorprende, allora, che in Weber il concetto di *Weltbild* esibisca un'immediata proiezione socio-giuridica. Ad avviso del sociologo tedesco gli universi socio-giuridici rinviano sempre a una sfera simbolica, o meglio a una sorta di eccedenza simbolica, che, lungi dal costituire una dimensione meramente accessoria, *proprio in ragione della sua complessità e strutturale indeterminatezza (o apparente areferenzialità)* risulta cruciale per la *tenuta* degli assetti socio-politici<sup>75</sup>. Da questa prospettiva nel ricorso alla nozione di *Weltbild* può intravedersi il sotteso operare dell'idea di *Bildung* nell'accezione propriamente appartenente alla tradizione tedesca: la capacità, cioè, dell'"immagine del mondo" di "costruire" letteralmente sistemi sociali. È qui che probabilmente va reperita la vera radice dell'interesse weberiano per modelli extraoccidentali, approdato alle note ricerche da lui dedicate alla tradizione confuciano-taoista, buddhista, ecc.<sup>76</sup>, ove la sfera *lato sensu* simbolica, nelle sue varie e possibili declinazioni filosofico-religiose, innerva decisamente gli assetti socio-giuridici.

---

<sup>75</sup> Su questi temi si veda il materiale raccolto ed elaborato ottimamente in M.D. ALAGNA, *Immagini del mondo e forme della politica in Max Weber*. Tesi di dottorato elaborata nel quadro del Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici. Discipline Filosofiche, Storiche e dei Beni Culturali (XXVI Ciclo) - Università degli Studi di Trento (in [http://eprints-phd.biblio.unitn.it/1254/1/Alagna\\_Tesi\\_Dottorato.pdf](http://eprints-phd.biblio.unitn.it/1254/1/Alagna_Tesi_Dottorato.pdf)), in particolare cap. II.

<sup>76</sup> Si consenta rinviare a G. BOMBELLI, *La bipolarità Gemeinschaft-Gesellschaft tra paradigma occidentale e orientale: Tönnies, Weber, Wittvogel*, in A. CATANIA, L. LOMBARDI VALLAURI (a cura di), *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente (Atti del XXI Convegno nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica)*, Napoli, 2000, pp. 271-358 (in particolare p. 321 e ss.).

In questa direzione, e in secondo luogo, nell'impostazione weberiana, va colto un importante profilo lessicale.

L'analisi dell'autore tedesco muove da un concetto specifico: la *Weltbild*. Quest'ultimo non sembra suscettibile di una generica assimilazione ad altre categorie o nozioni: non si tratta, cioè, di una mera *Weltanschauung*, né di una metafora o di un modello concettuale o, utilizzando il lessico weberiano, di un *Idealtypus*. Il nucleo del ragionamento weberiano verte sul nesso *immagine-razionalizzazione sistematica*: in altre parole, e lungo la polarità che in qualche modo già emerge in Hobbes, esso sembra muovere dalla rilevanza conferita a un contenuto "simbolico" (mediato dallo sfondo iconico-letterario delle narrazioni religiose cui Weber attinge) che, razionalizzato sistematicamente e quindi formalizzato in termini segnici, si coagula come *Weltbild* rivestendo così forza performativa.

In terzo luogo, infine, va osservato come la natura peculiare dell'impostazione elaborata dal sociologo di Erfurt possa comprendersi solo nel quadro di una prospettiva più generale.

L'approccio weberiano si colloca, infatti, all'interno di uno scenario storico-culturale, quale quello europeo-continentale dei primi decenni del secolo scorso, sempre più attento a raffinare gli strumenti critico-interpretativi funzionali alla lettura delle dinamiche sociali. In questo senso l'indagine weberiana trova un significativo parallelo, nel quadro della medesima temperie culturale, nel successivo ricorso alla medesima nozione di *Weltbild* sia in chiave squisitamente giuridica<sup>77</sup> sia, soprattutto alla luce dei temi qui discussi, in un autore come Franz Borkenau: in quest'ultimo, infatti, essa gioca un ruolo cruciale in ordine alla concettualizzazione dell'*Übergang* secentesco dall'universo feudale al mondo borghese<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> In chiave esplicitamente giuridica sovviene l'utilizzo della medesima categoria, sempre in area tedesca, in un autore come Karl Engisch nel suo classico *Vom Weltbild des Juristen* pubblicato nel 1950.

<sup>78</sup> F. BORKENAU, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo: la filosofia del periodo della manifattura*, Bologna, 1984 (1934). Sull'orizzonte storico-concettuale di Borkenau rinvio a quanto contenuto nell'*Introduzione* al volume appena citato, in particolare ai rilievi di Giacomo Marramao relativi alla formazione del *Weltbild* moderno tra filosofia politica e sociologia critica in rapporto alla posizione di

Da questa prospettiva è possibile, allora, cogliere meglio la portata *epistemico-cognitiva* rivestita dal concetto weberiano (ma non solo weberiano) di *Weltbild*. In esso, infatti, si coniugano l'analisi della dimensione culturale degli orizzonti di senso, inclusiva del decisivo rinvio alla cifra simbolica, e la ricognizione degli interessi materiali, nel tentativo di rendere conto dello sfondo concettualmente complesso che garantisce la tenuta degli assetti socio-giuridici (paradigmaticamente: l'etica economica delle religioni da cui è tratto il brano menzionato)<sup>79</sup>.

#### 4.2. Carl Schmitt: *Repräsentation* vs. *Vertretung*

Sempre nel quadro del ricco dibattito filosofico-giuridico che segna i primi decenni del Novecento la problematicità della polarità segno-simbolo riemerge in qualche modo nella riflessione di un autore come Carl Schmitt e, in particolare, nella coppia concettuale *Repräsentation-Vertretung* (rappresentazione-rappresentanza) da lui elaborata<sup>80</sup>.

Come noto il giurista tedesco plasma tale binomio come griglia di lettura della sfera politico-giuridica, nel quadro di una riflessione tesa a individuare la struttura e la natura dello "Stato" (soprattutto in rapporto al modello democratico). In questa sede basterà stilizzare la posizione del teorico di Plettenberg a partire da una formulazione sintetica, ma

---

Franz Borkenau (inoltre sul punto G. BOMBELLI, *La bipolarità Gemeinschaft-Gesellschaft tra paradigma occidentale e orientale: Tönnies, Weber, Wittvogel*, cit., pp. 299-302). Più in generale sulla pregnanza euristico-metodologica di strumenti concettuali come la metafora, cui la nozione di nozione di *Weltbild* è solo in parte assimilabile, H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, Bologna, 2009 (1981).

<sup>79</sup> In merito R. BADII, E. FABBRI, *Framing Our World, or: Reconsidering the Idea of Weltbild*, in *Humana.Mente, Journal of Philosophical Studies*, 18, III-XXIX, 2011, in [http://www.humana.mente.eu/PDF/Issue\\_18\\_Badii\\_Fabbri\\_Introduction.pdf](http://www.humana.mente.eu/PDF/Issue_18_Badii_Fabbri_Introduction.pdf); D. D'ANDREA, *Immaginazione, immagini del mondo e tarda modernità. Cosmopolis*, in *Rivista di filosofia e teoria politica*, IX, 2, 2013, in [http://www.cosmopolis.globalist.it/Detail\\_News\\_Display?ID=68258](http://www.cosmopolis.globalist.it/Detail_News_Display?ID=68258) e D. D'ANDREA, *Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo*, in *Quaderni di teoria sociale*, 9, 2009, pp. 17-49.

<sup>80</sup> Per questi temi si veda in particolare l'importante ricerca proposta in G. MAGRÌ, *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Milano, 2013.



incisiva, della nozione di *Repräsentation* che Schmitt offre nella sua *Verfassungslehre*:

[U]na totale [*restlose*], assoluta identità del popolo di volta in volta presente con se stesso in quanto unità politica non esiste in nessun luogo e in nessun istante. Ogni tentativo di realizzare una democrazia pura o diretta deve osservare questi limiti dell'identità democratica. Altrimenti la democrazia diretta non significherebbe altro che la dissoluzione dell'unità politica. Non c'è quindi nessuno Stato senza rappresentazione [*Repräsentation*], poiché non c'è nessuno Stato senza forma di Stato e alla forma spetta essenzialmente la rappresentazione [*Darstellung*] dell'unità politica<sup>81</sup>.

Con *Repräsentation* si deve, quindi, intendere uno schema o modello concettuale specifico (la “rappresentazione”) solo in virtù del quale può cogliersi per via sintetica e, conseguentemente, oggettivare l'*unità* del politico (distinguendone *proprium* rispetto ad altre dimensioni): o meglio, nella prospettiva di Schmitt, il “popolo” come soggetto del politico (a sua volta identificato dall'autore tedesco con lo Stato). Una dinamica che, per sua natura, non può che rivestire in qualche misura natura “simbolica” in quanto solo per tale via viene conferita forma (*Form*) unitaria (come *Darstellung*) al politico: in sostanza, la *Repräsentation* come forma fondativa del politico-giuridico<sup>82</sup>.

La *Repräsentation* va intesa, allora, in opposizione (e non è in alcun modo riducibile) ad altre possibili concettualizzazioni dell'unità politica come, ad esempio, la nozione di *Vertretung* rispetto alla quale la prima appare del tutto incommensurabile.

Con quest'ultima Schmitt fa sostanzialmente riferimento all'istituto della “rappresentanza” e, cioè, a una dinamica *interna* alla sfera giuri-

---

<sup>81</sup> C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, Milano, 1984 (1928), p. 273.

<sup>82</sup> «Solo nella lingua originale è possibile afferrare e ricostruire la sequenza argomentativa: l'esigenza della *Repräsentation* dipende dall'esigenza che lo *Staat* abbia una *Staatsform*; ma proprio nell'elemento della *Form* (dello *Staat*) risiede a sua volta la possibilità di realizzare una *Darstellung* (dell'unità politica). Come dire: c'è una struttura giuridico-politica, la *Repräsentation*, che si giustifica solo in vista di una struttura (la *Form*, che almeno nel presente contesto vale come) estetico-cognitiva; ma questa, a sua volta, si fonda in una struttura (la *Darstellung*; di nuovo, almeno nel presente contesto) epistemologica e ontologica»: G. MAGRÌ, *op. cit.*, p. 335.

dico-politica e, quindi, infrasistemica. Investendo i meccanismi di articolazione interna del politico e dell'apparato politico-istituzionale, con la necessaria esigenza di univocità e coerenza funzionale che l'attraversa, essa postula per sua natura una univocità di carattere segnico. Se quindi la *Repräsentation* attiene *ab externo* al processo di oggettivazione-fondazione (o strutturazione-qualificazione) del politico, nella *Vertretung* emerge una dinamica diversa. Quest'ultima sembra attenere a una concettualizzazione della sfera politica in qualche modo meramente funzionale, imperniata sull'idea di "scopo", che rinvia a uno schema teorico peculiare all'istituto di diritto privato del mandato di rappresentanza (a struttura binaria: rappresentante-rappresentato) in quanto esso venga traslato ai processi di legittimazione sottesi agli assetti democratico-costituzionali. *Vertretung*, dunque, come forma interna del politico-giuridico<sup>83</sup>.

In definitiva, per quanto ciò interessa, *Repräsentation* e *Vertretung* configurano due modalità di qualificazione della sfera politica (*rectius* del "pubblico") concettualmente distinte benché funzionalmente connesse. Ne consegue che, sul piano epistemico e semiotico, esse appaiono rispettivamente ascrivibili a due canali cognitivi distinti ma intrecciati (*schmittianamente* individuabili nella polarità *Darstellung-Vorstellung*): se nella *Repräsentation* emergono i tratti ermeneutici particolarmente complessi che connotano la dimensione simbolica (con la sua ricorrente proiezione in definitiva ontologico-referenziale), nello schema della *Vertretung* prevale l'univocità riferibile al piano segnico (così come esso è parso configurarsi in alcuni passaggi della modernità).

Anche qui si possono abbozzare alcuni rapidi rilievi.

---

<sup>83</sup> «[Nonostante l'avvertimento mille volte ripetuto da Schmitt non si può] appiattare lo schema logico-formale della *Repräsentation* su quello della *Vertretung*: uno schema, quest'ultimo, a due termini, nel quale vi sono il rappresentato e il rappresentante che, *pro tempore*, si identificano l'uno nell'altro al cospetto dei terzi. Assai più complicato è lo schema della *Repräsentation* [...]»: G. MAGRÌ, *op. cit.*, p. 342: ivi il riferimento al cruciale paragrafo 16 della *Verfassungslehre* nonché, alla nota 122, la sottolineatura del profilo costitutivamente ontologico-esistenziale che per Schmitt connota la sfera pubblica o politica.

In primo luogo il ragionamento schmittiano si pone in chiara continuità logico-tematica con lo schema hobbesiano di cui, come si è già avuto modo di ricordare, Schmitt è un attento esegeta.

Una continuità che può apprezzarsi almeno a un duplice livello: sia chiave generale, e cioè in rapporto alla questione delle modalità di rappresentazione del politico, sia con riferimento al tema più specifico del simbolico. Anche per Schmitt il problema di fondo, come in Hobbes, è costituito dalla concettualizzazione o, più precisamente, dalla *rappresentabilità* della sfera politico-giuridica. Se in Hobbes il punto si declina storicamente in relazione alla configurazione del nascente Stato moderno, nel teorico tedesco esso va posto in relazione al funzionamento degli assetti democratico-costituzionali dei primi decenni del Novecento e, in particolare, alle loro possibili patologie (segnatamente l'eventuale degenerazione anarchica della dialettica parlamentare e il darsi di una "sovranità fragile")<sup>84</sup>.

Ed è qui che si innesta, in termini più specifici e in analogia con Hobbes, il tema del "simbolico" *lato sensu* inteso, cui la nozione schmittiana di *Repräsentation* appare per molti versi assimilabile. Il ricorso a tale nozione denuncia l'esigenza, fortemente avvertita da Schmitt, che l'*unità* della compagine statale (schmittianamente l'articolazione *par excellence* del politico) sia in qualche modo *rappresentabile*, rendendosi così concettualmente comprensibile e garantendo, in ultima analisi, la sua funzionalità.

Da questa prospettiva appare evidente come nella nozione schmittiana di *Repräsentation* emerga distintamente l'idea di "totalità" peculiare alla sfera simbolica. La *Repräsentation* è simbolica proprio in quanto pretende di articolare il politico in termini di *unità come totalità*: in altre parole, solo nella *Repräsentation* prende letteralmente corpo lo Stato come dimensione autonoma. In tale pretesa di tenere *simbolicamente* insieme le parti *come tutto* emerge la forza vincolante conferita da Schmitt alla *Repräsentation* ma, ovviamente, si nasconde altresì il pericolo sotteso alla ricorrente tendenza totalizzante che da sempre percorre il simbolico (la cui complessità, in termini di ambiguità o perico-

---

<sup>84</sup> Sul punto D. RAGAZZONI, *Carl Schmitt e la sovranità fragile dei moderni*, in *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, XXVII, 73, 2014, pp. 491-509.

losità, viene avvertita anche da Schmitt: si veda *supra* la sua valutazione di Hobbes).

Sul piano epistemico il binomio segno-simbolo di ascendenza hobbesiana si gioca, allora, epistemicamente nella polarità *Repräsentation-Vertretung*, con un'ulteriore notazione relativa all'insistenza schmittiana sul tema della "forma" (*Form*) giuridica.

Un profilo che, a partire da prospettive antitetiche, avvicina significativamente la riflessione di Schmitt al classico tema kelseniano della forma giuridica, o meglio del diritto *come forma*, costituendo una sorta di terreno di incontro tra i due teorici: di qui l'attenzione del giurista tedesco per il concetto di "costituzione" e, più in generale, per la nozione di ordinamento giuridico<sup>85</sup>. Un versante, quest'ultimo, rilevante, poiché funge da sintomo significativo del profilarsi nella coscienza europea dei primi decenni del Novecento del problema che investe la natura e la "messa in forma", segnica o simbolica, degli assetti politico-giuridico-istituzionali (su questo aspetto si tornerà anche in conclusione).

#### 4.3. Ambiguità kelseniane

Gli ultimi rilievi consentono di soffermarsi su alcune tensionalità o ambiguità che attraversano anche un'impostazione come quella kelseniana che, a prima vista, dovrebbe leggersi (secondo la polarità qui proposta) in prospettiva squisitamente segnica e, quindi, ben lungi dal riferimento al simbolico *lato sensu* inteso<sup>86</sup>.

Anche qui, coerentemente alla natura di questo contributo, di seguito si offrono solo alcuni spunti in ordine sparso quali sembrano intravedersi in Kelsen, a mo' di piccoli sprazzi o frammenti relativi che, più precisamente, toccano: a) il nesso tra rappresentazione mentale e sfera

---

<sup>85</sup> Forse anche come ordinamento concreto: G. MAGRÌ, *op. cit.*, p. 277; inoltre si consenta rinviare a G. BOMBELLI, *Sulla polemica Schmitt-Kelsen: scenari storici e alcuni profili filosofico-giuridici* in B. MONTANARI, *Corso di filosofia del diritto* (pp. 227-272), Napoli, 2012, pp. 227-272.

<sup>86</sup> Per taluni la stessa dicotomia Kelsen-Schmitt può forse rileggersi *anche* in questa chiave offrendo qualche punto di analogia tra i due teorici: D. LIMONE, *op. cit.*; inoltre G. BOMBELLI, *Sulla polemica Schmitt-Kelsen: scenari storici e alcuni profili filosofico-giuridici*, cit.

giuridica, b) la nozione di norma e infine c) una figura particolare dell'ordinamento come quella concernente il Capo dello Stato. Elementi, beninteso, tutti certamente problematici: senza quindi pregiudicare in alcun modo la natura indiscutibilmente positivistico-normativistica dell'impianto kelseniano, essi vengono qui evocati solo al fine di mostrare alcuni profili di problematicità che sembrano connotarlo così da costituire il canovaccio per una futura e più articolata ricerca.

Appare, innanzitutto, interessante il nesso che Kelsen sembra istituire tra "rappresentazione mentale" (inclusiva della "credenza") e apparato normativo. Il teorico praghese sembra, cioè, vedere nel momento "rappresentativo" un fattore decisivo in ordine ai meccanismi di individuazione e riconoscimento della norma e, quindi, in relazione alla sua capacità performativa.

Egli scrive nei *Lineamenti di dottrina pura del diritto*<sup>87</sup>:

Così come si riconosce nell'ordinamento coattivo del diritto lo stato come ordinamento, e nella personificazione dell'unità di questo ordinamento lo stato come persona, così anche si può comprendere nell'efficacia dell'ordinamento giuridico tutto ciò che si suole designare come "forza dello stato" o lo stato come "forza". Questa non può manifestarsi in altro modo che nella forza motivatrice che sorge dalle rappresentazioni che hanno per contenuto le norme dell'ordinamento giuridico, cioè dell'ordinamento statale.

Ne segue:

Tutte le manifestazioni esterne, in cui si suole ravvisare la forza dello stato, le prigioni e le fortezze, le forche e le mitragliatrici, sono di per sé oggetti inanimati. Si trasformano in strumenti della forza dello stato soltanto quando gli uomini si servono di essi nel senso di un determinato ordinamento, soltanto quando questi uomini sono determinati dalla *rappresentazione* di questo ordinamento e dalla *credenza* di dover agire conformemente ad esso.

In altre parole, tra momento rappresentativo (di portata epistemica) e dimensione giuridico-normativa<sup>88</sup> intercorre un nesso strutturale che,

---

<sup>87</sup> I due passi seguenti sono tratti da H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, 1952 (1934), p. 146 (corsivi miei).

con lessico kelseniano, sembra investire tutti i piani della nomodinamica: dai livelli più immediati dell'operare del sistema giuridico, per così dire connessi all'effettualità del potere ed evocati dal teorico praghese, sino forse a profili più strutturali legati alla *Grundnorm* e all'idea stessa di "ordinamento"<sup>89</sup>.

Al di là del rilievo conferito da Kelsen al nesso tra processo rappresentativo e concettualizzazione della dimensione giuridico-normativa, ove peraltro appare forse legittimo intravedere qualche profilo connesso alla cifra *lato sensu* simbolica (con questo aprendo un'ulteriore e tentante analogia con Schmitt), rileva anche la nozione kelseniana di "norma".

In merito, nell'immenso dibattito critico, risultano qui particolarmente preziosi i rilievi formulati da un autore come Umberto Campagnolo che, come noto, fu in diretta e stretta consuetudine con Hans Kelsen<sup>90</sup>. Nel quadro di un'impostazione tesa a distinguere tra filosofia del diritto e teoria del diritto, e secondo la quale "[l]a filosofia crea la realtà del diritto" mentre "la teoria ne studia le forme", Campagnolo osserva come la teoria del diritto à la Kelsen abbia "compiuto uno sforzo veramente ammirevole di purificazione dell'oggetto della scienza del diritto", incontrandosi però con "difficoltà che non ha superato"<sup>91</sup>.

In termini più precisi, la mancata distinzione tra livello filosofico e versante propriamente teorico nell'approccio al diritto comporta non solo il permanere nella teoria del diritto di due esigenze contraddittorie

<sup>88</sup> Per Kelsen il funzionamento del *Sollen* costituisce «il grande mistero del diritto e dello Stato»: H. KELSEN, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen, 1911, p. 411. In merito S. CASTIGNONE, *Il grande mistero di Hans Kelsen. Validità ed efficacia nel formalismo kelseniano e nel realismo scandinavo*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2, 2008, pp. 347-356.

<sup>89</sup> Una possibile rilettura della norma fondamentale a più livelli, come figura-proposizione al contempo descrittiva, prescrittivo-simbolica e comando concreto, viene adombrata in D. LIMONE, *op. cit.*, pp. 29-30 (che enfatizza anche l'emersione di un'equivalenza simbolo=forza).

<sup>90</sup> Negli anni tra il 1934 e il 1936-1938 Umberto Campagnolo fu borsista e dottorando a Ginevra sotto la direzione di Kelsen presso l'*Institut des Hautes Études Internationales*.

<sup>91</sup> U. CAMPAGNOLO, *Conversazioni con Hans Kelsen. Documenti dell'esilio ginevrino 1933-1940* (a cura di M. LOSANO), Milano, 2010, p. 192.

(«l'una che porta a considerare il diritto nella sua realtà; la seconda che lo vuol vedere come astratta forma verbale, come puro oggetto intellettuale») <sup>92</sup> ma significa, altresì, che «l'oggetto della teoria rest[i] continuamente incerto nei suoi limiti» <sup>93</sup>. Nell'impostazione kelseniana Campagnolo allora intravede, ciò che più interessa, un profilo che rinvia a una dimensione in qualche modo simbolica o, più precisamente, una tensione dialettica tra normatività giuridica e simbolicità:

La norma della teoria è un simbolo della norma reale: la teoria opera su questo simbolo, ma la storia e la filosofia soltanto potranno stabilire se essa è vero simbolo della norma reale, cioè se quel simbolo corrisponde alla realtà, cioè insomma se è veramente simbolo. La dottrina di Kelsen confonde il simbolo con la norma; dichiara essere il simbolo tutta la norma; ma è costretta, quando vuole sapere quali siano le sue norme (=simboli) a considerare le norme nella realtà, a trovare ciò che sta sotto al simbolo <sup>94</sup>.

Lo spunto proposto dall'autore veneto riguardo alla dottrina pura kelseniana rileva qui per una duplice ragione. Esso non solo adombra una lettura in chiave simbolica dell'impostazione kelseniana, ma mette anche in luce come l'impianto del teorico praghese verta su una duplice e contraddittoria nozione di "simbolo", fortemente problematica in quanto confonderebbe i piani argomentativi.

Per un verso la "norma", colta nella sua concettualizzazione elaborata a livello di teoria, pretende di essere simbolo di una "norma reale" (*lato sensu* la realtà associativa). D'altro canto quest'ultima sembra sfuggire, con lessico kelseniano, allo schema di qualificazione giuridica, poiché essa si presenta in termini ben più complessi e articolati rispetto alle forme di comprensione proprie della teoria del diritto.

Un ulteriore indizio della complessità e problematicità della posizione kelseniana si può evincere, infine, dalla stilizzazione della figura del Capo dello Stato offerta dal giurista praghese.

Per Kelsen si tratta di una figura alquanto complessa e ambivalente cui, peraltro, non viene dedicata particolare attenzione, soprattutto in

---

<sup>92</sup> U. CAMPAGNOLO, *op. cit.*, p. 192.

<sup>93</sup> U. CAMPAGNOLO, *op. cit.*, p. 192.

<sup>94</sup> U. CAMPAGNOLO, *op. cit.*, p. 193.

ragione del problematico nesso che in essa in qualche modo si prefigura tra livello giuridico-formale e “contenuti” politici o tra “forma” e “contenuto” (ciò che violerebbe uno degli assunti di base dell’approccio kelseniano).

In merito, in un passo interessante della sua *Allgemeine Staatslehre*, Kelsen scrive:

Se il cosiddetto capo dello Stato, e in particolare il monarca costituzionale, nella terminologia delle costituzioni appare [...] come l’organo supremo, se lo stesso, nel linguaggio del diritto positivo, viene descritto come se l’intera organizzazione statale culminasse nella sua persona, ciò avviene per il bisogno di rappresentare *simbolicamente* l’unità dell’ordinamento statale nella personalità visibile e percepibile di un unico uomo<sup>95</sup>.

Ne segue che, nella stessa misura “in cui la teoria del diritto deve insistere sul principio che si è assoggettati, cioè che si deve obbedire solo alle norme, ma non all’uomo che pone le norme”, per Kelsen

[l]a gran moltitudine degli uomini, perché avversa al pensiero astratto, sembra avere bisogno di un simbolo dell’autorità che sia empiricamente percepibile. In questa *funzione simbolica* si trova, più che in ogni altra, il significato dell’istituto di un capo dello Stato che sia in grado di adempiere questa sua funzione proprio come un *monarca* e in modo molto più efficace di quanto possano fare le forme esteriori in tradizionalmente trova espressione la posizione del monarca: infatti, corona, scettro, trono, cerimoniale, etc., hanno come propria finalità proprio questa funzione simbolica<sup>96</sup>.

Emerge, dunque, come Kelsen «trattò del Capo dello Stato come del *simbolo vivente dell’autorità*, cui sarebbe affidato il compito di incarnare simbolicamente tutto l’ordinamento statale». D’altro canto, «[egli] ne puntualizzò la figura entrando in polemica con Carl Schmitt sulla tematica di chi dovesse essere il custode della Costituzione»: due aspetti

---

<sup>95</sup> H. KELSEN, *La dottrina generale dello Stato* (a cura di J. LUTHER, E. DALY), Milano, 2013 (1925), p. 681 (corsivi nel testo).

<sup>96</sup> H. KELSEN, *La dottrina generale dello Stato*, cit., p. 681 (corsivi nel testo).



significativi poiché «non vi è chi non veda [nella definizione kelseniana] una sorta di “spuria” dottrina sul ruolo del Capo dello Stato»<sup>97</sup>.

Una prospettiva che, insistendo sul “doppio volto” del Capo dello Stato, evoca in qualche modo l’idea classica di “doppio corpo del re” notoriamente proposta da Ernst Kantorowicz e che, nel quadro di un modello normativo-positivistico, sembrerebbe inopinatamente configurare una sorta di ripresa della risalente nozione di “diritto vivente” notoriamente impregnata di simbolicità (Resta 2008; Ramelli 2006 per l’ascendenza classica di tale nozione). Un lessico, si badi, che solo superficialmente può apparire metaforico ma che rinvia a un profilo forse non accessorio bensì presente in radice nell’impostazione kelseniana: non è quindi un caso che, in relazione proprio alla nozione di “capo”, sia stata suggerita una significativa analogia tra Kelsen e Freud<sup>98</sup>.

Il riferimento kelseniano alla sfera simbolica non rappresenterebbe, quindi, un mero e accidentale rivestimento letterario, bensì segnalerebbe un versante presente sin dall’inizio della sua riflessione e problematicamente e ambigualmente aperto a una dimensione in qualche modo ultronea a quella “formale”: il momento “realistico-decisionale”, se si vuole “politico”, del fenomeno giuridico (nello specifico: la figura e il

---

<sup>97</sup> D. GALLIANI, *Il Capo dello Stato e le leggi*. Tomo I *Aspetti storici, profili comparatistici, ordinamento italiano*, Milano, 2010, pp. XXX-XXXI (corsivi nel testo). Riguardo al nesso tra sfera giuridica e dimensione simbolica (*melius* diritto-potere) si veda in termini più generali, al di là dello specifico riferimento kelseniano alla figura del Capo dello Stato, l’analisi di carattere antropologico-simbolico proposta in B. MONTANARI, *La fragilità del potere. L’uomo, la vita, la morte*, Milano-Udine, 2013.

<sup>98</sup> Si veda D. GALLIANI, *op. cit.*, p. XXXI, n. 54 (ove si rinvia a M.G. LOSANO, *Rapporti tra Kelsen e Freud*, in *Sociologia del diritto*, 1, 1977, pp. 142-151) con riguardo all’influsso della grande Vienna sul giurista praghese: ivi Galliani rileva come «[n]on vi è chi non veda una sorta di avvicinamento del pensiero kelseniano, sul punto, alle tesi del fondatore della psicoanalisi. Per Freud, infatti, il bisogno di riti e di simboli era un modo per placare il fantasma interiorizzato del padre autoritario, bisogno che non veniva meno neppure nell’aggregato comunitario sociale. Il “simbolo vivente dell’autorità” di cui discute Kelsen per descrivere la figura del Capo dello Stato, pertanto, ha qualche cosa di somigliante con la verticalizzazione che Freud riteneva necessaria per lo stare insieme della società, dovuta proprio al tentativo di risolvere i problemi che tutti dipartono da un’unica questione, il rapporto con il padre». Da tenere presente anche il prezioso rinvio, ivi proposto, ad A. ARTOSI, *Hans Kelsen e la cultura scientifica del suo tempo*, Bologna, 2006 per una ridiscussione critica del nesso Kelsen-circolo di Vienna.

ruolo del Capo dello Stato), avvicinando così ulteriormente la prospettiva kelseniana a temi schmittiani (con particolare riferimento alla questione relativa al “custode della Costituzione”)<sup>99</sup>. In questo quadro potrebbe assumere ulteriore rilevanza la problematizzazione, quale emerge nell’“ultimo” Kelsen, della priorità da lui originariamente conferita

---

<sup>99</sup> D. GALLIANI, *op. cit.*, pp. XXXI-XXXIII (con il corredo di note ivi proposto): l’Autore rimarca (alla n. 55) come «[g]ià nella sua prima “grande” opera, gli *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* del 1911, che anticipano la *Allgemeine Staatslehre* del 1925, Kelsen fa chiaramente intendere quale sarà poi la sua convinzione sul ruolo del Capo dello Stato. [Nell’opera del 1911 la tesi di Kelsen] è molto chiara: la figura del Capo dello Stato è una peculiare testa di Giano, in parte dentro allo Stato per l’imputazione formale degli atti, in parte al di fuori dello Stato [da cui ne consegue che per Kelsen] “dare un’immagine unitaria del doppio volto del monarca è pertanto impossibile”» (ove si noti il gioco tra livello infrasistemico-extrasistemico su cui si è insistito in questa sede).

Riguardo al rapporto Kelsen-Schmitt aggiunge Galliani: «Che l’analisi della figura e delle attribuzioni del Capo dello Stato debba servirsi anche di materiale politico lo sostenne in modo molto chiaro [...] Carl Friedrich von Gerber. [...] [S]ulla scia dell’insegnamento gerberiano, dal quale per altri aspetti si distaccò, [Kelsen] dovette gioco-forza stare sempre a una certa distanza dall’analisi del ruolo del Capo dello Stato, di questa “peculiare testa di Giano”, come descrisse la carica sin dagli *Hauptprobleme* del 1911, il cui doppio volto, statale ed extrastatale, giuridico e politico, gli impediva di addentrarsi oltre misura nell’analisi, se non a costo di infrangere i presupposti di tutta la sua ricostruzione positivista. Dall’altra parte, non sempre si sottolinea, del dibattito che vide contrapporsi Kelsen e Schmitt, un aspetto alquanto significativo. Il primo, infatti, argomentò che la custodia della Costituzione poteva essere meglio svolta dalla Corte costituzionale, senza che questo, tuttavia, gli impedisse di sottolineare che *anche* il Capo dello Stato avrebbe potuto svolgere quel ruolo, andando in questo modo tendenzialmente incontro alle tesi schmittiane. La preferenza kelseniana era sicuramente per la difesa costituzionale da parte della Corte, ma non sempre si sottolinea [che] il giurista viennese [n.d.r. praghese] in parte venne incontro alle argomentazioni schmittiane. Senza alcun dubbio sono moltissime le differenze tra i due illustri giuristi, ma siffatto avvicinamento, rispetto alla custodia della Costituzione, che Kelsen non escludeva a priori potesse essere svolta *anche* dal Capo dello Stato, è di sicuro un tema degno di interesse» (corsivi nel testo). In merito al confronto tra Kelsen e Schmitt, di là dal tema del Capo dello Stato, nell’ampia bibliografia si veda almeno A. MUSIO, *Etica della sovranità. Questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt*, Milano, 2011 (che imposta il raffronto intorno al tema della sovranità proponendo una chiave antropologica) e si consenta rinviare ancora a G. BOMBELLI, *Sulla polemica Schmitt-Kelsen: scenari storici e alcuni profili filosofico-giuridici*, cit.

al profilo normativistico e che, come noto, porta il giurista praghese ad appuntare l'attenzione sulla rilevanza del momento decisionale<sup>100</sup>.

Occorre ribadire che i riferimenti proposti rappresentano poco più che aperture e suggestioni necessariamente suscettibili di più attenti sondaggi. Esse, peraltro, sembrano idealmente e sinteticamente comporsi in un breve ma incisivo appunto kelseniano, dedicato al nesso diritto-potere e più in generale all'orizzonte del diritto positivo, ove il teorico praghese annotava enigmaticamente:

Il problema di ciò che sta dietro al diritto positivo non è risolvibile in una concezione giusnaturalistica. Chi cerca ancora una risposta troverà – temo – non la verità assoluta di una metafisica né la giustizia assoluta di un diritto naturale. Chi alza quel velo senza chiudere gli occhi si vede fissare lo sguardo sbarrato della Gorgone<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Il riferimento va alla posizione sintetizzata nella formula «kein Imperativ ohne Imperator», che Kelsen riprende dal saggio di Walter Dubislav *Zur Unbegründbarkeit der Forderungssätze* (1937) e prospettata sia nel suo *Recht und Logik* (1965) e nella *Teoria generale delle norme* cap. 1 (pubblicata postuma nel 1979). Riguardo alla portata e problematicità del punto P. CHIASSONI, *op. cit.*, p. 146 e più estesamente su Kelsen cap. V; inoltre A. CATANIA, *Filosofia del diritto. Introduzione critica ai concetti giuridici*, Torino, 2015, p. 103: «Qualcuno ha voluto vedere nell'ultimo Kelsen, l'autore della *Teoria generale delle norme*, un Kelsen non più normativista ma decisionista e addirittura irrazionalista. Personalmente siamo invece convinti che nell'ultima opera ci sia solo una accentuazione della importanza del momento decisionale nel fenomeno giuridico che però è stato sempre presente nella dottrina kelseniana. Contemporaneamente, siamo convinti che non vi sia in Kelsen, anche nell'ultimo Kelsen, nessuna riduzione del concetto di norma a mero comando o imperativo. Quando Kelsen afferma icasticamente, “Nessun imperativo senza *imperator*, nessun comando senza comandante”, vuole dire semplicemente che nell'ambito della norma, in ultima analisi, deve essere rintracciato il *Wollen*, la decisione, ma in realtà la norma non è il *Wollen*, ma è il *sensio* del *Wollen*; esattamente è il *sensio* di “un atto diretto al comportamento altrui e cioè di un atto secondo cui un altro soggetto (o altri soggetti) deve (o devono) comportarsi in un certo modo”» (corsivi nel testo).

<sup>101</sup> Traggio la citazione da N. BOBBIO, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen* (a cura di T. GRECO), Torino, 2014 (1992), p. XXVII (originariamente in H. KELSEN, *Diskussionsrede zu den Berichten “Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung”* bei der Tatung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtler zu Münster i. W. am 29 und 30. März 1926, Berlin-Leipzig, 1927, p. 55).

La Gorgone rappresenta un riferimento mitologico connesso alla fascinazione esercitata da una forza inquietante e incontrollabile. L'evocazione di tale passaggio va contestualizzata nel quadro di una discussione intorno alla valutazione critica dell'impostazione kelseniana formulata da Bobbio e in qualche modo tesa a metterne in luce, come ben ha evidenziato Agostino Carrino, lo sfondo "culturale" o ideologico<sup>102</sup>.

Ma in tale passaggio forse si può anche intravedere una problematizzazione del tema kelseniano del diritto positivo come ricerca di un *tertium quid* tra plurivocità dell'universo morale e coattività del potere fisico: la questione, cioè, di «portare alla luce, e delimitare concettualmente, questo *tertium quid* [che probabilmente rappresenta] l'intento più profondo della teoria del diritto kelseniana». Un tentativo fallito perché il diritto<sup>103</sup> «collassa sulla forza [...] e, al contempo, la forza assurge a criterio – unico criterio razionalmente identificabile – della giustizia». Ne consegue che il programma di una teoria pura del diritto «risulta, da questo esito, radicalmente sovvertito». Con un sospetto: che «fra potere coattivo (forza fisica) e moralità politica (l'ideale della giustizia) non c'è alcun *tertium quid*. Lo spazio che li separa è, parrebbe, vuoto»: forse solo la cifra simbolica può colmare tale iato.

In conclusione.

---

<sup>102</sup> Come segnalato il brano kelseniano riportato viene citato nel testo di Bobbio menzionato alla nota precedente nel contesto della ricca introduzione ivi proposta da Agostino Carrino il quale (ivi p. XXVII) ricorda opportunamente come per Bobbio «il potere senza diritto è cieco, il diritto senza potere è vuoto». Carrino contestualizza la posizione kelseniana con riferimento anche alla temperie della Vienna d'inizio Novecento e poco più avanti (p. XIX), con riferimento al problema del radicamento del principio di maggioranza verificatosi in epoca post-monarchica, osserva che per Kelsen tale questione «trova la sua giustificazione nella teoria del compromesso proprio nella misura in cui ogni ordinamento giuridico "ha sempre più o meno il carattere di un compromesso" tra interessi contrastanti, effetto di quella natura umana egoistica e monadica quale Kelsen la coglie sulla base della sua attenzione ai temi e problemi della psicologia (particolarmente della psicoanalisi di Freud), la scienza empirica che sola (a differenza della sociologia, che gli pare incapace, per la sua tendenza alla disgregazione, a cogliere il senso del valore e dell'unità prodotti dal metodo specificamente giuridico) egli vorrebbe vedere affiancata alla sua scienza normativa».

<sup>103</sup> Le successive citazioni da B. CELANO, *La teoria del diritto di Hans Kelsen. Una introduzione critica*, Bologna, 1999, pp. 385-386.

Accanto all'immagine classicamente kelseniana del diritto come realtà a struttura piramidale, di matrice positivo-normativistica imperniata su un modello concettuale interpretabile anche in termini di rigida univocità segnica (a ben vedere *conditio sine qua non* del nesso di imputazione su cui verte lo *Stufenbau* e l'asse nomostatica-nomodinamica)<sup>104</sup>, sembra dunque intravedersi l'eterogeneo emergere, nel "primo" e forse nel "secondo" Kelsen, di un profilo ulteriore. Un profilo che privilegia altre possibili *immagini* della sfera giuridica e in cui significativamente opera un qualche rinvio alla dimensione definibile come iconico-simbolica o simbolico-letteraria.

#### 4.4. *Tratti accomunanti: tra storia e semiotica*

Si è già avuto modo di sottolineare come le prospettive sin qui stilizzate (Weber, Schmitt, Kelsen) configurino costrutti teorici certamente eterogenei i quali riposano, conseguentemente, su orizzonti metodologico-concettuali per molti versi incommensurabili.

Tuttavia a ben guardare tali prospettive rivelano alcuni tratti significativamente accomunanti proprio in ordine al configurarsi del nesso segno-simbolo nonché alla relazione che tale nesso intrattiene, come qui si va cercando di tratteggiare, con la sfera giuridica.

I profili di similarità appaiono apprezzabili sia a) in termini generali, cioè sul piano del quadro storico-culturale, sia b) da una prospettiva più specifica ed essenzialmente semiotica o, in ultima analisi, epistemica.

a) Sotto il primo profilo va colto l'analogo *humus* storico-culturale, il primo Novecento, entro il quale le prospettive evocate maturano e che rappresenta un passaggio per molti versi decisivo.

Nel ricco dibattito filosofico-culturale fiorito al suo interno si delineano infatti approcci teorici che, secondo linee di sviluppo molteplici (da Freud allo scomposto "avanguardismo culturale" che connota gli anni Venti e Trenta del secolo scorso), ridiscutono un modello di sapere ascrivibile a un'impostazione essenzialmente segnico-nomologica, di ascendenza ottocentesca e sostanzialmente esemplata sull'idea positivi-

---

<sup>104</sup> H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., cap. V.

stica di “scienza” (inclusivo dei suoi precipitati strettamente teorico-giuridici e di modellistica sociale)<sup>105</sup>.

Un dibattito che, secondo una significativa e non casuale connessione, matura nel contesto di un tumultuoso e contraddittorio mutamento dello scenario socio-culturale. Ed è nel quadro di tale *milieu* che emerge nell’*intelligencija* europea la progressiva insoddisfazione per quadri epistemici consolidati e sperimentati, con la conseguente esigenza di aprirsi a moduli epistemici “altri”, in qualche modo connessi alla dimensione della totalità e, in ultima analisi, alla cifra “olistico-simbolica”.

Da questa prospettiva appare allora paradigmatico l’emergere, nel contesto testé descritto, della nozione di *Gestalt*: un concetto nel quale si condensa il rilievo conferito sul piano teoretico a un’“unità organizzativo-significante” e, quindi, a portata olistica. Variamente già elaborata nel quadro della riflessione filosofico-fenomenologica (almeno da Husserl in poi)<sup>106</sup>, come noto l’idea di *Gestalt* riceve compiuto sviluppo teorico e inquadramento metodologico a livello di indagine psicologica sintetizzandosi nel movimento della *Gestaltpsychologie*<sup>107</sup>.

Con le parole di Wolfgang Köhler, che insieme a Max Wertheimer e Kurt Koffka rappresenta notoriamente uno dei principali esponenti della *Gestaltpsychologie*<sup>108</sup>, quest’ultima può riassumersi come segue:

[Q]uando [...] parliamo di psicologia della Gestalt, intendiamo quel significato di Gestalt nel quale la parola si riferisce a un oggetto specifico e all’organizzazione, mentre quello degli attributi di Gestalt è divenuto

---

<sup>105</sup> Su questi aspetti si consenta rinviare a G. BOMBELLI, *Vita, forma de-formata e diritto: a partire da Grosz*, in L. ALFIERI, M.P. MITTICA (a cura di), *DOSSIER LA VITA NELLE FORME Il diritto e le altre arti (Atti del VI Convegno Nazionale ISLL Urbino, 3-4 Luglio 2014)*, ISLL Papers, Vol. 8, 2015, pp. 227-245.

<sup>106</sup> E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, Milano, 1968 (1900-1901), p. 67, par. 22. La nozione di *Gestalt* risale a E. MACH, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886, p. 43, p. 124 e p. 128.

<sup>107</sup> Per un’agile introduzione D. KATZ, *La psicologia della forma*, Torino, 1979 (1948), in particolare il cap. VI relativo alle leggi della *Gestalt*.

<sup>108</sup> Secondo Cesare Musatti “Köhler [...] costruì una interpretazione filosofica della *Gestaltpsychologie*”: D. KATZ, *op. cit.*, p. 13.

uno dei molti problemi particolari che lo psicologo della Gestalt deve affrontare<sup>109</sup>.

Qui interessa soprattutto rilevare come l'idea di *Gestalt* si connoti per la priorità in essa conferita a una dimensione olistica o, detto altrimenti, all'idea di "intero" concettualmente intesa come struttura organizzativa (o dimensione sovraordinata) rispetto alla mera sommatoria delle parti<sup>110</sup>. Più precisamente, nella *Gestaltpsychologie* l'approccio olistico risulta funzionale all'individuazione degli schemi (forme, modelli) organizzativi, costitutivamente legati all'esperienza ma a essa in qualche misura antecedenti, che presiedono ai processi mentali (irriflessi) sottesi al comportamento, con il *focus* notoriamente posto sull'indagine dei fenomeni percettivi.

Si tratta, beninteso, di una prospettiva circoscritta (peraltro con rilevanti proiezioni anche sul piano della psicologia sociale e dell'indagine socio-giuridica)<sup>111</sup> in quanto legata a uno specifico campo d'indagine a matrice psicologista nonché successivamente superata a livello metodologico da altre impostazioni (ad esempio dall'approccio cognitivista). Tuttavia ciò che va colto in tale orientamento non è solo la ridiscussione del coevo e dominante indirizzo d'indagine (il comportamentismo) ma, in chiave più ampia, anche la messa in questione in qualche modo del quadro teorico e del programma di ricerca dominanti tra fine Ottocento e inizio Novecento: una parabola storico-concettuale, quest'ultima, che come noto dall'elementarismo conduce sino all'associazionismo e sui cui postulati era possibile radicare l'univocità della relazione segnica<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> W. KÖHLER, *La psicologia della Gestalt*, Milano, 1989 (1947), p. 120.

<sup>110</sup> Sulla nozione di "forma", in chiave teorico-giuridica, V. FROSINI, *La struttura del diritto*, Milano, 1977<sup>2</sup> (il quale si sofferma sulla distinzione tra "forma" in senso estrinseco e forma come "struttura").

<sup>111</sup> Si vedano ad esempio i saggi raccolti in K. LEWIN, *A Dynamic Theory of Personality: Selected Papers*, New York-London, 1935.

<sup>112</sup> Gli orientamenti teorici menzionati nel testo consentivano, cioè, di istituire e legittimare sul piano concettuale un'immediata corrispondenza biunivoca tra segno, per definizione convenzionale, e contenuto mentale (isolato nei suoi contenuti minimi o elementari) generando una sorta di combinatoria tra i due livelli.

Di contro le ricerche della *Gestaltpsychologie* legittimano, a livello di processi epistemico-cognitivi, la pensabilità di uno spazio semiotico non colonizzato, né colonizzabile, dalla relazione di simmetria univocità (peculiare al segno): ciò che postula la necessità di conferire specifico rilievo a un livello (o dimensione) di complessità o totalità strutturalmente irriducibile a una relazione biunivoca o a una mera e simmetrica sommatoria degli elementi. Un profilo teorico che a ben vedere presenta significative analogie con la nozione di simbolo precedentemente abbozzata e che, come si è qui suggerito, sembra riemergere qua e là nel dibattito filosofico-giuridico della prima metà del secolo scorso.

b) Lo sfondo storico-culturale appena abbozzato consente allora di cogliere, in chiave più specifica, la proiezione spiccatamente semiotico-normativa degli spunti presenti nelle prospettive precedentemente evocate (Weber, Kelsen, Schmitt).

In particolare occorre sottolineare come quest'ultime vadano stagliandosi *in coincidenza con una transizione epocale del milieu* giuridico-istituzionale europeo. Esse maturano, infatti, nel quadro di scenari socio-giuridici, quali quelli a cavallo di Ottocento e Novecento (almeno sino a Weimar), profondamente cangianti e attraversati da passaggi epocali che, non a caso, orientano il dibattito filosofico-giuridico intorno a figure-chiave: l'idea di ordinamento, la tenuta di un assetto democratico-costituzionale (con il problema del principio di "rappresentanza")<sup>113</sup>, il concetto di "forma" giuridica sino al fondamentale nesso diritto-potere.

All'interno di queste coordinate si può meglio apprezzare il senso e il ruolo rivestiti dalla polarità segno-simbolo. In particolare rileva come le prospettive di cui si è detto risultino crucialmente connotate, secondo gradienti e forme diversi ma non secondari, dal rinvio a un profilo/registro squisitamente iconico-simbolico (letterario) *direttamente funzio-*

---

<sup>113</sup> In merito l'analisi proposta in D. RAGAZZONI, *Il Leviatano democratico. Parlamento, partiti e capi tra Weber e Kelsen*, Roma, 2016 (proprio lungo l'asse Weber-Schmitt-Kelsen), nonché D. RAGAZZONI, *Carl Schmitt e Hans Kelsen: il problema della rappresentanza*, in *Rivista di filosofia*, CIV, 1, 2013, pp. 51-76 per un raffronto più ravvicinato Schmitt-Kelsen, e, con specifico riguardo a Kelsen, D. RAGAZZONI, *Parlamentarismo, liberalismo, democrazia. Per una rilettura della filosofia politica kelseniana*, in *Teoria politica*, IV, 2014, pp. 323-48.



*nale all'individuazione del normativo giuridico e politico-istituzionale (sia esso vigente o costituendo).*

Si tratta di un dato decisivo.

In esso emerge il tema complesso costituito dall'ambiguità della "forma" giuridica, sospesa tra segno e simbolo, in qualche misura prefigurando un profilo di carattere più generale. Il fatto, cioè, che in una crisi di sistema, quindi in un contesto patologico, il *novum* giuridico possa cogliersi solo attraverso canali epistemico-cognitivi complessi (quale è la sfera simbolica) che rinviano a una semantica del diritto connessa al (ma distinta dal) livello segnico-infrasistemico, essendo quest'ultimo peculiare al funzionamento e alla sintassi ordinari degli apparati giuridico-istituzionali.

##### *5. Ipotesi di lavoro: formulazione (e qualche precisazione)*

Nelle pagine precedenti si è provato a mettere in luce una serie di elementi e argomenti funzionali a corroborare l'ipotesi di lavoro inizialmente abbozzata. Un insieme di spunti e suggestioni certamente disorganico, quale si confà a un *work in progress*, in attesa di una sistematizzazione più articolata e sistematica, ma che, a una prima analisi, sembra rendere quantomeno plausibile la tesi di fondo di cui ora si può cercare conclusivamente di mettere meglio a fuoco il nucleo concettuale.

La tesi potrebbe formularsi come segue. In alcuni passaggi della modernità giuridica la polarità "segno" (dimensione segnica) e "simbolo" (dimensione simbolica, inclusiva della sua articolazione narrativo-iconico-letteraria) sembra individuare dimensioni del diritto concettualmente distinte e funzionalmente divergenti, benché strutturalmente connesse o complementari nonché operanti a livelli epistemici intrecciati: l'una (il segno), di natura infrasistemica, è ascrivibile al piano indicale o denotativo-espressivo, l'altra (il simbolo) investe invece la cifra fondativo-legittimante e cognitiva (in questo senso extrasistemica).

In prospettiva filosofico-giuridica, e in chiave squisitamente semiotica, ne segue un corollario forse di qualche rilievo. Si dischiude infatti

la possibilità di considerare “segno” e “simbolo” in termini non necessariamente polari, secondo una linea di lettura in qualche misura risalente alle matrici della modernità e che ne enfatizza il tratto oppositivo o divergente, bensì come profili correlati<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Si può forse ipotizzare che la polarità segno-simbolo, colta nella sua dinamica correlazione, trascenda il riferimento al contesto moderno e possa costituire un fecondo strumento euristico-metodologico nell'interpretazione di fasi cruciali delle origini del diritto occidentale: ad esempio le *formulae* nel diritto romano le quali, articolandosi all'interno di un orizzonte rituale, con lessico contemporaneo fungevano al contempo da “segni” e “simboli”. In merito D. MANTOVANI, *Le formule del processo privato romano. Per la didattica delle Istituzioni di Diritto Romano*, Como, s.d., pp. 16-19, il quale tra l'altro osserva: «Il diritto è senz'altro un campo nel quale l'uso di 'espressioni costanti' è molto diffuso. La connessione tra rito e risoluzione delle controversie è un fenomeno che si rileva non solo nell'ambito di società con un grado di civilizzazione (e di organizzazione statale) elementare, ma anche negli ordinamenti evoluti. Parte integrante del rito è la pronuncia di parole ben determinate [...]. Il formalismo ha [...] molte facce, che bisogna sapere distinguere. [...] Nel diritto romano, la componente rituale era [...] strutturale».

Così, con riferimento alla transizione dalle *legis actiones* al processo *per formulas* fondato su *concepta verba* disegnata da Gaio, Mantovani osserva: «Le *legis actiones*, nelle quali la pronuncia di parole fisse (*certa verba*) si inseriva in un rituale gestuale e simbolico, si inquadrano nel più generale ritualismo dell'esperienza romana arcaica, nel campo del diritto sacro, pubblico e privato. Accanto ad alcuni motivi di ordine pratico ed estetico [...] ai gesti e soprattutto alle parole era riconosciuto un potere creativo. Dietro l'immutabilità delle *legis actiones*, dunque, sia pure con una intensità che andò scemando nel tempo, i Romani percepivano il richiamo delle credenze magico-religiose che ne accompagnarono la nascita. Il processo *per formulas* – il cui rito è esclusivamente verbale – è un sistema completamente laicizzato. La parola non è più ritenuta creativa [...]. L'adeguatezza alla funzione è, dunque, il tratto distintivo delle *formulae*. Ma sarebbe un errore [...] spingere oltre la contrapposizione fra *certa* e *concepta verba*. Anche di queste ultime la immutabilità non era meno essenziale [in quanto] punto di emersione, si potrebbe dire [di]visualizzazione dei diritti soggettivi, in un ordinamento in cui [...] le fonti non scritte prevalevano su quelle scritte. [...] [La formula] come punto di arrivo visibile di una vicenda di creazione del diritto. [...] In conclusione, il formalismo del processo formulare romano non era né quello esteriore, di attaccamento a moduli espressivi di routine [...] né quello connotato dalla credenza nel potere creativo della parola, del processo per *legis actiones*. Era, piuttosto, funzionale a conservare il punto di equilibrio fra le istanze di adattamento dell'ordinamento [...] e l'esigenza, consapevole o meno, di certezza del diritto».

Una traiettoria teorica che qui è stato possibile solo stilizzare e, occorre ribadire, certamente da rimeditare sondandone più accuratamente molti aspetti quali: la struttura di fondo, i nessi concettuali che la sostengono, i riferimenti e le contestualizzazioni storiche, le molteplici relazioni che possono intercorrere tra i livelli segnico e simbolico (con le eventuali trasmutazioni che investono quest'ultimi) così come, in questa linea, il diverso articolarsi dei versanti infrasistemico-extrasistemico (soprattutto in presenza di una patologia degli assetti politico-istituzionali).

In questa direzione, a completamento e sintesi di quanto sinora considerato, risulta allora utile proporre rapidamente alcuni ulteriori rilievi che, in una prospettiva più generale, consentano di focalizzare meglio i contorni dell'abbozzo appena proposto così da identificare future piste di ricerca.

Occorre notare innanzitutto come il ricorso al registro *lato sensu* simbolico-letterario sembri fungere, in qualche modo, da anello di congiunzione o mediazione tra i due livelli (infrasistemico e fondativo) testé suggeriti.

In altre parole il ricorso alla cifra "simbolica" (comunque essa venga declinata) a ben vedere prende corpo e si configura soprattutto nei momenti di crisi o di rottura degli assetti politico-istituzionali e, cioè, nelle fasi di radicale transizione. Così, ad esempio, se in Hobbes la polarità segno-simbolo matura all'interno della riflessione intorno al processo di edificazione dello Stato moderno, l'evocazione in Weber della dimensione immaginativo-simbolica (*Weltbild*) o l'elaborazione del nesso schmittiano *Repräsentation-Vertretung* (unitamente a taluni spunti kel-seniani) vanno colte nel quadro della complessa transizione dall'assetto liberal-cetuale ottocentesco all'impianto democratico-parlamentare, con le sue perduranti fibrillazioni, che segna il primo Novecento.

Per questa via, in secondo luogo, si può forse ipotizzare un modello di semiotica giuridica o, meglio, un nesso tra semiotica e semantica articolato o "inclusivo", in grado cioè di contemplare per il "segno" e il

---

Negli ordinamenti contemporanei, al di là delle note e molteplici persistenze della dimensione rituale sulle quali qui non ci si sofferma, si può ipotizzare che a livello infrasistemico esistano alcuni "segni" (verbali) che rinviano a (o meglio istituiscono o creano) una dimensione simbolica con portata extrasistemica: in altre parole, segni linguistici che pretendono alla cifra simbolica (es. la "bandiera": art. 12 Cost.).

“simbolo” (nelle accezioni qui proposte) *ruoli distinti ma convergenti e, in qualche misura, strutturalmente inscindibili*.

In questo modello la dimensione segnica, articolandosi a livello infrasistemico, assolverebbe (soprattutto in un impianto a carattere volontaristico-imperativistico o in un’impostazione positivistico-normativista) a una funzione essenzialmente sintattica e di natura operativo-denotativo-espressiva, secondo quanto in qualche misura sembra connotare la parabola concettuale che dall’Hobbes teorico della nozione di *mark* arriva a Bentham e al Kelsen più noto.

Situandosi sul piano extrasistemico il simbolo rinvierebbe invece, secondo percorsi ermeneuticamente complessi, a una dimensione semantica<sup>115</sup>. Sintetizzando le ragioni (esplicite e implicite) legittimanti gli assetti politico-giuridici-istituzionali, nella cifra simbolica emerge, grazie a un “senso secondo” intrinseco (ulteriore alla sua materialità: ciò che la rende opaca) e alla sua trascendenza pragmatica<sup>116</sup>, la capacità di “tenere insieme” la compagine associativa<sup>117</sup>. In questa prospettiva

<sup>115</sup> «[I] simbolo è un non luogo e indica una extraterritorialità che sempre di nuovo genera un orizzonte di senso»: E. FRANZINI, *op. cit.*, p. 59. Ivi anche l’insistenza sulla natura “stratificata” e “storica” della sfera simbolica, nonché pp. 75-94. In tal senso «“[p]ossibilità” è la parola chiave per comprendere il valore teorico e formativo del simbolo: al di là di ogni ontologia, metafisica o sociologia, il suo valore è essenzialmente espressivo, e si apre a una molteplicità di estrinsecazioni che si traducono in differenti stili, ciascuno dei quali incarna una medesima condizione di possibilità»: E. FRANZINI, *op. cit.*, p. 123, ma ivi anche pp. 123-161 riguardo agli “stili simbolici”; infine: «Il simbolo è parola “emotiva”, che non denota e tuttavia illustra: si pone come specifica “figura” funzionale al discorso persuasivo [...]»: E. FRANZINI, *op. cit.*, p. 229.

<sup>116</sup> Per questi due concetti rispettivamente P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, 1977 (1969), p. 306 e G. AZZONI, *La duplice trascendenza del simbolo*, in E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO (Eds.), *Symbolon/Diabolon: simboli, religioni, diritti nell’Europa multiculturale*, Bologna, 2005, pp. 27-36.

<sup>117</sup> Da questa prospettiva, sulla falsariga di quanto si è andati sin qui ragionando, descrivere «i “modi” storici del simbolico non significa attestarne un’autoreferenziale storicità, bensì riconoscere ai contenuti della storia lo statuto essenziale di fenomeni simbolici in grado di esibirne i nessi fondativi»: E. FRANZINI, *op. cit.*, p. 18; ivi si vedano anche le pp. ss. Ne segue che il simbolo «è quella regione ontologica in cui presenza e rappresentazione, immagine e concetto sono congiunti secondo nessi temporali stratificati in cui si articolano sia i corpi invisibili sia le corporeità concrete e presenziali. [...] Il simbolo appare quindi non come esemplificazione allegorica e neppure come

la tenuta ordinamentale riposerebbe, quindi, sull'*azione combinata e, come osservato, inscindibile di segno e simbolo*<sup>118</sup>.

Per questa via a livello metodologico si apre, in terzo luogo, lo spazio per un possibile intreccio tra approccio analitico, tradizionalmente più attento alla disamina del livello segnico o sintattico del giuridico, e un'impostazione invece maggiormente sensibile al versante simbolico-semantico, con la nozione di "finzione" a costituire in qualche misura l'eventuale punto di cesura e di incontro<sup>119</sup>.

A ben vedere, infatti, il rinvio a una dimensione *lato sensu* finzionale (sia essa iconica, letteraria o iconico-letteraria)<sup>120</sup> appare sotteso sia al segno sia al simbolo giocando, ancora una volta, un ruolo distinto ma convergente. Se la finzione segnica non può che articolarsi semioticamente all'interno di un paradigma chiuso, tendenzialmente a struttura binaria e di matrice convenzionale (il codice), nel simbolo si delinea quella che potrebbe definirsi una "finzione vincolata". Benché quest'ultima si configuri normalmente all'interno di un "codice simbolico", come suggerito quest'ultimo rappresenta un modello in qualche misura indisponibile e altamente complesso in quanto ermeneuticamente aperto (secondo quel tratto di "naturalità" del simbolo segnalato da Saussure e forse già problematicamente avvertito da Peirce).

fondamento inesauribile: è piuttosto una *funzione* che si articola in narrazioni teoriche [...] e in esemplificazioni storiche e figurali [...]»: E. FRANZINI, *op. cit.*, p. 45 e p. 49 (corsivi nel testo). Per l'Autore questa interpretazione della sfera simbolica postula il trascendimento di una lettura romantica o, all'opposto, puramente semiotica.

<sup>118</sup> In questa linea concettuale non appare quindi casuale il legame ricorrente, ad esempio, tra diritto e rappresentazione artistica mediato dalla rilettura di una certa tradizione giuridica e frequentemente funzionale alla legittimazione degli assetti politico-istituzionali: un'esemplificazione criticamente avvertita viene offerta, con riferimento all'esperienza romana, in L. MAGANZANI, *L'arte racconta la storia e il diritto di Roma*, Pisa, 2016 (in particolare pp. 13-15 per il versante antropologico).

<sup>119</sup> Sulla complessità storico-concettuale della  *fictio* in ambito giuridico l'ormai classico F. TODESCAN, *Diritto e realtà: storia e teoria della fictio iuris*, Padova, 1979.

<sup>120</sup> Sulla possibilità di un rapporto, in chiave unificante, tra "finzioni" giuridiche e letterarie G. TUZET, *Finzione giuridiche e letterarie: è possibile una teoria unificata?*, in C. FARALLI, M.P. MITTICA (a cura di), *Diritto e letteratura. Prospettive di ricerca*, Roma, 2010, pp. 75-108.

Da ultimo tuttavia, e in chiave squisitamente filosofico-giuridica, non va obliato il tratto di strutturale complessità sottesa alla relazione espressa dal nesso segno-simbolo (e a ben vedere forse alla dimensione stessa della “forma”) che ne giustifica la natura profondamente dialettica (come già intuito da Hobbes).

Se in un apparato ordinamentale la dimensione segnica, intesa come struttura univoca e situata a livello infrasistemico, risulta in qualche misura più “controllabile” o “gestibile”, la sfera simbolica rappresenta per molti versi un versante non solo ambiguo ma inquietante. Per sua natura essa appare infatti costitutivamente esposta, in misura maggiore di quanto si verifichi con riguardo al segno (sottoposto a controlli molteplici di coerenza infrasistemica: canoni ermeneutici, gradi di giudizio, ecc.), a declinazioni strumentali configurandosi quindi, in qualche misura, come una dimensione “pericolosa”. Un tratto di cui, una volta di più, aveva già piena consapevolezza Hobbes e che permea la riflessione di un autore, per molti versi paradigmatico, come Carl Schmitt.

Il diritto non è un fenomeno o una realtà fisica: non è un oggetto né una “cosa”.

Esso, cioè, non “esiste” e la sua esistenza è sempre quindi, in qualche misura, virtuale. Costituendo l’esito complesso di un’operazione mentale o, per dirla con Kelsen, di una “qualificazione” (a prescindere dalle possibili prospettive teoriche adottate) il diritto va necessariamente in qualche modo “rappresentato”. Segno e simbolo possono, allora, pensarsi come due modalità (*medium*, canali) imprescindibili, concettualmente distinti ma funzionalmente convergenti, in grado di rendere teoreticamente comprensibile e operativamente praticabile la sfera giuridica.

## 6. Bibliografia

- M.D. ALAGNA (s.d.), *Immagini del mondo e forme della politica in Max Weber*. Tesi di dottorato elaborata nel quadro del Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici. Discipline Filosofiche, Storiche e dei Beni Culturali (XXVI Ciclo) – Università degli Studi di Trento (in [http://eprints-phd.biblio.unitn.it/1254/1/Alagna\\_Tesi\\_Dottorato.pdf](http://eprints-phd.biblio.unitn.it/1254/1/Alagna_Tesi_Dottorato.pdf)).
- A. ARTOSI, *Hans Kelsen e la cultura scientifica del suo tempo*, Bologna, 2006.
- G. AZZONI, *La duplice trascendenza del simbolo*, in E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO (Eds.), *Symbolon/Diabolon: simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, Bologna, 2005, pp. 27-36.
- R. BADIÌ, E. FABBRI, *Framing Our World, or: Reconsidering the Idea of Weltbild*, in *Humana.Mente, Journal of Philosophical Studies*, 18, III-XXIX in [http://www.humanamente.eu/PDF/Issue\\_18\\_Badii\\_Fabbri\\_Introduction.pdf](http://www.humanamente.eu/PDF/Issue_18_Badii_Fabbri_Introduction.pdf), 2011.
- J. BALTRUŠAITIS, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, 1993 (1972).
- J. BENTHAM, *Of Law in General*, London, 1970 (1780-1782).
- H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, Bologna, 2009 (1981).
- N. BOBBIO, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen* (a cura di T. GRECO), Torino, 2014 (1992).
- G. BOMBELLI (2015a), *Argumentation and 'Adventures' of Leghein: Classical Heritage, Linguistics and Philosophy of Language*, in M. MANZIN, F. PUPPO, S. TOMASI (a cura di), *Studies on Argumentation and Legal Philosophy. Further Steps Towards a Pluralistic Approach*, Napoli, 2015, pp. 107-128.
- *Diritto, linguaggio e "sistema": a proposito di Hobbes e Leibniz*, in P. PERRI, S. ZORZETTO (a cura di), *Diritto e linguaggio. Il prestito semantico tra le lingue naturali e i diritti vigenti in una prospettiva filosofico e informatico-giuridica (Atti del Convegno 12-13 dicembre 2014 Dipartimento di Scienze Giuridiche «Cesare Beccaria» Università di Milano)*, Pisa, 2015, pp. 47-69.
- *Vita, forma de-formata e diritto: a partire da Grosz*, in L. ALFIERI, M.P. MITTICA (a cura di), *DOSSIER LA VITA NELLE FORME Il diritto e le altre arti (Atti del VI Convegno Nazionale ISLL Urbino, 3-4 Luglio 2014)*, ISLL Papers, 2015, Vol. 8, pp. 227-245, in [www.lawandliterature.org](http://www.lawandliterature.org).
- *Sulla polemica Schmitt-Kelsen: scenari storici e alcuni profili filosofico-giuridici*, in B. MONTANARI, *Corso di filosofia del diritto*, Napoli, 2012, pp. 227-272.

- Dalla “lingua” ai “linguaggi”: su alcuni intrecci tra filosofia, linguaggio e diritto nel Novecento, in B. MONTANARI, *Corso di filosofia del diritto*, Scriptaweb, Napoli, 2012, pp. 339-385.
- “Ribellione del pensiero” e “pensiero della ribellione”: spunti dalla riflessione di Walter Benjamin, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 4, 2008, pp. 561-593.
- La bipolarità *Gemeinschaft-Gesellschaft* tra paradigma occidentale e orientale: Tönnies, Weber, Wittvogel, in A. CATANIA, L. LOMBARDI VALLAURI (a cura di), *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente (Atti del XXI Convegno nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica)* (pp. 271-358), Napoli, 2000.
- F. BORKENAU, *La transizione dall’immagine feudale all’immagine borghese del mondo: la filosofia del periodo della manifattura*, Bologna, 1984 (1934).
- H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder (1651-2001)*, Berlin, 2006.
- U. CAMPAGNOLO, *Conversazioni con Hans Kelsen. Documenti dell’esilio ginevrino 1933-1940* (a cura di M. LOSANO), Milano, 2010.
- A.M. CAMPANALE, *Nomos e eikon. Immagini dell’esperienza giuridica*, Torino, 2016.
- E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche* (a cura di F. MANCUSO), Firenze, 1961 (1923).
- S. CASTIGNONE, *Il grande mistero di Hans Kelsen. Validità ed efficacia nel formalismo kelseniano e nel realismo scandinavo*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2, 2008, pp. 347-356.
- A. CATANIA, *Filosofia del diritto. Introduzione critica ai concetti giuridici*, Torino, 2015
- B. CELANO, *La teoria del diritto di Hans Kelsen. Una introduzione critica*, Bologna, 1999.
- P. CHIASSONI, *Da Bentham a Kelsen. Sei capitoli per una storia della filosofia analitica del diritto*, Torino, 2016.
- D. D’ANDREA, *Immaginazione, immagini del mondo e tarda modernità. Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica*, IX, 2 in [http://www.cosmopolis.globalist.it/Detail\\_News\\_Display?ID=68258](http://www.cosmopolis.globalist.it/Detail_News_Display?ID=68258), 2013.
- *Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo*, in *Quaderni di teoria sociale*, 9, 2009, pp. 17-49.
- U. ECO, *Il segno*, Milano, 1973.
- G. FERRERO, *I simboli in rapporto alla storia e filosofia del diritto, alla psicologia e alla sociologia* (a cura di B. LAURETANO), Napoli, 1995 (1893).



- G. FIASCHI, *Partly in the Passions, Partly in his Reason*, in G.M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, 2009, pp. 81-107.
- E. FRANZINI, *I simboli e l'invisibile. Figure e forme del pensiero simbolico*, Milano, 2008.
- V. FROSINI, *La struttura del diritto*, Milano, 1977<sup>2</sup>.
- G. GALLI, *Hitler e il nazismo magico. Le componenti esoteriche del reich millenario*, Milano, 1993<sup>2</sup>.
- D. GALLIANI, *Il Capo dello Stato e le leggi. Tomo I Aspetti storici, profili comparatistici, ordinamento italiano*, Milano, 2010.
- H.P. GRICE, *Studies in the Way of Words*, Cambridge Ma. et al., 1989.
- U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano, 2005.
- P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, 2007<sup>3</sup>.
- R. GUENON, *La crisi del mondo moderno*, Milano, 1937 (1927).
- P. HERITIER, *Liturgie giuridiche. Il fondamento estetico, sacrale, comunicativo del diritto positivo*, in B. MONTANARI (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Idee Strutture Mutamenti*, Torino, 2012, pp. 341-372.
- *The Elements of Law Natural and Politic* (a cura di F. TÖNNIES), Cambridge, 1928 (1650).
- T. HOBBS, *Leviatano*, Milano, 2001 (1651).
- *Elementi di filosofia. Il corpo - L'uomo*, Torino, 1972 (1655).
- E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, Milano, 1968 (1900-1901).
- M. JORI, A. PINTORE, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Torino, 2014<sup>2</sup>.
- D. KATZ, *La psicologia della forma*, Torino, 1979 (1948).
- H. KELSEN, *La dottrina generale dello Stato* (a cura di J. LUTHER, E. DALY), Milano, 2013 (1925).
- *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, 1952 (1934).
- *Diskussionsrede zu den Berichten "Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung"* bei der Tatung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtler zu Münster i. W. am 29 und 30. März 1926, Berlin-Leipzig, 1927.
- *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen, 1911.
- W. KÖHLER, *La psicologia della Gestalt*, Milano, 1989 (1947).
- K. LEWIN, *A Dynamic Theory of Personality: Selected Papers*, New York-London, 1935.
- P. LIA, P.F. PIERI, *Simbolo*, voce in *Enciclopedia filosofica*, Milano, 2006, XI, pp. 10635-10643.
- G. LIMONE, *Codici analitici e codici simbolici. Fra Kelsen e Schmitt: il positivismo giuridico come paradosso epistemologico*, in [www.Metabasis.it](http://www.Metabasis.it), *Rivista internazionale di filosofia online*, VII, 14, 2012 pp. 1-29 e in <http://>

[www.giuseppelimone.it/interventiPDF/Simbggiuridica9%20nuova%20serie%20metabasis.pdf](http://www.giuseppelimone.it/interventiPDF/Simbggiuridica9%20nuova%20serie%20metabasis.pdf).

- A. LO GIUDICE, *Il soggetto plurale. Regolazione sociale e mediazione simbolica*, Milano, 2006.
- F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, 2003.
- M.G. LOSANO, *Sistema e struttura nel diritto. Volume I Dalle origini alla Scuola storica*, Milano, 2002.
- *Rapporti tra Kelsen e Freud*, in *Sociologia del diritto*, 1, 1977, pp. 142-151.
- E. MACH, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886.
- G. MADDALENA, *Peirce*, Brescia, 2015.
- *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Torino, 2003.
- G. MADDALENA, G. TUZET (a cura di), *Peirce: fenomeni, segni, realtà*, Torino, 2004.
- L. MAGANZANI, *L'arte racconta il diritto e la storia di Roma*, Pisa, 2016.
- D. MANTOVANI, *Le formule del processo privato romano. Per la didattica delle Istituzioni di Diritto Romano*, Como, s.d.
- G. MAGRÌ, *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Milano, 2013.
- V. MELCHIORRE (a cura di) (1988), *Simbolo e conoscenza*, Milano.
- B. MONTANARI, *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Milano-Udine, 2013.
- P.M. MORABITO, *La strategia visuale di Hobbes. A margine di un libro di Horst Bredekamp*, in *Scienza e Politica*, 43, 2010, pp. 7-16.
- C. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, International Encyclopedia of Unified Sciences, I, 2, Chicago, 1953 (1938).
- (1946), *Signs, Language and Behavior*, New York.
- A. MUSIO, *Etica della sovranità. Questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt*, Milano, 2011.
- A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, Roma-Bari, 1979<sup>2</sup>.
- C.S. PEIRCE, *Scritti scelti* (a cura di G. MADDALENA), Torino, 2005.
- *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (a cura di C. HARTSHORNE, P. WEISS, A.W. BURKS), Cambridge, 1958 (1931-1935).
- A. PIERETTI, S. RAYNAUD, *Segno*, Voce in *Enciclopedia filosofica*, XI, Milano, 2006, pp. 10409-10421.
- D. RAGAZZONI, *Il Leviatano democratico. Parlamento, partiti e capi tra Weber e Kelsen*, Roma, 2016.
- *Carl Schmitt e la sovranità fragile dei moderni*, in *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, XXVII, 73, pp. 491-509.
- *Parlamentarismo, liberalismo, democrazia. Per una rilettura della filosofia politica kelseniana*, in *Teoria politica*, IV, 2014, pp. 323-48.

- Carl Schmitt e Hans Kelsen: il problema della rappresentanza, in *Rivista di filosofia*, CIV, 1, 2013, pp. 51-76.
- I. RAMELLI, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino: spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Napoli, 2006.
- E. RESTA, *Diritto vivente*, Roma-Bari, 2008.
- P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, 1977 (1969).
- A. SANTUCCI, *Il pragmatismo*, Torino, 1970.
- F. SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Bari, 1983 (1922).
- U. SCARPELLI, *Osservazioni sul concetto di segno in Charles Morris*, in *Rivista di Filosofia*, 1, 1955, pp. 64-74.
- C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, 1986.  
– *Dottrina della costituzione*, Milano, 1984 (1928).
- F. TODESCAN, *Diritto e realtà: storia e teoria della fictio iuris*, Padova, 1979.
- G. TUZET, *Finzione giuridiche e letterarie: è possibile una teoria unificata?*, in C. FARALLI, M.P. MITTICA (a cura di), *Diritto e letteratura. Prospettive di ricerca*, Roma, 2010, pp. 75-108.
- *La prima inferenza: l'abduzione di C.S. Peirce fra scienza e diritto*, Torino, 2006.
- F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano, 1979.
- M. WEBER, *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, Torino, 2002 (1920-1921).
- G. ZAGREBELSKY, *Simboli al potere. Politica, fiducia, speranza*, Torino, 2012.



DALL'IMMAGINE DEL PENSIERO  
ALL'IMMAGINE DEL DIRITTO.  
RIFLESSIONI DELEUZIANE SULLA SEMIOTICA  
FILOSOFICO-GIURIDICA

*Alessandro Campo*

*1. Riflessioni deleuziane sulla semiotica*

Con questo articolo si intende trattare la critica deleuziana dell'immagine del pensiero e della conseguente semiotica filosofica, per poi provare a declinare il discorso in rapporto al campo del diritto, muovendo qualche passo in direzione di una possibile semiotica filosofico-giuridica.

La questione dell'immagine del pensiero à la *Deleuze* trova il suo naturale abbrivio nel problema trascendentale della stupidità.

Sul punto, sbagliava forse per difetto Forrest Gump quando ripeteva “Stupido è chi lo stupido fa”<sup>1</sup>, sbagliava a storicizzare il problema Jean Cocteau, scrivendo “Il dramma della nostra epoca è che la stupidità si è messa a pensare”<sup>2</sup>, sbagliava più di tutti Paul Valery che voleva proprio sottrarsi dalla questione: “La stupidità non è affar mio”<sup>3</sup>.

Piuttosto, in un'ottica deleuziana, coglie il punto Aldo Busi, che pure notoriamente non eccede in modestia, intuendo che “Per arrivare alla stupidità di un altro bisogna partire dalla propria”, anche se, e questo rappresenta una complicazione, “nessuno è disposto a considerarsi stupido”<sup>4</sup>.

Quanto occorre, secondo la prospettiva qui seguita, non è dunque un affannoso tentativo di catalogare la stupidità umana che fa bella mostra

---

<sup>1</sup> Mi riferisco naturalmente al protagonista del famosissimo omonimo film *Forrest Gump* di Zemeckis, 1994.

<sup>2</sup> Non riesco a scovare il libro o l'occasione in cui Cocteau pronunciò la nota frase.

<sup>3</sup> Valery, P. (1988). *Monsieur Teste*. Milano: SE, p. 19.

<sup>4</sup> Busi, A. (2000). *Casanova di se stessi*. Milano: Mondadori, p. 69.

di sé, magari sui vituperati social networks, sui quali, si noti per inciso, sempre più compaiono pagine dedicate all'abolizione del suffragio universale perché la gente, considerata mediamente idiota, non sarebbe in grado di manifestare la propria volontà elettorale, salvo che non vi è una pagina in cui un utente includa nel girone degli idioti se medesimo.

La prospettiva qui seguita in sostanza non ha da fare con l'approccio sociologico tenuto da Umberto Eco<sup>5</sup> nella sua prolusione, peraltro mai citata per esteso e spesso semplificata, in cui svolse le considerazioni divenute celeberrime su facebook, twitter e i cretini.

Tale prospettiva ha da fare, piuttosto, con quanto scriveva Flaubert commentando *Bouvard e Pécuchet*, opera sulla stupidità umana che sarebbe dovuta culminare in un esaustivo, ma impossibile elenco delle sciocchezze che gli uomini dicono e ridicono (questa specie di preborghesiana storia universale dell'infamia non fu infatti pubblicata): "Sono pieno a tal punto di Bouvard e Pécuchet da esser diventato loro! La loro stupidità è la mia, al punto di scoppiare!"<sup>6</sup>.

Il punto di partenza insomma deve consistere proprio nell'ammettere la stupidità propria e, con Deleuze, la sorgiva o, come si spiegherà, trascendentale valenza filosofica della stessa stupidità<sup>7</sup>.

La speranza, si può aggiungere tra il serio e il faceto, non è la conquista di un'idiozia critica del genere Principe Myskin, ma di quell'"intelligenza nella stupidità" di cui tanto si meravigliava Bernardo Soares, protagonista del *Libro dell'Inquietudine* di Fernando Pessoa (posto che dalla stupidità non si può *tout court* uscire).

Ebbene, per giungere alla questione trascendentale della stupidità, si può muovere da alcune considerazioni svolte da Derrida a proposito

---

<sup>5</sup> Eco tenne il discorso citato il 10 giugno 2015, durante la cerimonia in cui ricevette la *Laurea Honoris Causa* in Comunicazione e cultura dei media presso l'Università di Torino.

<sup>6</sup> Cit. in Derrida, J. (2009). *La Bestia e il Sovrano*. (G. Carbonelli Trad.). Milano: Jaca Book. (Opera originale pubblicata 2008). [Traduzione italiana di *La bête et le souverain*].

<sup>7</sup> Si segnala che il rapporto tra stupidità e filosofia è affrontato in diversi testi tra cui vanno segnalati Stiegler, B. (2013). *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Milleunenu e Ronell, A. (2003). *Stupidity*. Chicago: UI.

della stupidità, che in francese è *bêtise*, dunque sta etimologicamente in rapporto al tema dell'animalità o meglio della bestialità.

Derrida nel suo ultimo seminario *La bestia e il Sovrano* a lungo tratta la questione *bêtise* e a lungo si occupa di Deleuze, notando molto precisamente come quest'ultimo suggerisca che “la stupidità stia al centro della filosofia, il che la invita alla modestia, e dichiara soprattutto che la stupidità non è mai quella altrui, perché essa è sempre, la mia e la nostra, sempre”<sup>8</sup> (Busi contra Valery, ritornando alle citazioni di poco sopra).

Oltre che “sempre, la mia e la nostra” madama stupidità va posta, secondo il Deleuze ben commentato da Derrida, al centro della filosofia, in antitesi a un atteggiamento che la considererebbe invece pertinente solo ai limiti psicologici, sociologici etc. del pensatore.

La *bêtise*, nota sempre Derrida, è per Deleuze sconosciuta agli animali che, come da tradizione, vengono considerati non pensanti, a differenza dell'uomo.

L'approccio deleuziano alla *bêtise* è, secondo Derrida, incomprensibile se non messo in relazione alla concezione dell'uomo di Schelling, e in particolare all'idea per la quale l'uomo sta sempre in rapporto a un fondo originario (*Urgrund*) che è anche non-fondo (*Ungrund*).

Citando proprio Deleuze, in effetti la stupidità “è possibile in virtù del nesso del pensiero con l'individuazione”, e inoltre “l'individuazione come tale [...] non è separabile da un fondo puro che essa fa sorgere e porta con sé”<sup>9</sup>.

Il rapporto dell'uomo con questo fondo, sorta di substrato generico, indistinto, sul quale poi si staglia il, sempre incompiuto, processo di individuazione, rinvia a una intricata questione ontologica, e anche antropologica, che segna il magmatico pensiero deleuziano, e che qui non può essere sciolta<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Derrida, J. (2009). *La Bestia e il Sovrano*. (G. Carbonelli Trad.). Milano: Jaca Book. (Opera originale pubblicata 2008). [Traduzione italiana di *La bête et le souverain*], p. 195.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>10</sup> Tale questione convoca il problema del rapporto tra uno e molteplice che Deleuze affronta attraverso autori quali Plotino, Cusano, Duns Scoto, Spinoza, Hume, Leibniz, Bergson, Whitehead, Sartre, Simondon. Un testo molto chiaro nel precisarne alcuni

Si consideri solamente a questo proposito, sempre seguendo Derrida interprete “schellingiano” di Deleuze, che se l’uomo non può mai differenziarsi una volta per tutte dal fondo, dovendo sempre districarsi in un rapporto delicato con quest’ultimo (il rischio sta sia nel tentativo identitario del distacco radicale, sia in quello abissale dello sprofondamento)<sup>11</sup>, altra è la situazione dell’animale, il quale, separato dall’*urgrund/ungrund* tramite forme esplicite, risulta immune ai rischi dell’uomo come quello della stupidità.

Ebbene, il modo in cui questo inscindibile rapporto umano con un fondo indeterminato, e dunque questa necessità ontologica della stupidità, debba essere messo in relazione al tema classico del cominciamento del pensiero, o, con parole deleuziane, al problema trascendentale dell’immagine del pensiero, è oggetto dello studio compiuto da Deleuze in *Differenza e Ripetizione*<sup>12</sup>, nel capitolo che l’autore francese stesso, anni dopo averlo scritto, considererà il migliore della sua prima grande opera.

In questo capitolo, intitolato proprio *L’immagine del pensiero*, e i cui snodi principali occorre richiamare, Deleuze vuole in sostanza tematizzare il fatto che la stupidità e non l’errore abbia da sempre afflitto il pensiero, allo stesso modo in cui non i problemini di grammatica o di sintassi o di lessico, bensì le idee poco originali, poco interessanti, poco potenti affliggevano i temi meno riusciti degli studenti liceali di cui un tempo era stato professore<sup>13</sup>.

L’immagine del pensiero dipinta dai filosofi presuppone tipicamente il “duplice aspetto di *una buona volontà del pensatore e di una natura*

snodi è Zourabichvili, F. (2004). *G. Deleuze. Una filosofia dell’evento*. Verona: ombrecorte. (F. Agostini Trad.). (Opera originale pubblicata 1998). [Traduzione italiana di *Une philosophie de l’événement*]; molto interessante in italiano, e di recente uscita è invece Ronchi, R. (2015). *Deleuze. Credere nel reale*. Milano: Feltrinelli.

<sup>11</sup> Su questo punto è molto deleuziana Conciliis, E. (2008). *Pensami stupido! La filosofia come terapia dell’idiozia*. Milano-Udine: Mimesis, p. 160 “La stupidità indica il modo in cui un individuo umano fallisce nel proprio sforzo di dare forma – di differenziare – il fondo opaco dell’essere”.

<sup>12</sup> Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. (G. Guglielmi Trad.). Bologna: Il Mulino. (Opera originale pubblicata 1968). [Traduzione italiana di *Différence et répétition*].

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 262.



*retta del pensiero*<sup>14</sup>, come si desume, ad esempio ragionando sull'esordio del *Discorso sul metodo* cartesiano (il buon senso sarebbe la cosa meglio ripartita del mondo!) o sulla fatica concettuale che Platone dedica alla distinzione tra idea, buona, e simulacro, cattivo.

Per abbattere i postulati dogmatici di un'immagine simile Deleuze diviene-stupido e proclama:

a costo di apparire idioti, comportiamoci a modo di quel personaggio russo, l'uomo del sottosuolo che non si riconosce nei presupposti soggettivi di un pensiero naturale più di quanto non si riconosca nei presupposti oggettivi di una cultura del tempo<sup>15</sup>

avviandosi sulla strada di ciò che chiamerà misosofia.

Se "apparire idioti" è strategia di battaglia, essere idioti è però condizione inevitabile del pensante, in quanto sua gabbia trascendentale, come ben mostrato da Paolo Vignola, che così sintetizza l'immane questione dell'origine del filosofare in Deleuze: "Stupida genesi del pensiero"<sup>16</sup>.

Oltre che immane, si aggiunga, la questione trascendentale deleuziana è già autorevolmente approfondita da tanti autori; in effetti, l'edificazione dell'empirismo trascendentale, gesto tanto kantiano nella forma quanto antikantiano nella determinazione, rappresentando uno sfregio al senso comune, anche filosofico, e una potente rivendicazione del paradosso quale via maestra della filosofia, ha sollecitato l'attenzione di numerosi interpreti: se lo studio forse più apprezzato sul tema si deve ad Anne Sauvegnargues (*Empirisme transcendantal*)<sup>17</sup>, in Italia di grande sottigliezza sono certamente i testi di Palazzo e Rametta<sup>18</sup>, men-

---

<sup>14</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>16</sup> Vignola, P. (2014). *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in G. Deleuze*, Philosophy Kitchen, n. 1/2014, pp. 88-109.

<sup>17</sup> Sauvegnargues, A. (2009). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: Presses Universitaires de France.

<sup>18</sup> Rametta, G. (2010). *Il trascendentale di Gilles Deleuze*. In Id. (a cura di), *Meta-morfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Padova: CCLEUP; Palazzo, S. (2013). *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. Pisa: ETS.

tre interessantissimo per la sua vena in un certo qual modo più deleuzista di Deleuze è quello di Luisetti<sup>19</sup>, in cui si critica la riuscita dell'esperimento immanentistico del nostro, proprio perché l'esperimento rimarrebbe inesorabilmente impigliato nel kantismo.

L'autore che più qui interessa però è proprio il primo citato Vignola, in quanto attentissimo, già dal titolo del proprio contributo, a sottolineare la centralità della stupidità nella genesi trascendentale.

Il passo di *Differenza e Ripetizione* che lo studioso italiano giustamente ritiene dirimente a tal proposito così suona: "La stupidità, che è una struttura del pensiero come tale e non un modo di ingannarsi, esprime in linea di principio il non-senso del pensiero; essa quindi non è né un errore né un ordito di errori"<sup>20</sup>.

La stupidità, dunque, non più riferibile all'errore, viene messa in relazione a un modo basso, penoso, triste di pensare, che, nietzscheanamente, prolifera per via delle forze re-attive.

Compito titanico del pensatore è di uscire da questa condizione di stupidità, non già grazie alla propria impensabile buona volontà, o a un raffinato metodo, ma sfruttando l'azione, violenta se non evenemenziale, di un fuori che preme su di lui e che al contempo lo precede, o ancora, volendolo dire con una sfumatura leibniziana, di cui egli non è che una piega<sup>21</sup>.

L'uscita, mai riuscita del tutto, poiché la stupidità genetica rimane sempre sullo sfondo, o meglio resiste come una sorta di antimateria del pensiero, conduce al pensiero della differenza, che, qui sta il punto che interessa in particolar modo, si costruisce solo in opposizione all'immagine classica o dogmatica del pensiero, quella basata sul modello del riconoscimento.

In una sorta di iconoclastia del pensiero, per Deleuze è addirittura l'immagine in se stessa a dover essere abbattuta, in quanto sempre, ine-

<sup>19</sup> Luisetti, F. (2011). *Una vita: pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*. Milano: Mimesis.

<sup>20</sup> Vignola, P. (2014). *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in G. Deleuze*, Philosophy Kitchen, n. 1/2014, pp. 88-109.

<sup>21</sup> Deleuze, G. (2004). *Leibniz e il barocco*. (D. Tarizzo Trad.). Torino: Giulio Einaudi. (Opera originale pubblicata 1988). [Traduzione italiana di *Le pli. Leibniz et le Baroque*].

vitabilmente, presupposto del pensiero del riconoscimento; tale distruzione opera in vista di un paradossale pensiero senza immagine, che valorizzi il proprio emergere forzoso e improvviso.

La paradossalità dell'intendimento deleuziano, consistente nel fatto che risulta difficile distruggere un'immagine senza avanzarne un'altra, emerge anche dalle parole di Vignola.

In esplicita opposizione alla “immagine del pensiero” veicolata da Kant, il quale definisce il pensiero come una facoltà che opera astrattamente, ossia autonomamente rispetto al segno, Deleuze concepisce la genesi dell'atto di pensare come il prodotto di un campo di forze, che si incarnano nel segno e determinano l'emergere del senso<sup>22</sup>.

Tale immagine del pensiero, che non ha origine in Kant, bensì in Platone e Aristotele, segnando la tradizione filosofica maggioritaria e impedendo il formarsi di un pensiero della differenza, va abbattuta, e ciò criticando le tre tesi che la supportano: 1) la predisposizione del pensiero nei confronti del vero, per cui l'esercizio corretto del pensiero deve condurre alla verità; 2) sono le forze estranee al pensiero, come le passioni e le percezioni fallaci, a distogliere dalla verità: “non essendo soltanto esseri pensanti cadiamo in errore, prendiamo per vero il falso; l'errore sarebbe dunque l'unico effetto che le forze esterne, opposte al pensiero, esercitano su di esso” (Deleuze, 2002, p. 154); 3) per garantire l'efficacia di questa predisposizione del pensiero nei confronti del vero, è necessario un metodo, in grado di evitare gli errori e le sviste del ragionamento, attraverso il quale poter raggiungere, appunto, l'ideale astratto della Verità, “ciò che è valido in ogni tempo e in ogni luogo”<sup>23</sup>.

Compiuta questa critica, si può finalmente giungere alla clinica e dunque volgere attenzione alla letteratura, luogo *par excellence* nel quale scovare la fioritura di un'immagine filosofica del pensiero rigorosamente alternativa a quella offerta della filosofia ufficiale.

---

<sup>22</sup> Vignola, P. (2014). *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in G. Deleuze*, Philosophy Kitchen, n. 1/2014, 88-109, p. 94.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 94.

L'opera privilegiata per battere questo sentiero minore<sup>24</sup> è, secondo Deleuze, la *Recherche* di Marcel Proust, la cui vena implicitamente anticartesiana può forse evincersi da questa semplice proposizione: “Ciascuno chiama idee chiare quelle che hanno lo stesso grado di confusione delle proprie”<sup>25</sup>.

Dall'opera proustiana, cui Deleuze dedica un intero libro, è ricavabile un'immagine del pensiero altrettanto puntuale e potente di quella elaborata dalla filosofia *scripto sensu*.

Secondo il nostro, contro il modello della olimpica predisposizione al Vero del meditabondo pensatore, emerge in Proust il fatto che “cerchiamo la verità quando siamo indotti a farlo in funzione di una situazione concreta, quando subiamo una specie di violenza che ci spinge a questa ricerca”<sup>26</sup>.

L'opera proustiana andrebbe infatti secondo Deleuze interpretata non come un'esplorazione sulla memoria, bensì come un articolato *ap-prentissage* nientemeno che della verità.

Il faticoso apprendimento avviene in relazione a un'esigenza improvvisa e non secondo le modalità prescritte dalla filosofia, considerata come “un esercizio volontario e premeditato del pensiero per mezzo del quale arriveremmo a determinare l'ordine e il contenuto delle significazioni obiettive”<sup>27</sup>.

La filosofia infatti partecipa degli stessi limiti imputati all'amicizia, entro la quale gli amici si accordano sui significati di cose, esperienze e via dicendo, costringendosi entro una cornice stabilita in anticipo.

Alla coppia costituita da amicizia e filosofia il Proust di Deleuze contrappone dunque quella formata da amore e arte, segnata invece da

<sup>24</sup> Nel senso del “minore” esplicitato in Deleuze, G., Guattari F. (2010). *Kafka. Per una letteratura minore*. (A. Serra Trad.). Macerata: Quodlibet. (Opera originale pubblicata 1975). [Traduzione italiana di *Kafka. Pour une littérature mineure*].

<sup>25</sup> Proust, M. (2006). *All'ombra delle fanciulle in fiore*. (M.T. Nessi Somaini Trad.). Milano: BUR (Opera originale pubblicata 1919). [Traduzione italiana di *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*].

<sup>26</sup> Deleuze, G. (2001). *Marcel Proust e i segni*. (C. Lusignoli e D. De Agostini Trad.). Torino: Einaudi (Opera originale pubblicata 1964). [Traduzione italiana di *Marcel Proust et le signes*], p. 16.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 29.

una necessitata reazione all'imprevisto, che fa segno all'innamorato o all'artista (*antilogos* dunque!)<sup>28</sup>.

Proprio "segno" è parola chiave dell'*apprentissage* proustiano: segni sono quelli che il narratore e protagonista si trova a decifrare in rapporto alla mondanità (si pensi ai *Guermantes*), all'amore (ad es. l'incontro *Charlus-Jupien*) e alle impressioni o qualità sensibili (*madeleine*, campanili, rumori e molto altro).

L'apprendimento forzoso che scaturisce dall'incontro con una pluralità di segni rappresenta per Deleuze l'immagine del pensiero disegnata da Proust in opposizione a quella classicamente filosofica.

Tale immagine del pensiero si basa sulla considerazione che "L'intelligenza ha bisogno di essere forzata, deve subire una costrizione che non le lasci scelta"<sup>29</sup>.

Bisogna, secondo il Proust deleuziano, farsi tutti egittologi e imparare la decifrazione dei geroglifici che si parano innanzi a noi: "Le mimiche della signora *Verdurin*, la sua paura che le si stacchi la mascella, i suoi atteggiamenti artistici che somigliano a quelli del sonno, il suo naso gomenolato formano per gli iniziati tutto un alfabeto"<sup>30</sup>.

Questo alfabeto può essere, avverte Deleuze, da principio deludente nella misura in cui, in un dato campo di segni, non troviamo negli oggetti ciò che ci saremmo aspettati di trovare.

Alla delusione scaturente dall'ottica oggettivistica segue un meccanismo di compensazione di tipo soggettivo, questo lo schema tipico dell'apprendimento.

Secondo Deleuze, però, *tertium datur* oltre soggetto e oggetto:

Al di là degli oggetti designati, al di là delle verità intelleggibili e formulate, ma anche al di là delle catene di associazioni soggettive e delle resurrezioni per somiglianza o contiguità, vi sono le essenze, che sono alogiche o sopra-logiche<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 36-37.

L'essenza, elemento ontologico cardine del Deleuze proustiano, viene colta in prima battuta attraverso l'arte.

L'essenza, sempre seguendo Deleuze, “costituisce la vera unità del segno e del senso; essa costituisce il segno, in quanto irriducibile all'oggetto che lo emette; essa costituisce il senso, in quanto irriducibile all'oggetto che lo afferra”<sup>32</sup>.

La natura dell'essenza per l'autore di *Marcel Proust e i segni* non è dunque meramente soggettiva, e in ciò in ragione di un'ontologia che riprende il tema neoplatonico della *complicatio*, e rilegge, in chiave metafisica, l'opera di Simondon (e ancora, bisognerebbe dire, muove dalla costituzione humeana del soggetto nel dato; riflette sul supergetto, che viene in essere contestualmente all'esperienza, dunque non la precede, à la *Whitehead*; rielabora il tema dell'individuo concepito leibnizianamente come una piega del fuori di cui partecipa).

Basti qui indicare che il Deleuze proustiano scrive “è proprio l'essenza che, avvolgendosi su sé medesima, costituisce la soggettività. Non gli individui costituiscono i mondi, ma i mondi involuppati, le essenze costituiscono gli individui”<sup>33</sup>.

La potenza individualizzante dell'essenza è la potenza della Differenza, altro tema cardine della metafisica deleuziana, affrontato compiutamente nel citato testo *Differenza e Ripetizione*, laddove invece il rapporto tra essenze, immateriali, e corpi, materialissimi, è ripreso e sviluppato in *Logica del Senso*<sup>34</sup>.

Bisogna al proposito rilevare che il concetto di essenza viene poi sostanzialmente abbandonato da Deleuze, lungo la linea di una concezione metafisica mutata nel corso della sua produzione anche in relazione alla collaborazione con Guattari (si pensi soprattutto a *Millepiani*)<sup>35</sup>, mentre rimane immutato, o persino cresce, l'interesse deleuziano per i segni.

<sup>32</sup> Ibidem p. 37.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>34</sup> Deleuze, G. (2011). *Logica del senso*. (A. Vergidilione Trad.). Milano: Feltrinelli (Opera originale pubblicata 1969). [Traduzione italiana di *Logique du sens*].

<sup>35</sup> Deleuze, G., Guattari, F. (2003). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. (G. Passerone Trad.). Roma: Cooper Castelveccchi. (Opera originale pubblicata 1980). [Traduzione italiana di *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*].

Per il nostro, infatti, sempre attraverso una valorizzazione dei segni si distrugge l'immagine del pensiero classica o dogmatica.

Un esempio dell'attenzione spiccata di Deleuze al tema si ricava dall'introduzione a *Cinema 1. L'immagine-movimento*: "Questo studio non è una storia del cinema. È una tassonomia, un tentativo di classificazione delle immagini e dei segni"<sup>36</sup> e ancora più incisivamente dalla seguente affermazione, sempre del filosofo francese: "Tutto quel che ho scritto era vitalismo, o almeno spero che lo sia, e costituiva una teoria dei segni e dell'evento"<sup>37</sup>.

L'accostamento alla semiotica deleuziana può agevolmente avvenire tramite Paolo Fabbri, che in un densissimo contributo definisce in prima battuta la stessa come una "una specie di 'trans-semiotica' come attività costante di traduzione", sottolineando come per Deleuze "i segni e gli autori non esistono di per sé, ma solo in traduzione con altri segni e con altri autori" e di conseguenza "il filosofo non può che essere un *intercessore*, un trans-duttore di segni, proprio perché in ogni traduzione si ha morfogenesi, incremento di senso"<sup>38</sup>.

Questa transemiotica viene da Fabbri analizzata prima in rapporto al saggio *Spinoza e le tre etiche*<sup>39</sup> e poi al capitolo sui segni contenuto in *Millepiani*, con l'avvertenza che essa è comprensibile solo se si tiene conto della rottura che Deleuze opera nei confronti della distinzione saussuriana significante-significato, in accordo con l'impostazione hjelmsleviana tesa a distinguere tra forma e sostanza dell'espressione da un lato, forma e sostanza del contenuto dall'altro.

Il piano spinoziano sul quale opera la transemiotica di Deleuze prevede che il linguaggio non sia arbitrario, dal momento che i segni linguistici hanno sempre a che fare con i segni naturali, con la conseguen-

---

<sup>36</sup> Deleuze, G. (2002). *L'immagine-movimento. Cinema 1*. (J.-P. Manganaro Trad.). Milano: Ubulibri. (Opera originale pubblicata 1983). [Traduzione italiana di *L'Image-mouvement. Cinéma I*], p. 11.

<sup>37</sup> Traggo questa citazione da Fabbri, P. (1997). *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce*. In AA.VV., *Il secolo Deleuziano*, a cura di S. Vaccaro, Milano: Mimesis. (Tratto da Paolo Fabbri-Semiotica online).

<sup>38</sup> Mi riferisco al saggio citato sopra.

<sup>39</sup> Deleuze, G. (1996). *Spinoza e le tre etiche*. In Deleuze, G., *Critica e clinica* (pp. 182-197). (A. Panaro Trad.). Milano: Raffaello Cortina Editore. (Opera originale pubblicata 1993). [Traduzione italiana di *Critique et clinique*].

za ontologica che “i segni rinviano sempre ai segni; insomma: non c’è alcun tipo di realtà esterna ai segni, giacché i segni sono costitutivi di oggetti e nominativi di eventi, e quindi sono essi stessi la realtà”<sup>40</sup>.

Venendo proprio al citato testo su Spinoza, Deleuze individua nell’autore dell’*Etica* una teoria in base alla quale i segni provocano effetti sui corpi, e, in base a questi effetti/affetti, opera una classificazione dei segni.

La classificazione deleuziana prosegue in *Mille Piani* prevedendo un regime di segni presignificante, uno signficante, uno postsignificante e uno controsignificante, sempre seguendo Hjelmslev, e ancora nel testo su Bacon<sup>41</sup> e in quelli sul cinema<sup>42</sup>, ove vi è una particolare attenzione ai segni visivi.

Sul piano fenomenologico, invece, il segno risulta “cupo precursore del concetto” o, con altre parole, ricordando quanto si diceva su *Marcel Proust*, l’intelligenza arriva sempre dopo l’effrazione del segno.

Così dalla critica all’immagine del pensiero dogmatica sempre si giunge a un regime di segni<sup>43</sup>, determinando una semiotica filosofica che ha in Spinoza il motore filosofico e in Hjelmslev quello semiotico.

<sup>40</sup> Fabbri, P. (1997). *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce*. In AA.VV., *Il secolo Deleuziano*, a cura di S. Vaccaro, Milano: Mimesis. (Tratto da Paolo Fabbri-Semiotica online). Il fatto che i segni siano la realtà è molto prego di conseguenze metafisiche. Ancora Fabbri, sempre nello stesso contributo nota che “Per Deleuze la grande battaglia è quella di dimostrare *che non c’è alcuna opposizione tra le parole e le cose*, tra i segni e le cose. In tal modo, Deleuze legge Foucault: *la sola cosa che esiste è l’oggetto, creato dagli enunciati, che lo includono*”.

<sup>41</sup> Deleuze, G. (2008). *Francis Bacon. Logica della sensazione*. (S. Verdicchio Trad.). Macerata: Quodlibet (Opera originale pubblicata 1981). [Traduzione italiana di *Francis Bacon: Logique de la sensation*].

<sup>42</sup> In questi, di cui bisogna citare ancora Deleuze, G. (1985). *L’image-temps. Cinéma 2*. Paris: Les Editions de Minuit, vi è una trasduzione di Peirce, come si evince ancora dalla lettura di Fabbri: “Peirce nella ricerca sul cinema, dove distingue articolando le immagini-percezioni (dicisegno, reuma, gramma o engramma), le immagini-affetto (icona, qualisegno, individuale), le immagini-pulsione (sintomo, feticcio) le immagini-azione (sinsegno, binomio, impronta, indice, vettore), le immagini-trasformazione (figura), le immagini-mentale (marca, simbolo, opsegno, suonsegno), modificando così il concetto di primarietà, secondarietà e terzietà in Peirce”.

<sup>43</sup> Dice benissimo Fabbri: “Così, in generale, l’attività letteraria di Deleuze è proprio quella di cercare di riconoscere dentro la letteratura le *immagini di pensiero* che fonda-



In questa semiotica filosofica l'immagine ha tanta dignità quanto la parola scritta; i segni convenzionali sono in un rapporto complesso con quelli naturali, formando delle macchine semiotiche<sup>44</sup>.

Il linguaggio propriamente detto esiste solo in rapporto a un coacervo di situazioni sociali, in un'ottica che, prendendo a prestito un'espressione di Bachtin, potrebbe definirsi metalinguistica<sup>45</sup>.

Deleuze, assieme a Guattari, teorizza "l'impossibilità di definire una semantica, una sintassi o anche una fonematica, come zone scientifiche del linguaggio indipendenti dalla pragmatica"<sup>46</sup>.

Da ciò consegue, per il filosofo francese, la necessità di superare la distinzione saussuriana *langue-parole*: la *parole* non è più una estrinsecazione specifica della *langue*, ma, all'opposto "sono il senso e la sintassi della lingua che non si lasciano più definire indipendentemente dagli atti di parola che essa presuppone"<sup>47</sup>.

Un esempio della logica ora esplicitata viene offerto da Benveniste in rapporto al performativo, laddove si nota che annunciare la decretazione della mobilitazione generale risulta idiota se non si è nel diritto di compiere una simile enunciazione<sup>48</sup>.

Bisogna dunque ammettere che la lingua ha a che fare con variabili esterne a essa, di conseguenza va affrontata con criteri non solo linguistici, ma anche politici, non potendosi dare una linguistica pura.

no la filosofia, ossia quell'insieme di affetti-segni che permettono, con un enorme lavoro di selezione, di costruire quella cosa improbabile e sempre instabile che è il concetto. Il concetto è il momento instabile in cui si operano delle selezioni soggette ad accesa lotta".

<sup>44</sup> Prendo in prestito l'espressione da S. Aurora (2012). *Deleuze, Guattari e le macchine semiotiche*, contenuto in *Circolo Glossematico/2012*, a cura di R. Galassi, C. Zorzella e L. Cigana. Treviso: Zel Edizioni.

<sup>45</sup> Bachtin, M. (1980). *Il linguaggio come pratica sociale*. (R. Bruzese, N. Marcialis Trad.), a cura di A. Ponzio. Bari: Dedalo.

<sup>46</sup> Deleuze, G., Guattari, F. (2003). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. (G. Passerone Trad.). Roma: Cooper Castelveccchi. (Opera originale pubblicata 1980). [Traduzione italiana di *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*], p. 138.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 144.

La correlazione, di origine stoica<sup>49</sup>, tra corporeo e incorporeo viene letta da Deleuze entro la richiamata dicotomia hjelmsleviana di contenuto ed espressione.

Si avranno dunque

da una parte concatenamento macchinico di corpi, di azioni e di passioni, incrocio di corpi che reagiscono gli uni sugli altri; dall'altra parte [...] concatenamento collettivo di enunciazione, di atti e di enunciati, trasformazioni incorporee che si attribuiscono ai corpi<sup>50</sup>.

Il rapporto tra piano del contenuto e piano dell'espressione non è di ordine semplicemente causale, e anzi, indica anche una critica alla rigida dicotomia marxiana struttura-sovrastuttura.

Il rapporto entro il quale si può comprendere un "ti amo" profferito nel contesto dell'amor cortese è quello della variazione continua tra forma di contenuto e forma di espressione.

Ancor più precisamente: "Nella variazione continua non si possono più distinguere una forma di espressione e una forma di contenuto, ma soltanto due piani inseparabili di presupposizione reciproca"<sup>51</sup> così che, come si diceva, la linguistica è anche una faccenda politica: "Il Linguaggio rinvia ai regimi di segni e i regimi di segni a macchine astratte, a funzioni diagrammatiche e a concatenamenti macchinici, che eccedono ogni semiologia, ogni linguistica, ogni logica"<sup>52</sup>.

Il regime di segni, come si notava, è il contrappunto deleuziano all'immagine del pensiero classica.

Prima di provare a tradurre la critica di quest'ultima nel campo del pensiero filosofico-giuridico per poi, eventualmente, giungere alla configurazione di un regime filosofico-giuridico dei segni, bisogna cimentarsi in qualche considerazione critica sul ragionamento sin qui svolto.

<sup>49</sup> Deleuze, G. (2011). *Logica del senso*. (A. Vergidilione Trad.). Milano: Feltrinelli. (Opera originale pubblicata 1969). [Traduzione italiana di *Logique du sens*].

<sup>50</sup> Deleuze, G., Guattari, F. (2003). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. (G. Passerone Trad.). Roma: Cooper Castelveccchi. (Opera originale pubblicata 1980). [Traduzione italiana di *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*], pp. 152-153.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 183.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 247.

Si accennava già alla rivendicazione deleuziana del paradosso come mezzo della filosofia.

Per il nostro, il paradosso “si oppone infatti alla *doxa*, ai due sensi della *doxa*, buon senso e senso comune”<sup>53</sup> e, nel quadro di una teoria articolata, serve proprio all'emersione del *sensu* (che, ovviamente, altro è dal senso cosiddetto buono e da quello comune), ma anche, tornando a poco sopra, al funzionamento del linguaggio.

Se qui ovviamente non si possono affrontare i nodi principali di tale teoria, che trova dispiegamento in *Logica del sensu*, testo peraltro assai complicato, si può almeno notare, anche non prendendo una strada deleuziana, che il paradosso ha una sua legittimità come risposta filosofica al problema del cominciamento del pensiero, sia esso originato dal *thauma* aristotelico o dalla stupidità trascendentale.

C'è, c'è sempre stato, ci sarà sempre il pensatore che inclina maggiormente al buon senso, ma c'è anche, c'è sempre stato e sempre ci sarà chi pensa, manifestando una vocazione più simile a quella di Lewis Carroll, per stare al tema letterario portante di *Logica del sensu*, che a quella di un Cartesio.

Anche accogliendo la tesi appena espressa, può tuttavia sembrare che l'iconoclastia filosofica del nostro (nemico dichiarato dell'immagine del pensiero) presenti alcuni tratti, più che paradossali, paralogistici, nella misura in cui è seguita dalla formazione di un'immagine del pensiero certo diversa da quella classica, ma pur sempre formazione di un'immagine.

Vero è che lo sfondamento deleuziano mirerebbe da par suo a un pensiero senza immagine, ma bisogna rilevare, come si accennava, che l'immagine, sia pure paradossale, contro il buon senso e il senso comune, nonché disegnata con madama stupidità scandalosamente al proprio centro, sussiste ad ogni modo, e anzi, si manifesta con una potenza espressiva notevole.

La contraddizione ora sollevata può forse risultare più tollerabile se si pensa che il tentativo di elaborare un pensiero senza immagine è solo parte di un processo nel corso del quale inevitabilmente si ricade poi

---

<sup>53</sup> Deleuze, G. (2011). *Logica del sensu*. (A. Vergidilione Trad.), *Dodicesima serie: Sul paradosso* (pp. 72-78). Milano: Feltrinelli. (Opera originale pubblicata 1969). [Traduzione italiana di *Logique du sens*].

nel campo dell'immagine del pensiero, un po' come l'uscita dalla stupidità non avviene mai del tutto (la stupidità, si accennava, rimarrebbe presente come antimateria del pensiero).

Grande è la battaglia per “generare il pensare nel pensiero”<sup>54</sup>, battaglia in cui il nostro si rivolge non certo ad Heidegger, bensì, tra gli altri, ad Antonin Artaud, che oppone all'inneità una genitorialità del pensare; ma questa grande battaglia, almeno secondo lo scrivente, non finisce mai, così come, sempre stando alla grammatica deleuziana interpretata da chi scrive, i processi di deterritorializzazione sono sempre seguiti da luoghi di riterritorializzazione, a loro volta provvisori.

Ad ogni modo, come accennato a inizio articolo, l'approccio trascendentale deleuziano, la conseguente formazione/non formazione di una nuova immagine del pensiero, la cartografia di un regime di segni, sembrano assai interessanti in chiave filosofico-giuridica e, giova precisarlo, non tanto per costituire una nuova teoria onnicomprensiva, ma piuttosto al fine di una critica, con vocazione paradossale, al senso comune della filosofia ufficiale, critica utile per provare a scompaginare le carte di un discorso che forse non dice tutto sul campo frastagliato del diritto.

Ripercorrendo l'ordine di esposizione qui seguito, funzionale alla tesi, si deve dunque cominciare con l'opportunità di volgere deleuzianamente una critica all'immagine del pensiero filosofico-giuridico, con l'avvertenza che tale critica presenta, per ragioni di spazio e di stato della ricerca, caratteri appena embrionali.

L'immagine che risulta in questa chiave immediatamente meritevole di critica trascendentale, anche per la capacità di imporsi nel panorama teorico, è quella proposta da Hans Kelsen.

Se la teoria del riconoscimento di Kant viene criticata da Deleuze in ragione del fatto che consisterebbe in un “calco del trascendentale sull'empirico”, la stessa critica può muoversi a una teoria, di matrice kantiana, che ricalca, limitandosi a legittimarli, i dati emergenti dal diritto positivo.

---

<sup>54</sup> Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. (G. Guglielmi Trad.). Bologna: Il Mulino. (Opera originale pubblicata 1968). [Traduzione italiana di *Différence et répétition*], p. 192.

L'immagine del pensiero kelseniana, che trova nel riconoscimento la sua caratteristica più evidente, poggia sul presupposto dogmatico sotteso alla finzionalità della *grundnorm*, anch'esso passibile di critica come presupposto logicistico del pensiero.

Se si pensa, invece, alla teoria della comunicazione di Jurgen Habermas non si può non notare, deleuzianamente, come il tratto pacificato del proceduralismo comunicativo obliteri l'insorgere improvviso del problema, sia esso noologico, o, in senso lato, di giustizia.

Il lato evenemenziale del cominciamento del pensiero, e in specie di quello del diritto, che fa problema se uno vi si trova gettato, non può essere afferrato da un'etica della comunicazione.

Come si vedrà, e in parte già si è visto, a proposito, non certo la comunicazione è per Deleuze il tratto rivelatore della natura del linguaggio.

Ancora, sempre pensando agli autori più significativi del novecento, la teoria di John Rawls può essere messa sotto critica nella misura in cui poggia su principi che, tramite un espediente finzionale come quello della norma kelseniana, vengono scelti a priori e si riverberano poi sull'intera costruzione della giustizia.

Sempre ragionando con Deleuze, l'apriorismo disincarnato sconta il problema, un'altra volta kantiano, del limitarsi a riconoscere qualcosa che, già dato, partecipa del senso comune o del buon senso.

Il positivismo di Herbert Hart (che tra l'altro ha il suo punto cardinale nella norma di *riconoscimento*) e anche il sofisticato dispositivo centrato sulla distinzione regole/principi di Ronald Dworkin, ma più in generale della variegata teoria neocostituzionalista, sono contrassegnati dalla prevalenza di quel calco sull'empirico che Deleuze imputa a Kant, e, prima di lui, a Cartesio.

Ciascuna delle filosofie sopra richiamate, con approcci e modalità differenti le une dalle altre, non solleva il problema del caso e dell'evento in rapporto al diritto, e alla giustizia, pitturando immagini del pensiero che, laddove non raffigurino calchi positivistic, postulano Idee, platonizzanti, di giustizia da contrapporre ai simulacri dell'ingiusto.

Un discorso a parte, che qui non si ha il tempo di condurre, bisognerebbe dedicare a Carl Schmitt, che, pur diverso dagli autori richiamati,

recuperando Hobbes sviluppa una teoria sul potere centrale criticabile, con Deleuze, sotto molti punti di vista, tra cui, forse per primo, quello dell'approccio allo Stato tipico della filosofia essa stessa in ricerca spasmodica di un riconoscimento ufficiale.

Nemmeno si può qui ragionare dettagliatamente su giusnaturalismo e realismo giuridico, ma solo accennare a quanto, sempre seguendo Deleuze, né il riconoscimento naturalistico, variamente declinato, né quello fattualistico, di ordine psicologico, sociologico o simili, soddisfino il problema dell'imprevisto rappresentato dall'irrompere del giuridico, elemento di cui ora si proverà a trattare.

La trattazione seguente, sia ribadito a mo' di istruzioni per l'uso, risponde a una vocazione paradossale e non a una, titanica e ingenuissima, pretesa di riscrivere la filosofia del diritto del secolo trascorso e di quelli precedenti.

Inoltre, essa si concentra sul tratto effrattivo del diritto, laddove vi è tutta un'altra parte del discorso deleuziano sul diritto, che ha da fare con i concetti di istituzione e giurisprudenza, e che qui si tralascia.

Ebbene, ricordando il punto di partenza di questo scritto (la stupidità, sempre la propria, mai quella altrui, ha una valenza trascendentale) occorre ammettere l'aspetto grottesco del riflettere astrattamente di diritto, giustizia e simili, sia se lo si fa a livello filosofico, sia se si ragiona nei termini del senso comune.

Chiunque rifletta sulle grandi questioni, prima o poi si domanda perché e con quale profitto intellettuale si stia lambiccando il cervello alla ricerca di un metodo e di tanta buona volontà.

Deleuze scrive addirittura che quando gli vengono poste domande di senso generale non sa cosa rispondere.<sup>55</sup>

Esiste però un'alternativa alla riflessione scolastica sulla questione astratta, e consiste nell'essere forzati a pensare da qualcosa che disturba la propria quiete, come accade al protagonista della Recherche.

L'ipotesi qui avanzata è che il diritto abbia a che fare con questa forzatura sotto due, forse coimplicati, punti di vista, per entrambi i quali è rivelatore il ruolo del processo, soprattutto quello penale.

---

<sup>55</sup> Deleuze, G., Parnet, C. (2011). *Conversazioni*. (G. Comolli Trad.), Verona: Ombrecorte. (Opera originale pubblicata 1977). [Traduzione italiana di *Dialogues*], p. 7.

Da un lato il processo, luogo della giuridificazione della controversia o dell'accusa può essere considerato metafora dell'effrazione entro la quale il pensiero si dà<sup>56</sup>.

Colui che è sottoposto a processo penale, l'imputato, si trova in una condizione forzata a partire dalla quale è spinto a riflettere sul diritto e sulla giustizia, quantomeno per i termini che lo coinvolgono, rappresentando un esempio, paradigmaticamente misosofico, del pensatore deleuziano, che comincia a pensare quasi difendendosi da un esterno minaccioso.

Dall'altro lato, il diritto, ancora considerato nel suo aspetto di effrazione, risulta meglio comprensibile se approcciato da una prospettiva come quella di chi ne subisce la, talora improvvisa, e spesso malvoluta, comparsa, giovandosi dell'(anti)metodo deleuziano.

Sempre nei termini di Deleuze, più ancora dell'idea del processo come metafora del pensiero o dell'immagine del pensiero *à la Proust* come modello del processo, occorre immaginare un collegamento tra il pensare del pensatore e il pensare dell'imputato, fatto di possibili rimandi tra l'uno e l'altro, trasduzione continua, concatenamento.

Il pensatore può superare la propria immagine del pensiero (e costruirne un'altra?) accogliendo la stupidità dell'imputato che si trova d'improvviso preso nel meccanismo, sempre in parte kafkiano, del processo.

L'imputato non sa prima che cosa lo attenda.

Scopre il suo percorso via via.

In origine non sa di avere diritti che si sostanziano nel momento in cui egli entra nell'iter processuale, così come, in tutt'altro contesto, l'interesse legittimo amministrativistico oppositivo sorge in capo al titolare nel momento in cui l'amministrazione gli sferra un pugno<sup>57</sup> (e solo allora il titolare, che prima stava benissimo, può vantare l'interes-

---

<sup>56</sup> Naturalmente il diritto non è solo controversia e accusa, ma qui si analizza l'elemento del giuridico che interessa, in rapporto al tema dell'(anti)immagine del pensiero deleuziana contrapposta all'immagine del pensiero del diritto più diffusa.

<sup>57</sup> Devo quest'immagine a Carlo Emanuele Gallo. La sentii anni fa durante il suo corso di diritto amministrativo presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino.

se, conseguenza paradossale di qualcosa che il titolare avrebbe preferito non conoscere).

Non sa prima e spesso non sa nemmeno durante, rimanendo stupido, ma di una stupidità che talora può mostrare il suo lato creativo e umoristico, come accade quando un cinese, che non comprende il lessico tecnico-giuridico di chi gli domanda insistentemente se vuole rimettere la querela e non riesce, senza poter contare su un interprete, a far terminare un procedimento in cui è parte offesa, ma offesa più dal processo che dall'imputato, situazione davvero kafkiana, si libera per un istante dall'assurdo in cui è intrappolato rispondendo all'ennesimo "ma è sicuro che fosse il qui presente signor x l'aggressore?", uno strabiliante "per noi, voi (occidentali) siete tutti uguali", con marcato accento per giunta e suscitando lo stupore divertito del giudice e della platea tutta<sup>58</sup>.

La stupidità attonita e poi feconda dell'imputato (o di chi viva situazione processuale foriera di medesimi problemi): questo territorio delle idee può essere visitato dal filosofo per immaginare un tribunale di pensiero diverso da quello che, secondo Deleuze, viene eretto invece da Kant per giudicare l'uso legittimo di ciascuna facoltà del pensare<sup>59</sup>.

Il divenire imputato del filosofo permette infatti la costruzione di un tribunale teoretico, la cui prospettiva è quella, stupida, della parte debole del processo.

Se l'imputato proprio in quanto parte debole è elemento centrale (dunque al centro delle garanzie offerte) del processo secondo un'affermata impostazione penalistica, qui si vuole tradurre questa centralità in ottica trascendentale, ancora per mettere sotto critica l'immagine del pensiero classica della filosofia del diritto, e non per proporre una sostitutiva, ma al limite una di complemento, che aiuti a ragionare oltre i limiti del riconoscimento positivistico e non solo positivistico.

---

<sup>58</sup> Poco importa, per il discorso che si sta svolgendo, che la persona non fosse imputata ma parte offesa. L'imputato ha, nel senso in cui è qui considerato, un valore paradigmatico, ma altre figure possono partecipare della sua medesima condizione. Circa la natura dell'aneddoto, esso non proviene da un'analisi sociologica tribunalizia. Chi scrive si è per caso imbattuto nella situazione, che poi ha descritto.

<sup>59</sup> Per un'efficace spiegazione del tribunale kantiano si guardi alla lettera "K" dell'Abecedario di Deleuze e Parnet.



Dal versante privilegiato dell'imputato proustiano si scoprono moltissimi segni.

Questi segni sono certo segni linguistici come quelli, spesso oscuri, dei codici e delle leggi, ma anche segni non linguistici, come quelli iconici presenti nelle aule dei tribunali, toghe dei giudici e degli avvocati comprese<sup>60</sup>.

La semiotica che essi formano è variegata, componendosi sia della parola scritta, che l'imputato-pensatore tenta di decifrare, sia dell'immagine, da cui l'imputato-pensatore risulta impressionato, traumatizzato, ma anche rassicurato.

Tale semiotica, che qui si definisce filosofico-giuridica, marca una distanza, pure non necessariamente siderale, dalla più nota semiotica giuridica, articolandosi a partire da una critica trascendentale, quella deleuziana mediante l'intercessione della figura dell'imputato, all'immagine del pensiero del diritto.

Se, come si suggeriva, è ipotizzabile un paradossale divenire-imputato del pensatore, sempre con la grammatica deleuziana si può anche considerare l'imputato come personaggio concettuale<sup>61</sup>, con le conseguenze filosofiche che ne derivano.

L'ipotesi di semiotica filosofico-giuridica qui indicata, come si può arguire dall'utilizzo che fa dell'imputato trascendentale, presenta una differenza di natura dalla semiotica giuridica, richiamandosi, al contrario di quest'ultima, all'ontologia prima che alla semiotica generale, o meglio, guardando immediatamente a una semiotica ontologica, o *tout court* filosofica.

Occorre a questo proposito precisare che, come quando si volgeva poc'anzi una breve critica deleuziana alle teorie filosofico-giuridiche l'intento non era quello di sostituirle con una teoria complessiva, così ora non si vuole proporre la demolizione della semiotica giuridica in

---

<sup>60</sup> Si pensi a Goodrich, P. (2014). *Visiocracy. On the future of the fingerpost. Per spicua vera non sunt probanda*. In TCRS, a cura di P. Heritier, Milano-Udine: Mimesis.

<sup>61</sup> Deleuze, G. , Guattari F. (1996). *Che cos'è la filosofia?* (A. De Lorenzis Trad.). Torino: Giulio Einaudi (Opera originale pubblicata 1991). [Traduzione italiana di *Qu'est-ce que la philosophie?*], pp. 59-81.

vista di una sostituzione di essa con un'organica concezione metafisica, che, se mai esiste, non si è in grado qui di elaborare.

Subito si deve dunque riconoscere che vi è un vantaggio epistemologico nel riduzionismo secondo il quale, come nota Jori, “la semiotica giuridica sarà soprattutto una semiotica linguistica”<sup>62</sup>.

Nell'ottica qui proposta non si può però accogliere questo vantaggio a discapito della complessità semiotica implicata nel campo del diritto e dunque si deve rilevare che, anche nel giuridico, seguendo l'impostazione hjiemsleviana, le forme di espressione e contenuto “rinviano a concatenamenti che non sono principalmente linguistici”<sup>63</sup>.

L'esistenza del concatenamento non linguistico impone innanzitutto la considerazione, sempre declinata in chiave semiotica, del segno visivo.

Pare al proposito interessante richiamare il gesto teoretico di Paolo Heritier, che propone una terza “E”, dopo ermeneutica ed epistemologia, per indagare il diritto, individuando in ciò che chiama estetica giuridica il sapere teso a rappresentare la normatività dell'iconico<sup>64</sup>.

Precisato che i fondamenti antropologico-filosofici su cui poggia la costruzione di Heritier sono certamente molto distanti dalla tematizzazione deleuziana, si scorge, tra i due approcci citati, non solo una comune critica al linguisticismo e al testualismo in favore di una valorizzazione fondativa del ruolo dell'immagine, ma anche un punto di vista secondo il quale la normatività va considerata di per se coesistente al segno.

Se si può assumere che per entrambi gli approcci sussista una normatività del segno in generale, occorre aggiungere che differisce il tipo di normatività cui l'uno e l'altro approccio fanno riferimento.

<sup>62</sup> Jori, M. (2014). *Semiotica giuridica*. In M. Jori, A. Pintore, *Introduzione alla filosofia del diritto* (pp. 163-202). Torino: Giappichelli.

<sup>63</sup> Deleuze, G., Guattari, F. (2003). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. (G. Passerone Trad.). Roma: Cooper Castelveccchi. (Opera originale pubblicata 1980). [Traduzione italiana di *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*], p. 195.

<sup>64</sup> Rinvio a Heritier, P. (2012). *Estetica giuridica, vol. 1 e vol. 2*. Torino: Giappichelli e Heritier, P. (2014). *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*. Bologna: EDB.

Tornando decisamente sulla qui accennata semiotica filosofico-giuridica di ispirazione deleuziana, bisogna dire che un punto di contatto di questa con la semiotica giuridica analitica descritta da Jori è il ruolo della pragmatica, centrale anche per il filosofo del diritto italiano.

Quest'ultimo individua proprio nella pragmatica l'elemento distintivo del linguaggio giuridico, che considera a cavallo tra il linguaggio naturale e quello artificiale.

Per Jori il linguaggio giuridico presenta una natura amministrata<sup>65</sup>, caratterizzata da un preciso potere semiotico<sup>66</sup>, che lo distingue dagli altri linguaggi. Il neustico si somma al frastico così da determinare la normatività.

Il richiamato punto di contatto però solo punto rimane, dal momento che se per Jori la normatività è elemento distintivo del giuridico positivo, secondo Deleuze è al contrario il linguaggio cosiddetto ordinario ad avere un'intima natura *lato sensu* giuridica.

Il nostro infatti scrive che "l'unità elementare del linguaggio è la parola d'ordine"<sup>67</sup>, da intendere quest'ultima come "il rapporto di ogni parola o di ogni enunciato con presupposti impliciti"<sup>68</sup>; mostra con Ducrot e contro Benveniste che l'illocutivo, costituente i presupposti impliciti del performativo, "si spiega con concatenamenti collettivi d'enunciazione"<sup>69</sup>; lamenta che "pochi linguisti hanno analizzato il carattere necessariamente sociale dell'enunciazione"<sup>70</sup>; ricorda che ancora Ducrot, chiedendosi quale sia la consistenza di un atto linguistico, "arriva precisamente al concatenamento giuridico, e dà come esempio la sentenza di un magistrato che trasforma un imputato in condannato"<sup>71</sup>.

---

<sup>65</sup> Jori, M. (2014). *Semiotica giuridica*. In M. Jori, A. Pintore, *Introduzione alla filosofia del diritto* (pp. 163-202). Torino: Giappichelli, p. 198.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>67</sup> Deleuze G., Guattari, F. (2003). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. (G. Passerone Trad.). Roma: Cooper Castelveccchi. (Opera originale pubblicata 1980). [Traduzione italiana di *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*], p. 135.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 139

<sup>69</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 142.

Ebbene, la natura intimamente giuridica del linguaggio suggerisce un approccio filosofico alla semiotica giuridica che presenta rilevanti differenze rispetto all'approccio analitico.

La varietà dei segni, linguistici, estetici, ma anche retorici<sup>72</sup> che si affolla dinnanzi all'osservatore va in quest'ottica fronteggiata senza riduzionismi.

Non ci si può, in accordo con un'immagine di pensiero schiacciata sul riconoscimento, limitare a registrare i suoni del diritto positivo, ma piuttosto occorre seguire il paradosso di una misosofia del diritto.

Come in altro contesto fa il protagonista della Recherche, bisogna studiare le essenze che si stagliano nel vasto mondo giuridico, utilizzando l'(anti)metodo della trasduzione.

Riprendendo l'esordio di questo lavoro, la stupidità trascendentale, illuminata dal concatenamento tra divenire-imputato del pensatore e divenire-pensatore dell'imputato, può essere abbrivio interessante.

## 2. Bibliografia

- Aurora, S. (2012). *Deleuze, Guattari e le macchine semiotiche*, contenuto in Circolo Glossematico/2012, a cura di R. Galassi, C. Zorzella, L. Cigana. Treviso: Zel Edizioni.
- Bachtin, M. (1980). *Il linguaggio come pratica sociale*. (R. Bruzese, N. Marcialis Trad.). A cura di A. Ponzio. Bari: Dedalo.
- Busi, A. (2000). *Casanova di se stessi*. Milano: Mondadori.
- Conciliis, E. (2008). *Pensami stupido! La filosofia come terapia dell'idiozia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. (1985). *L'image-temps. Cinéma 2*. Paris: Les Editions de Minuit.
- (1996) *Spinoza e le tre etiche*. In Id., *Critica e clinica* (pp. 182- 197). (A. Panaro Trad.). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- (1997). *Differenza e ripetizione*. (G. Guglielmi Trad.). Bologna: Il Mulino.
- (2001). *Marcel Proust e i segni*. (C. Lusignoli, D. De Agostini Trad.). Torino: Einaudi.

---

<sup>72</sup> Si pensi ad esempio ai ragionamenti svolti in Manzin A. (2014). *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*. Torino: Giappichelli.

- (2002). *L'immagine-movimento. Cinema 1.* (J.-P. Manganaro Trad.). Milano: Ubulibri.
- (2004). *Leibniz e il barocco.* (D. Tarizzo Trad.). Torino: Giulio Einaudi.
- (2008). *Francis Bacon. Logica della sensazione.* (S. Verdicchio Trad.). Macerata: Quodlibet.
- (2011). *Logica del senso.* (A. Vergidilione Trad.). Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G., Guattari F. (1996). *Che cos'è la filosofia?* (A. De Lorenzis Trad.). Torino: Giulio Einaudi.
- (2003) *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia.* (G. Passerone Trad.). Roma: Cooper Castelvevchi.
- (2010). *Kafka. Per una letteratura minore.* (A. Serra Trad.). Macerata: Quodlibet. (Opera originale pubblicata 1975).
- Deleuze, G., Parnet, C. (2011). *Conversazioni.* (G. Comolli Trad.). Verona: Ombrecorte.
- Derrida, J. (2009). *La Bestia e il Sovrano.* (G. Carbonelli Trad.). Milano: Jaca Book.
- Fabbri, P. (1997). *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjeltslev a Peirce.* In AA.VV., *Il secolo Deleuziano*, a cura di S. Vaccaro. Milano: Mimesis.
- (1997). *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjeltslev a Peirce.* In AA.VV., *Il secolo Deleuziano*, a cura di S. Vaccaro, Milano: Mimesis.
- Goodrich, P. (2014). *Visiocracy. On the future of the fingerpost. Perspicua vera non sunt probanda.* In TCRS, a cura di P. Heritier, Milano-Udine: Mimesis.
- Heritier, P. (2012). *Estetica giuridica, vol. 1 e vol. 2.* Torino: Giappichelli.
- (2014). *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio.* Bologna: EDB.
- Jori, M. (2014). *Semiotica giuridica.* In M. Jori, A. Pintore, *Introduzione alla filosofia del diritto* (pp. 163-202). Torino: Giappichelli.
- Luisetti, F. (2011). *Una vita: pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità.* Milano: Mimesis.
- Manzin M. (2014). *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale.* Torino: Giappichelli.
- Palazzo, S. (2013). *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana.* Pisa: ETS.
- Proust, M. (2006). *All'ombra delle fanciulle in fiore.* (M.T. Nessi Somaini Trad.). Milano: BUR.
- Rametta, G. (2010). *Il trascendentale di Gilles Deleuze.* In Id. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze.* Padova: CCLEUP.

- Ronchi, R. (2015). *Deleuze. Credere nel reale*. Milano: Feltrinelli.
- Ronell, A. (2003). *Stupidity*. Chicago: UI.
- Sauvagnargues, A. (2009). Deleuze. *L'empirisme transcendantal*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Stiegler, B. (2013). *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI siècle*. Paris: Mil-leunenu.
- Valery, P. (1988). *Monsieur Teste*. Milano: SE.
- Vignola, P. (2014). *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia*. In G. Deleuze, *Philosophy Kitchen*, n. 1/2014, pp. 88-109.
- (2014). *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in G. Deleuze*, *Philosophy Kitchen*, n. 1/2014.
- Zourabichvili, F. (2004). *G. Deleuze. Una filosofia dell'evento*. Verona: ombrecorte. (F. Agostini Trad.).

INDICI DELL'UMANO.  
RETORICA DELLE NEUROIMMAGINI  
NEL PROCESSO E NELLA "NEUROLAW"

*Enrico Cassini*

*1. La retorica delle neuroimmagini*

La cultura giuridica contemporanea (intendendo con questo termine sia la filosofia del diritto, sia la dottrina che riflette sul diritto positivo), in diversi casi si è concentrata sul contributo che il portato teorico delle neuroscienze può precisare rispetto al nostro modo di pensare la categoria del giuridico. Molti studi si sono soffermati su questioni legate ad alcuni temi fondanti del pensiero filosofico e giuridico occidentale, quali il libero arbitrio e le determinanti delle scelte individuali, collegandole agli assunti che lo studio scientifico-biologico del cervello ha introdotto nelle filosofie speciali della mente e del diritto. Altri accostamenti, specificamente filosofico-giuridici, di dottrina processualistica o legati al pensiero criminologico, hanno invece evidenziato il ruolo che il paradigma neuroscientifico può e potrà ricoprire in sede processuale (peritale), specie in ambito penalistico. Rispetto a quest'ultimo nodo teorico, una possibile riflessione che pertiene al filosofo del diritto il quale voglia ricomprendere il campo giuridico nell'ambito delle discipline umanistiche, riguarda l'utilizzo retorico dell'immagine neuroscientifica (*neuroimaging*), sia a livello processuale, sia per ciò che concerne il discorso filosofico e dottrinale.

Indizi di una retorica delle neuroscienze, ossia dell'utilizzazione in chiave "suggestiva" dei risultati di test neuroscientifici, o semplicemente della neuroimmagine, si trovano nell'opera di diversi autori. Per ciò che concerne questo breve percorso, finalizzato a delineare i caratteri e le finalità dell'uso delle scienze del cervello all'interno del discorso giuridico, al contempo processuale e giusfilosofico, ci si servirà principalmente di quanto individuato da alcuni studiosi, le cui proposte fun-

zioneranno sia da punto di partenza che da segnavia: Katuscia Sacco (una neuropsicologa), Paolo Legrenzi e Carlo Umiltà (un cognitivista e un neurologo che hanno scritto a quattro mani un volumetto di estremo interesse per la prospettiva qui adottata), Raymond Tallis (filosofo, che parte però da una formazione in ambito medico), Paolo Heritier (filosofo del diritto).

La riflessione di Katuscia Sacco è dedicata allo statuto epistemologico e metodologico delle neuroimmagini, come principale strumento delle neuroscienze lato sensu. Per questa studiosa, esistono due declinazioni del sapere neuroscientifico rappresentato tramite la neuroimmagine: quella scientifica e quella mediatica. Il contesto della prima declinazione è caratterizzato dalla prudenza delle affermazioni, dall'apertura alla possibilità della falsificazione e dal restare spesso circoscritto alle sfere della ricerca medica e neuropsicologica. Al contrario, le prese di posizione interne alla seconda declinazione «spesso forniscono una spiegazione ipersemplicità ed eccessivamente entusiastica» degli esperimenti neuroscientifici e di ciò che si può “leggere” nelle neuroimmagini, interpretazione «che porta a credenze e speranze scientificamente infondate»<sup>1</sup>. Tale contesto contiene affermazioni perentorie e monologiche, si chiude a possibilità critiche e dialogiche postulando un riduzionismo unicusale di ordine biologico, infine tende a colonizzare lo specifico di altre discipline, come quelle sociali e umanistiche. L'autrice è chiara nell'attestare che, attualmente, nell'area delle neuroscienze, «le applicazioni supportate da sufficiente evidenza scientifica riguardano esclusivamente alcuni aspetti dell'ambito clinico»<sup>2</sup>, mentre ciò che viene utilizzato in altri settori, al fine di ricondurre fenomeni o comportamenti a una matrice di carattere neurobiologico, spesso risente di uno scarso approfondimento epistemologico e di un eccesso di considerazione per affermazioni appartenenti alla declinazione mediatica-divulgativa, o meramente ipotetica. Gran parte degli studi che rientrano nei sub-compartmenti denominati suggestivamente neurodiritto (neuro-law), o neurocriminologia (neurocriminology), si fondano spesso su in-

---

<sup>1</sup> Sacco, K. (2012). Fondamenti teorici ed epistemologici. Id. (ed.). *Le neuroimmagini. Nuove frontiere per lo studio del cervello umano in vivo*. Napoli: Idelson-Gnocchi, 1.

<sup>2</sup> *Op. cit.* 3 (corsivi nostri).



dagini neuroscientifiche le cui risultanze, che frequentemente prendono la forma della neuroimmagine, fanno riferimento alla tecnologia strumentale della risonanza magnetica funzionale (fMRI), utilizzata nella ricerca per formulare ipotesi sul lavoro neuronale fisiologico e patologico, ma che ha ancora una scarsissima rilevanza in ambito clinico. Per quanto il lemma “risonanza magnetica funzionale” sia in sé impreciso, dato che esso indica qualunque esame strumentale tramite risonanza magnetica volto a visualizzare una dinamica appunto funzionale di contro agli esami dei soli aspetti morfologici di determinati organi e tessuti, questo viene usato quasi esclusivamente per indicare il controllo su schermo, per opera di tale tecnologia, dell'attività dei neuroni. L'esame è in grado di visualizzare la risposta emodinamica (ossia i cambiamenti nel contenuto di ossigeno del parenchima e dei capillari) correlata all'attività neuronale del cervello o del midollo spinale, nell'uomo o in altri animali. I risultati che scaturiscono dalla fMRI dipendono principalmente da due tipologie di variabili: 1 – il livello di definizione dello strumento impiegato, che viene espresso in numero di voxel, ossia l'unità di misura per la riproduzione delle immagini elettroniche tridimensionali (al pari del pixel per la bidimensionalità); 2 – le premesse conoscitive e interpretative dell'esperimento per il quale lo strumento viene adoperato, dirette in molti casi a identificare aree cerebrali deputate a specifiche attività motorie o a funzioni cognitive. La prima variabile, quella dei limiti strumentali, costituisce uno dei classici ostacoli epistemologici a una conoscenza “pura” del dato di realtà. L'altra riguarda più ampiamente, sia i postulati dell'ideologia biologistica e riduzionistica che permeano molte affermazioni inerenti alla declinazione mediatico-divulgativo-ipotetica delle neuroscienze, sia l'occorrenza per cui le aree del cervello che vengono individuate come deputate a certe funzioni o attività, sono il risultato di induzione statistica<sup>3</sup> e di protocolli sperimentali che non tengono sufficientemente conto di una serie di interferenze e limitazioni presenti nell'esperimento stesso<sup>4</sup>. È ad esempio

---

<sup>3</sup> Su questo cfr. Sacco, K. (2012). *Fondamenti metodologici*. *Op. cit.* Pressoché interamente.

<sup>4</sup> A proposito di tali aspetti, si confronti compiutamente Tallis, R. (2011). *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis, and the Misrepresentation of Humanity*. Durham-Bristol: Acumen. In particolare, si vedano i capitoli 1 e 8.

ovvio che, se si vuole isolare la sede cerebrale di uno stato psicologico, per ipotesi l'ansia, essa non sarà direttamente proveniente dalle sole condizioni controllate dell'esperimento, ma da una complessa serie di componenti che interferiranno con esse, come ad esempio la medesima tensione per essere sottoposti all'esperimento, l'assunzione di sostanze come la caffeina, o la situazione complessiva (la storia di vita) del soggetto esaminato. In base a ciò, la Sacco conclude che lo «studio dei correlati neurali di fenomeni psicologici è necessario ma non sufficiente per la comprensione del sistema mente-cervello»<sup>5</sup>, anche quando esso non sia inteso nel senso ampio dell'interazione tra cervello, psiche e ambiente tipico di certe filosofie della mente non riduzionistiche, ma venga delimitato al suo significato fisiologico e patologico di «rapporto tra caratteristiche del cervello (anatomia e attività cerebrali) e funzioni/disfunzioni psicologiche»<sup>6</sup>.

L'impiego clinico dei rilievi strumentali neuroscientifici, ovverosia il solo ambito che secondo la Sacco è inseribile nella declinazione scientifica di questi, si limita nella maggior parte dei casi agli aspetti morfologici (individuazione di lesioni, neoplasie, malformazioni ecc.), tralasciando quelli della funzionalità neuronale (fanno eccezione ad esempio alcune ricerche cliniche sulle malattie neurodegenerative, o su pazienti in stato di coma). A tal proposito, l'autrice ci tiene a evidenziare che in questi casi, l'analisi della neuroimmagine degli aspetti morfologici non è soggetta alle particolari interpretazioni di quelle ottenute tramite la fMRI: infatti,

le immagini così create vengono utilizzate per la refertazione senza necessità di ulteriori elaborazioni: esse consentono di confrontare il segnale emesso ad ogni voxel rispetto a ciascun altro voxel per classificare tipologie di tessuti o per distinguere regioni sane da regioni patologiche in un singolo soggetto; tale confronto è solitamente eseguito dal neuroradiologo, attraverso un'ispezione visiva<sup>7</sup>.

Sul versante opposto, con l'uso dei test neuroscientifici in direzione funzionale, specie al fine di spiegare fenomeni di interazione o compor-

---

<sup>5</sup> Sacco. Fondamenti teorici ed epistemologici. 7.

<sup>6</sup> *Op. cit.* 2.

<sup>7</sup> Sacco. Fondamenti metodologici. 25.

tamenti umani, si tende a voler definire come «foto istantanee della mente al lavoro» quelle che sono invero «rappresentazioni altamente processate di una misura indiretta dell'attività neurale»<sup>8</sup>.

La propensione a risolvere nel luogo del cervello una grande varietà di fenomeni culturali e sociali, creatasi grazie al portato delle neuroscienze in molte discipline sociali e umanistiche (di cui le categorie del giuridico e del forense non sono che due dei tanti distretti), si appella frequentemente al riduzionismo e alla perentorietà acritica della declinazione mediatica; la Sacco, a questo proposito, avverte come sia «essenziale evitare che i bei colori annebbino il nostro giudizio»<sup>9</sup>. Tale monito dovrebbe essere di fondamentale importanza per il giurista che non voglia ricadere in atteggiamenti di materialismo eliminativo, o in un unicusalismo positivistico che già aveva caratterizzato correnti del passato come la Scuola Positiva del diritto penale. L'autrice porta a sostegno della propria prudenza nei confronti delle attestazioni di un certo tipo di studi in ambito neuroscientifico, i risultati di una ricerca condotta dal neuropsicologo statunitense Edward Vul con alcuni collaboratori, confluiti in un articolo nel quale si sosteneva che i nessi tra stati del cervello e particolari emozioni, caratteristiche della personalità, o funzioni cognitive, evidenziate in esperimenti di fMRI, risultano di fatto enigmatici<sup>10</sup>; in una prima versione, il titolo del breve saggio parlava addirittura di correlazioni vudù. Il pericolo di una filosofia del diritto o di decisioni giudiziali che fondano l'agire umano su suggestioni fornite da immagini neurali connesse a funzioni psicologiche grazie a correlati vudù, si concreta non solo nella rinuncia a uno specifico metodologico, ma anche nell'affidare le proprie motivazioni ad assunti che risentono di profonde carenze epistemologiche.

Il punto di vista di Legrenzi e Umiltà, che come è stato già detto in precedenza, sono rispettivamente uno psicologo di orientamento cognitivista e un neurologo, è sovrapponibile per molti aspetti a quanto espli-

---

<sup>8</sup> Sacco. Fondamenti teorici ed epistemologici. 17.

<sup>9</sup> *Op. cit.* 18.

<sup>10</sup> Sacco. Fondamenti metodologici. 42-45. L'articolo in questione è: Vul, E., Harris, C., Winkielman, P., Pashler, H. (2009). Puzzlingly High Correlations in fMRI Studies of Emotion, Personality, and Social Cognition. *Perspectives on Psychological Science*, vol. 4, n. 3. 274-290.

citato da Katiuscia Sacco; essi tuttavia si concentrano maggiormente proprio sulla diffusione che le neuroscienze “mediatiche” hanno avuto anche in altri campi del sapere. In anni recenti infatti, sono nate discipline trasversali sovrapponibili per “struttura” al neurodiritto, come la neuro-estetica, la neuro-economia e perfino la neuro-teologia, le quali non intraprendono un lavoro di effettivo confronto e dialogo tra le varie aree, ma riconducono il soggetto analizzato a una causa prima sita nel luogo del cervello. La declinazione mediatico-divulgativa del sapere neuroscientifico «tende a mettere in rilievo un’area e a dare l’impressione che sia la sola deputata a una data funzione, o, addirittura che sia la causa di quel dato effetto psicologico»<sup>11</sup>, o di quella particolare manifestazione della cultura, dal diritto alla critica letteraria.

La prosecuzione della trattazione rende necessario un chiarimento lessicale. Nel titolo del presente intervento e nelle linee iniziali si è fatto riferimento a una “retorica” delle neuroimmagini e a un’utilizzazione retorica delle stesse, o del dato testistico neuroscientifico, sia nel settore filosofico-giuridico del neurodiritto che nell’ambito giudiziale. Cosa si intende dunque con il termine “retorica”? In che accezione è quindi impiegato in questa sede l’aggettivo “retorico”? Per cominciare, bisogna precisare che il lemma non è inteso nel significato aristotelico: non si tratta di una retorica consonante con un senso di verità, ossia come analogo/antistrofe della dialettica<sup>12</sup>, ma come mera tecnica di suggestione. Lo stesso Aristotele lamentava che in genere, i retori e gli autori dei trattati di tecnica retorica non si curavano degli aspetti filosofici e “di verità” relazionati a tale disciplina, ma si concentravano solo sulle tattiche per impressionare un uditorio, spesso coincidente con i giudici; accostamento metodologico che, laddove vi fosse stata una buona “costituzione” e un buon governo della polis, non sarebbe stato di alcuna utilità o interesse<sup>13</sup>. Se infatti la linea di pensiero che si dipana dalla retorica filosofica dello stagirita ha condotto alcuni autori, anche nella

---

<sup>11</sup> Legrenzi, P., Umiltà, C. (2009). *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*. Bologna: Il Mulino. 32 (corsivi nostri).

<sup>12</sup> Aristotele parla della retorica in questi termini nella prima, icastica, affermazione del suo trattato. Cfr. Aristotele (1996). *Retorica*. Trad. it. di Dorati, M., Milano: Mondadori. Libro I, 1, 1354a.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

contemporaneità, ad affermare la necessità di un concetto di verità che emerga dal dialogo e dal contraddittorio, la quale risulti persuasiva<sup>14</sup>, la tecnica “retorica” già bersagliata nel trattato di Aristotele, si pone come un metodo basato su una finalità di suggestione e, soprattutto, incentrato sull'imposizione monologica di un punto di vista piuttosto che sull'affioramento di una verità dialogica tra soggetti immersi nel logos. Il rischio insito nell'utilizzo mediatico-divulgativo-ipotetico del portato delle neuroscienze funzionali e, in modo particolare delle neuroimmagini, è infatti lo stesso di una tecnica retorica non filosofica, ossia la prescrizione di una determinata prospettiva, tramite tattiche di suggestione epistemologicamente problematiche, ma dotate di un certo potere di convincimento. Non è un caso che in ambiti diversissimi, i quali spaziano dall'economia alla politica, dal diritto all'estetica, fino al cinema o ai nuovi media informatici, un certo numero di studiosi e operatori si siano affidati alle argomentazioni “neuro” senza considerare le cautele e le critiche fatte proprie da chi si è posto le giuste domande in merito al loro statuto conoscitivo. Come hanno ben sintetizzato Legrenzi e Umiltà rispetto alle neuroimmagini:

[s]e il parlare del corpo si mescola con il parlare della mente, il corpo diventa “figura” e la mente fa da sfondo. Sebbene le spiegazioni in termini mentali possano essere semplici riformulazioni con altre parole dei fenomeni, cioè spiegazioni circolari, di questo non ci si accorge a patto che venga aggiunta l'informazione “neuro”<sup>15</sup>.

Spesso si assiste infatti a petizioni di principio, mascherate e sostenute grazie all'apporto (retorico) di una neuro-argomentazione “funzionale”, che come abbiamo già evidenziato con la parole della Sacco, non si fonda su istantanee della mente, ma su immagini che rappresentano la maggior probabilità di una particolare attività cerebrale in condizioni controllate sperimentalmente. Questo dimostra la forza di tali argomentazioni, suggestiva di una causalità univoca ed evocativa di un legame

---

<sup>14</sup> Tale indirizzo è egregiamente rappresentato, nella filosofia del diritto da: Manzin, M. (2014). *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*. Torino: Giappichelli.

<sup>15</sup> Legrenzi, P., Umiltà, C., *op. cit.* 72.

certo tra l'immagine del cervello e lo sfondo problematico costituito dalla categoria del mentale.

Il discorso di Legrenzi e Umiltà evidenzia, oltre alla diffusione delle argomentazioni neuroscientifiche in molti campi del sapere, il ritorno a una mentalità positivistica di marca ottocentesca, che ha parecchio in comune con la tendenza biologistica interna alla Scuola Positiva del diritto penale, la quale risolveva nel determinismo biologico problemi filosofici quali il libero arbitrio, o questioni giuridiche come l'imputabilità e la responsabilità. Ancora una volta, è evidente il rischio di un eliminativismo di questo tipo, che si fonda su inferenze probabilistiche e su nessi ipotetici tra attività cerebrale e dinamismi psicologici e cognitivi, i quali vengono poi spesso risolti in immagini e «bei colori», a corroborare sia spiegazioni di senso comune, sia interpretazioni derivanti da psicologie d'impostazione non strettamente neurobiologica (la tanto biasimata folk psychology), o ancora petizioni di principio. Come ha ben sintetizzato Tallis, il difetto epistemologico di molte spiegazioni affidate alle neuroscienze funzionali ipotetiche consiste nel trasformare la probabilità statistica (all'interno di protocolli controllati) in certezza (riferentesi a ogni situazione psicologica o cognitiva): secondo il filosofo e medico inglese, tale atteggiamento è tipico delle pseudoscienze<sup>16</sup>. Questo indirizzo, al contempo riduzionistico e retorico (nel senso che è già stato esplicitato) ha fatto in modo che, anche nell'ambito della cultura giuridica, si formassero linee di pensiero e proposte operative atte a risolvere molte questioni essenziali costringendole nella spiegazione "neuro", la quale assurgerebbe così a nuovo fondamento. In merito a tali snodi teorici della contemporaneità, è utile il monito del filosofo del diritto Paolo Heritier, il quale afferma che in molti contesti giusfilosofici (e non solo), il cervello umano risulta

colorato, impacchettato, pronto per l'uso (mediatico o scientifico o processuale), su un giornale a indicare dov'è la sede fisica dell'emozione che si prova, oppure nel processo, per provare che l'autore non è responsabile, perché solo malato

---

<sup>16</sup> Tallis, *op. cit.* 278.

dando così adito a «[t]ipi diversi di propaganda comunicativa a cui le neuroscienze forensi (o la scienza, giuridica o cognitiva) devono resistere»<sup>17</sup>. Questa dinamica è ancora una volta assimilabile a una retorica impositiva atta alla suggestione piuttosto che a una retorica del dialogo e della persuasione tra soggetti parlanti. Aristotele segnalava come gli autori delle tecniche retoriche non dedicassero spazio alcuno all'entimema, figura che ricopre un ruolo centrale nella retorica filosofica, la quale è, come si è già sottolineato in precedenza, antistrofe e analogo della dialettica. Se infatti il metodo dialettico è retto dalla logica sillogistica, la retorica si fonda su quella entimematica: l'entimema è dunque, nel contesto retorico, l'analogo e l'antistrofe del sillogismo; mentre quest'ultimo si basa sul vero e sull'immediato, il primo parte da segni e verisimiglianze. L'entimema mette al centro la categoria del probabile<sup>18</sup>. Come è stato indicato più volte, in questa sede non si è voluto utilizzare il termine "retorica" nel suo senso filosofico, ma lo si è adoperato per indicare una "tecnica" di suggestione, la quale tende alla presentazione di una verità in maniera univoca e monologica; al contrario però delle costruzioni dei retori criticati dallo stagirita, farà anch'essa utilizzo di figure entimematiche, che avranno comunque ben poco del loro originario contenuto aristotelico di verità. Per ciò che concerne il nostro oggetto di analisi, si tratta, da una parte, di quelle probabilità fatte passare per verità di cui parla Tallis, dall'altra di quei bei colori dai quali ci mette in guardia la Sacco, i quali sono sì segni di una determinata attività cerebrale, ma non sono né il cervello, né la mente al lavoro. Roland Barthes parla dell'entimema come di un sillogismo a livello del pubblico, dove però non vi è più nulla di autenticamente filosofico, ma è invece presente una degradazione di esso in senso propagandistico e "pubblicitario"<sup>19</sup>. La neuro-retorica, specie nelle varianti giuridiche del neurodiritto e della neurocriminologia, non sottende più un dialogo in atto da cui emerge una verità, come avviene in filosofi del diritto con-

---

<sup>17</sup> Heritier, P. (2014). *Neuroscienze normative fondamentali? Una postfazione*. Dupuy, J.P. (1994/2009). *Alle origini delle scienze cognitive. La meccanizzazione della mente*. Trad. it. di Heritier, P., Milano-Udine: Mimesis (2014). 248.

<sup>18</sup> Oltre al trattato aristotelico, sull'entimema è esemplare: Barthes, R. (1970). *La retorica antica*. Trad. it. di Fabbri, P., Milano: Bompiani, 2000. 66 e ss.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

temporanei quali Maurizio Manzin o Dennis Patterson<sup>20</sup>, né la coscienza di un pubblico porta all'agire comunicativo, come è per Habermas: essa si presenta invece come l'imposizione di un riduzionismo, sul modello del brocardo secondo cui 'auctoritas, non veritas facit legem'. *Auctoritas* che, peraltro, deriva la propria legittimità da un doppio equivoco epistemologico, costituito dalla confusione, da una parte tra probabilità e certezza (Tallis), dall'altra tra correlazione e causalità (Legrenzi e Umiltà)<sup>21</sup>. La propensione ad avocare a sé le questioni del fondamento e della causa ultima messa in atto delle spiegazioni "neuro", colloca queste ultime nell'ambito, per riprendere un'altra espressione di Roland Barthes, dei miti d'oggi.

Alcuni studiosi hanno tuttavia proposto delle soluzioni di ordine dialettico all'univocità e al comando monologico della neuro-retorica: in questo intervento si prenderanno in considerazione alcuni appianamenti provenienti dall'area psicoforense. Da questa prospettiva, alcuni significativi spunti provengono da un breve libro scritto dallo psichiatra Ugo Fornari, nel quale viene messo in evidenza come sia

antiscientifico voler elevare a principio universalmente valido il dato testistico, neuropsicologico, neuroradiologico, neuroenzimatico, neurofunzionale, genetico e via dicendo, che attualmente non rappresenta altro che uno tra i molti fattori che si possono individuare nello studio del comportamento umano: tanto più quando è in discussione la valutazione di un agito avente riflessi in ambito forense<sup>22</sup>.

L'indirizzo teorico da cui si muovono le riflessioni di Fornari è quello fenomenologico-psicopatologico, che ha caratterizzato in passato anche la materia penalistica e criminologica<sup>23</sup> (oggi invece più permea-

---

<sup>20</sup> Su cui si veda: Manzin, *op. cit.* 47-80.

<sup>21</sup> Tra rappresentazioni degli stati cerebrali e stati psicologici. Si veda Legrenzi, P., Umiltà, C., *op. cit.* 99.

<sup>22</sup> Fornari, U. (2012). *Al di là di ogni ragionevole dubbio, ovvero, sulla cosiddetta prova scientifica nelle discipline psicoforensi*, Torino: Espress Edizioni. 178.

<sup>23</sup> Si confronti, ad esempio, l'ancora validissimo: De Vincentiis, G., Semerari, A. (1968). *Psicopatologia e norma giuridica. Saggi interpretativi*. Roma: PEM Edizioni. Una sorta di manifesto per un recupero dell'umano in chiave fenomenologico-esistenziale, dalla prospettiva del pensiero criminologico è: Cotta, S., Ventura, P. (1987). Il problema scientifico e filosofico della criminologia. Ferracuti, F. et al. (eds.). *Trattato di*



bile al riduzionismo neuroscientifico) e che pone quale fulcro delle proprie analisi l'attenzione alla sfera esistenziale dei soggetti. Lo psichiatra, che ha svolto per diversi anni il ruolo di perito in svariati processi, non attua una dicotomia insanabile tra le indagini neuroscientifiche e le metodologie più classiche e ancor meno tra determinismo e libera volontà; egli sottolinea invece come i risultati ottenuti dalle neuroscienze, sia dalla prospettiva morfologica che da quella funzionale, qualora siano utilizzati come mezzi diagnostici o peritali, debbano essere integrati e posti in dialogo col più tradizionale metodo clinico, ossia, con «un processo costruttivo che prevede la narrazione di una storia di vita»<sup>24</sup>. Solo in questo modo il dato può assumere significato su uno sfondo problematico di ordine antropologico e, di conseguenza, anche nell'ambito giuridico: le spiegazioni “neuro” vengono così ricondotte nel contesto di una costruzione dialogico-narrativa della verità, distogliendole dal modello riduzionistico e autoritario del paradigma retorico-mediatico. Fornari esprime il proprio punto di vista critico rispetto alla tendenza contemporanea al materialismo eliminativo, citando la posizione di due popolari autori italiani, secondo cui «le scienze esatte misurano il misurabile, ma ciò che può essere misurato è ben lontano dall'essere il tutto»<sup>25</sup>, parole che possono essere agevolmente affiancate a quelle provenienti da Agostino Gemelli, pensatore che osteggiò profondamente i riduzionismi della Scuola Positiva del diritto penale, pur tenendo egli in altissima considerazione le innovazioni scientifiche e tecnologiche: «non tutti i problemi psicologici sono quantitativi e quindi non sempre tutti i metodi quantitativi della ricerca sperimentale possono essere utilizzati»<sup>26</sup>.

Il metodo integrativo e dialogico descritto da Fornari mira a recuperare la profondità e la complessità dell'umano all'interno di categorie quali il giuridico e il forense, pericolosamente sedotte dal riduzionismo

---

*criminologia, medicina criminologica e psichiatria forense*, Vol. 1, *Le radici, le fonti, gli obiettivi e lo sviluppo della criminologia*. Milano: Giuffrè. 31-52.

<sup>24</sup> Fornari, *op. cit.* 71.

<sup>25</sup> Fornari, *op. cit.* 39. Le parole provengono da: Augias, C., Mancuso, V. (2009). *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori. 150.

<sup>26</sup> Gemelli, A., Zunini, G. (1947). *Introduzione alla psicologia*. Milano: Vita e Pensiero. 104.

predicato dalle neuroscienze mediatiche. Come ben sintetizzava Giuseppe Bettiol in un momento nel quale predominava ancora nella dottrina penalistica lo scontro tra l'impostazione classica e quella positivista, mentre l'unica alternativa possibile sembrava essere il giustecnicismo formalistico, bisogna stare attenti a non ridurre a «sistema di forze» l'essere umano, «con la sua ricchezza materiale e spirituale»<sup>27</sup>. Attesta Fornari che

la prova scientifica [...] non può coincidere semplicisticamente e riduttivamente con le risultanze di neuroimaging cerebrale e di genetica molecolare, [delle quali] peraltro non si può disconoscere, come per tutte le indagini psicodiagnostiche, strumentali e di laboratorio, l'utilità. Il loro significato però, deve essere interpretato alla luce delle emergenze cliniche<sup>28</sup>

in modo dialogico, integrando tali esiti nella storia di vita, nell'essere-nel-mondo, del soggetto. Tale metodologia, all'interno dello specifico forense, ha come scopo il superamento del riduzionismo, integrando e non sussumendo in altro, sia le spiegazioni "neuro" che la tradizionale analisi fenomenologica, antropologica, o di psicologia del profondo; è interessante che, proprio a partire dalla categoria del forense, alcuni studiosi si siano mossi nel verso della rivalorizzazione dell'umano e dunque di un'antropologia non riduzionistica, auspicando un ascolto partecipativo ed empatico di vittime e periziandi<sup>29</sup>. È interessante che proprio questo settore di studi, il quale necessita della costruzione di una figura complessa e stratificata dell'umano, abbia ideato un accostamento integrativo e un metodo di elaborazione dialogica della verità, che si avvicinano a una prospettiva filosofico-giuridica che punta al recupero del sapere antropologico e umanistico, a cui il diritto deve essere ricondotto, al di là di ogni riduzionismo: si tratta di ciò che lo stu-

---

<sup>27</sup> Bettiol, G. (1948). *Il problema penale*. Palermo: Priulla. 40.

<sup>28</sup> Fornari, *op. cit.* 161.

<sup>29</sup> Esempari di tale indirizzo: Carillo, B.F. (2011). *Ricostruire il delitto. Dal sopralluogo al profilo criminale*. Torino: Espress Edizioni. 87 e ss.; Daniels, A.B. (2014). *Jungian Crime Scene Analysis: An Imaginal Investigation*. London: Kranac (si veda preliminarmente l'introduzione, alle pp. 5-7).

dioso Paolo Heritier ha denominato “svolta affettiva”<sup>30</sup>. Un metodo “fo-  
rense” che si presenta come integrato, dialogico e addirittura empatico è  
evidentemente legato alla sfera dell’affezione. A tal proposito risultano  
illuminanti alcune considerazioni del teologo Pierangelo Sequeri, prese  
da punto di partenza dallo stesso Heritier, per elaborare la dinamica  
della svolta affettiva nella filosofia del diritto: secondo Sequeri non vi  
sono fenomeni umani che siano vuoti di affezioni; a tal proposito si  
rende fondamentale l’istituzione a «grandezza ontologica» dell’affezio-  
ne, anche a costo di «dissequestrare» dal riduzionismo e dal materiali-  
smo eliminativo, ciò che di vero e reale è compreso nella fisica e nella  
biologia<sup>31</sup>. Quello che per studiosi quali Fornari (e molti fenomenologi)  
si risolve in un metodo d’indagine aperto al soggetto, in Heritier e Se-  
queri supera le sue stesse premesse per divenire orizzonte filosofico,  
giusfilosofico e financo teologico; tuttavia risulta evidente la parentela  
tra una fenomenologia che sia al contempo clinica e attenta alla dimen-  
sione esistenziale e una svolta affettiva che proponga una «drammatica  
dell’esistere» e una «storia della libertà»<sup>32</sup>, partendo da e approdando a  
un diritto inquadrato come disciplina umanistica e dialogica.

Il titolo del presente intervento, «Indici dell’umano», necessita di  
essere spiegato per poter tirare le fila del discorso. Il termine “indice”  
infatti, è imbevuto di teoria e non può venire accantonato in maniera  
neutra, o come se fosse anch’esso il mezzo di una retorica della sugge-  
stione, invece che della persuasione dialogica; al contrario, deve essere  
inteso nel senso in cui viene incasellato da Charles Peirce nella sua nota  
“seconda tricotomia del segno”, che suddivide le tipologie di segno in  
icona, indice e simbolo. L’indice è quel segno che si trova in una rela-  
zione materiale con il suo oggetto, in modo da essere realmente, “co-  
salmente”, condizionato/interessato/colpito (affected)<sup>33</sup> dal suo referen-

---

<sup>30</sup> Cfr. Heritier, P. (2013). *Affectio iuris: dalla “svolta linguistica” alla “svolta affettiva”?* AA.VV. *Teoria e critica della regolazione sociale – Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri*. Milano-Udine: Mimesis. 37-61.

<sup>31</sup> Sequeri, P.A. (2011). *Metafisica e ordine del senso*. AA.VV. *op. cit.* 18. Citato anche in Heritier (2013). 41.

<sup>32</sup> Heritier. AA.VV. *op. cit.* 58.

<sup>33</sup> Peirce, C.S. (1903). *The Collected Papers*, Vol. 2. Eds. Hartshorne, C., Weiss, P. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932. § 248.

te. Anche in questo caso però, bisogna considerare che la modalità indessicale messa in atto dalle neuroimmagini e dal grado di correlazione che esse spesso hanno con la totalità dell'attività cerebrale e degli stati psicologici di un soggetto, non possiede certamente i caratteri di causalità che sembrano essere impliciti nella definizione peirciana. Si tratterebbe quindi di una relazione indessicale di secondo grado, di correlazione, legata peraltro a singole attività e a condizioni controllate dallo sperimentatore. Per questo tali risultati si presentano come indici di situazioni sperimentali che vorrebbero sussumere la totalità dell'umano in protocolli "direzionati". Tali indici infatti producono un autentico significato antropologico (e di conseguenza giuridico e forense), solo qualora entrino in relazione e in dialogo con altri elementi; con linguaggio fenomenologico-esistenziale, allorché vengano gettati nel-Mondo. Ciò che bisogna evitare è che gli indici costituiti dalle neuroimmagini e dai risultati testistici assurgano a figure dell'umano, che divengano esaurienti della complessità filosofica, antropologica, giuridica del fenomeno dell'essere umano e dei suoi comportamenti: ci si deve sottrarre dall'utilizzo di essi come premessa per la costruzione di entimemi suggestivi e monologici.

Il rischio insito in molte spiegazioni "neuro" di carattere mediatico-ipotetico è proprio costituito dall'immediatezza del loro essere corroborate da immagini e bei colori: immagini che non hanno nulla dell'ontologia realistica "alla Bazin"<sup>34</sup>, o dell'entimema naturalistico individuato nella rappresentazione fotografica dalla studiosa Cara Finnegan<sup>35</sup>, ma che pretendono di rimandare alla complessità e alla totalità del fenomeno umano, quando non sono che indici, altamente processati, dell'attività del cervello. È dunque necessario che per assumere un significato che possa essere di qualche importanza in contesti di carattere antropologico, quali i settori del giuridico e del forense, debbano iscriversi in un dialogo e accettare di concorrere a costruire una verità che emerga dal contraddittorio e dall'integrazione delle metodologie.

---

<sup>34</sup> Cfr. Bazin, A. (1945). Ontologia dell'immagine fotografica. Id. *Che cosa è il cinema*. Trad. it. di Aprà, A. Milano: Garzanti, 1996. 3-10.

<sup>35</sup> Cfr. Finnegan, C.A. (2001). The Naturalistic Enthymeme and Visual Argument: Photographic Representation in the "Skull Controversy". *Argumentation and Advocacy*. Vol. 37. 133-149.

## 2. Bibliografia

- Aristotele (1996). *Retorica*. Trad. it. di Dorati, M., Milano: Mondadori. Libro I, 1, 1354a.
- Augias, C., Mancuso, V. (2009). *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori.
- Barthes, R. (1970). *La retorica antica*. Trad. it. di Fabbri, P., Milano: Bompiani, 2000.
- Bazin, A. (1945). *Ontologia dell'immagine fotografica*.  
– (1996). *Che cosa è il cinema*. Milano: Garzanti.
- Bettioli, G. (1948). *Il problema penale*. Palermo: Priulla.
- Carillo, B.F. (2011). *Ricostruire il delitto. Dal sopralluogo al profilo criminale*. Torino: Espress Edizioni. 87 e ss.
- Cotta, S., Ventura, P. (1987). Il problema scientifico e filosofico della criminologia. Ferracuti, F. et al. (eds.). *Trattato di criminologia, medicina criminologica e psichiatria forense*, Vol. 1, *Le radici, le fonti, gli obiettivi e lo sviluppo della criminologia*. Milano: Giuffrè. 31-52.
- Daniels, A.B. (2014). *Jungian Crime Scene Analysis: An Imaginal Investigation*. London: Kranac.
- De Vincentiis, G., Semerari, A. (1968). *Psicopatologia e norma giuridica. Saggi interpretativi*. Roma: PEM Edizioni.
- Dupuy, J.P. (1994/2009). *Alle origini delle scienze cognitive. La meccanizzazione della mente*. Trad. it. di Heritier, P., Milano-Udine: Mimesis (2014).
- Finnegan, C.A. (2001). The Naturalistic Enthymeme and Visual Argument: Photographic Representation in the “Skull Controversy”. *Argumentation and Advocacy*. Vol. 37. 133-149.
- Fornari, U. (2012). *Al di là di ogni ragionevole dubbio, ovvero, sulla cosiddetta prova scientifica nelle discipline psicoforensi*, Torino: Espress Edizioni.
- Gemelli, A., Zunini, G. (1947). *Introduzione alla psicologia*. Milano: Vita e Pensiero.
- Heritier, P. (2013). *Affectio iuris: dalla “svolta linguistica” alla “svolta affettiva”?* AA.VV. *Teoria e critica della regolazione sociale – Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri*. Milano-Udine: Mimesis. 37-61.
- (2014). *Neuroscienze normative fondamentali? Una postfazione*.
- Legrenzi, P., Umiltà, C. (2009). *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*. Bologna: Il Mulino.
- Manzin, M. (2014). *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*. Torino: Giappichelli.

- Peirce, C.S. (1903). *The Collected Papers*, Vol. 2. Eds. Hartshorne, C., Weiss, P. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.
- Sacco, K. (2012). Fondamenti teorici ed epistemologici. Id. (ed.). *Le neuroimmagini. Nuove frontiere per lo studio del cervello umano in vivo*. Napoli: Idelson-Gnocchi, 1.
- Tallis, R. (2011). *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis, and the Misrepresentation of Humanity*. Durham-Bristol: Acumen.
- Vul, E., Harris, C., Winkielman, P., Pashler, H. (2009). Puzzlingly High Correlations in fMRI Studies of Emotion, Personality, and Social Cognition. *Perspectives on Psychological Science*, vol. 4, n. 3. 274-290.

## CRITICA LETTERARIA E METODO RETORICO IN ERIC VOEGELIN

*Paolo Ciccio*

### *1. Critica letteraria come «occupazione principale» in Voegelin*

Come emerge dalla corrispondenza con l'amico e critico letterario Robert Heilman, Eric Voegelin nell'ambito delle sue ricerche attorno alla filosofia politica si interessò anche alla critica letteraria, per sua stessa ammissione una delle sue «occupazioni principali»<sup>1</sup>. Prima di inoltrarci nel tema, proviamo a mostrare in che misura tali indagini possano interessare lo studioso di *law and literature* e in particolare di *law as literature*<sup>2</sup>. Ricordare la carriera accademica di Voegelin può aiutarci in tal senso. Egli infatti fu studente di Giurisprudenza all'Università di Vienna e completò il proprio Dottorato con Hans Kelsen. Come il suo primo interesse muove dunque dal mondo del diritto così noi possiamo avviarci in questo studio proprio a partire da alcune sue ricerche sul “giuridico” elaborate in occasione di un corso di *jurisprudence* tenuto alla Louisiana University, pubblicato col titolo di *The nature of the law*. In questo lavoro il “diritto” (*Law*) viene definito come la sostanza dell'ordine<sup>3</sup> (e più precisamente della verità dell'ordine), che permea la

---

<sup>1</sup> «Literary criticism is after all one of my permanent occupations» in Embry, R.C. (Ed). (2004). *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A friendship in letters. 1944-1984*. Columbia: University of Missouri Press. 142. La traduzione di questo passo come di tutti gli altri tratti da fonti in lingua inglese è mia.

<sup>2</sup> Sulla differenza fra *law in literature* e *law as literature*, vedi Manzin, M. (2014). *Argomentazione giuridica e retorica forense*. Torino: Giappichelli Editore. 5, nota 3. Sul tema vedi anche Mittica, M.P. *Diritto e letteratura in Italia. Stato dell'arte e riflessioni sul metodo. Materiali per una storia della cultura giuridica*. 1, 2009, 3-29.

<sup>3</sup> Voegelin, E. *The Nature of the Law*. In Pascal, R.A., Babin, J.L., Corrington, J.W. (Ed). (1991). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 27: The Nature of the Law and Related Legal Writings*. (pp. 1-69). Baton Rouge: Louisiana State University. 24.

comunità dell'Essere. Per Voegelin il compito primario del filosofo è quello di cercare la verità dell'ordine nella realtà o nella comunità dell'Essere nella sua struttura quaternaria costituita cioè da Dio, uomo, cosmo e società. Possiamo dire perciò che quando Voegelin analizza i simboli della storia nella sua opera in cinque volumi *Ordine e storia*, compie uno studio che può senz'altro raccogliere l'interesse del filosofo del diritto.

Nella breve relazione che segue illustreremo l'analisi letteraria del racconto *Il giro di vite* di Henry James<sup>4</sup>, quindi dopo aver descritto per sommi capi il panorama delle maggiori correnti letterarie contemporanee proveremo a enucleare, grazie all'interpretazione di alcuni studiosi del filosofo tedesco, le originalità della teoria letteraria voegeliniana, ipotizzando la possibilità di un metodo retorico per la critica letteraria.

## 2. *Il giro di vite nella interpretazione del 1947*

*Il giro di vite* è senz'altro uno dei più celebri racconti del romanziere americano. Presentiamo tuttavia la trama in breve sintesi. La storia narrata è quella di una governante (Miss Giddens) che accetta l'incarico di lavoro di un giovane e affascinante scapolo, zio di due nipoti, Miles e Flora, a cui la governante deve badare, presso la sua tenuta nella campagna inglese. L'unica condizione che Miss Giddens deve accettare è di non disturbare mai e per nessun motivo il suo datore di lavoro. Pur contando sull'aiuto della domestica Mrs. Grose, la nuova governante dovrà presto fronteggiare numerose prove a causa dell'apparizione dei fantasmi della precedente governante (Miss Jessel) e del vecchio maggiordomo (Quint), morti per cause sconosciute e legati da un rapporto erotico raccapricciante di cui nel testo non si parla mai esplicitamente. La storia si conclude con la morte del piccolo Miles.

L'analisi di Voegelin si compone di due parti: una prima lettera del 1947, precisamente la numero 11 del loro epistolario pubblicato<sup>5</sup>, concepita per la semplice corrispondenza privata, che poi verrà pubblicata

---

<sup>4</sup> James, H. (1994). *Il giro di vite*. (Elio Maraone Trans.). Milano: Garzanti Editore. (Original work published 1898) [Italian translation of *The Turn of the Screw*].

<sup>5</sup> Embry, R.C. (Ed). (2004). 39-52.



nella *Southern Review*, e un commento critico appositamente pensato per la stessa rivista, intitolato *Postscript: on paradise and revolution*.

Già nella prima lettura critica del 1947 Voegelin riesce a formulare un'acuta interpretazione del racconto definendolo un dramma puritano, che nonostante la ricchezza piuttosto ambigua dei simboli in esso presenti, viene apprezzato per l'eccellente forma narrativa capace di esprimere la crisi del XIX secolo, durante la quale si manifesta sempre più diffusamente l'inclinazione dell'uomo all'esistenza chiusa. Voegelin interpreta il datore di lavoro come simbolo di Dio, Miss Giddens come simbolo dell'anima mentre Mrs. Grose, la domestica scettica e incapace di vedere le apparizioni dei fantasmi, rappresenta il senso comune. Come detto la storia si conclude tragicamente con la morte del piccolo Miles a causa della caparbia rinuncia a invocare l'aiuto del datore di lavoro da parte di Miss Giddens, la quale è espressione dell'anima puritana propensa a contare solo sulle proprie forze e perciò orientata all'auto-realizzazione e all'auto-sufficienza, e in senso escatologico all'auto-salvezza. Ricorrendo al linguaggio teologico-metafisico, Voegelin mostra come la governante rinunciando a partecipare all'ordine dell'Essere, negando cioè l'intervento della Grazia divina, nel tentativo di aiutare il piccolo Miles finisce per sacrificarne la vita, ostacolando così il compiersi della 'salvezza' nel senso più autentico.

La prima interpretazione risulta molto analitica sebbene il filosofo, per sua stessa ammissione, non riesca a comprendere il mistero delle relazioni incestuose che vengono rappresentate nel racconto. Tuttavia Voegelin individua correttamente i quattro rapporti carichi di eroticità presenti: quello fra il datore di lavoro e Miss Giddens (che nella narrazione viene presentato per primo), quello fra Quint e Miss Jessel (che funge da preistoria "mitica", a cui le altre relazioni incestuose si rifanno); quello fra Miss Giddens e il piccolo Miles; e quello fra i due fratelli Miles e Flora. I punti salienti dell'analisi sono due e sono posti all'inizio e al termine della lettera. Il primo è una presentazione della sua lettura critica come «uno studio dell'anima diabolicamente chiusa; di un'anima posseduta dall'orgoglio di trattare il problema del bene e del

male solo con le proprie forze»<sup>6</sup>. Al termine della lettera invece Voegelin pone una riflessione che riprenderà più diffusamente nel postscritto:

Se non fraintendo completamente le relazioni di questi simboli, direi che la concezione ultima e metafisica di James risale ad una visione del dramma cosmico del bene e del male quale relazione incestuosa propria della divinità<sup>7</sup>.

### 3. *Il giro di vite nella interpretazione del 1971*

Nel postscritto redatto a più di vent'anni di distanza<sup>8</sup>, Voegelin contestualizza il racconto *Il giro di vite* all'interno del clima culturale, e in particolar modo dei rapporti fra la filosofia e le teorie letterarie della modernità. Alla luce dei suoi studi inoltre ridimensiona la propria ammirazione verso James, arrivando alla conclusione che fosse anch'egli afflitto dall'inclinazione all'"esistenza chiusa" che aveva colpito diffusamente tutto l'occidente nel XIX secolo. In questo testo Voegelin precisa le due nozioni di "esistenza aperta" ed "esistenza chiusa" quando descrive la deformazione della realtà e la svolta compiutasi

nella società occidentale dall'esistenza dell'apertura verso il cosmo ad un'esistenza di chiusura contro e in negazione, della realtà. In ragione dell'affermazione di questo processo, i simboli dell'esistenza aperta – Dio, l'uomo, l'origine divina del cosmo e il Logos divino che permea il suo ordine – perdono la vitalità della loro verità e sono eclissati dalle immagini di un ego auto-creativo, auto-realizzantesi, auto-sufficiente, che presume di ordinarsi in autonomia e salvarsi da solo e che è gettato in un mondo immanentemente chiuso con cui dovrà confrontarsi. Questo cambiamento nel modo dell'esistenza è accompagnato da diversi movimenti nella letteratura e nell'arte che esprimono il mutamento e il suo progresso – dal Manierismo, attraverso il Romanticismo, fino al

---

<sup>6</sup> Embry, R.C. (Ed). (2004). 40.

<sup>7</sup> Embry, R.C. (Ed). (2004). 52.

<sup>8</sup> Voegelin, E. On Henry James's Turn of the screw. In Sandoz, E. (Ed). (1990a). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 12: Published Essays, 1966-1985*. (pp. 134-171). Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Simbolismo diffuso durante la vita di James, e via ancora fino al Surrealismo<sup>9</sup>.

Il modo di “esistenza aperta” è quindi quell’apertura dell’ego verso il Cosmo e perciò inevitabilmente destinata all’imperfezione in ragione del fatto che il fondamento dell’Essere è al di là ed è destinato a rimanere<sup>10</sup>. Perciò nella filosofia di Voegelin, la coscienza dell’uomo è costitutivamente situata nella platonica *metaxy*, o nell’*In-between*, cioè in quel luogo di tensione esistenziale verso il Cosmo, che è sia nel corpo che al di fuori di esso, e che consente così la partecipazione della coscienza alla struttura “metaxica” del Cosmo<sup>11</sup>. In ragione dell’eclissarsi della realtà nella coscienza dell’uomo “spiritualmente analfabeta” che vive nell’esistenza chiusa, il narratore deforma il simbolo dell’Eden (recepito da James dopo le precedenti deformazioni di Milton e Blake e rappresentato dal giardino presente in questo racconto), e lo introduce nella realtà con il programma di trasformare «un simbolo generato da un’esperienza di imperfezione, in un programma di perfezione per questo mondo»<sup>12</sup>.

Chiunque conosca anche solo vagamente l’opera filosofica di Voegelin può facilmente riconoscere in questa lettura del simbolo dell’Eden, la sua critica al movimento gnostico moderno formato da quegli attivisti ideologici che a partire dalla tarda modernità hanno deformato

---

<sup>9</sup> Voegelin, E. (1990a). 151.

<sup>10</sup> Ricorrendo alle fonti classiche il filosofo tedesco spiega le differenze fra i due modi di esistenza in Voegelin, E. Reason: the classic experience. In Sandoz, E. (Ed). (1990b). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 12: Published Essays, 1966-1985*. (pp. 265-291). Baton Rouge: Louisiana State University Press. In particolare vedi l’interpretazione del frammento B89 di Eraclito a p. 274 in cui si distingue fra gli uomini che vivono nell’unico e comune mondo permeato dal *logos* e gli uomini che vivono nei mondi separati e privati della loro passione e immaginazione, ricorrendo al concetto di “omologia”. Per una simile interpretazione della nozione di “omologia” vedi Cavalla, F. (1996). *La verità dimenticata*. Padova: Cedam. 142-152 e Manzin, M. (2006). Libertà e liberazione. Due paradigmi a confronto. *Diritto&questionipubbliche*. 6, 101-111. Disponibile on-line [http://www.dirittoe-questionipubbliche.org/page/2006\\_n6/](http://www.dirittoe-questionipubbliche.org/page/2006_n6/) (consultato il 10/10/2016).

<sup>11</sup> Per la *metaxy* e altre nozioni vedi il glossario contenuto in Embry, R.C. (2008). 165-171.

<sup>12</sup> Voegelin, E. (1990a). 171.

il simbolo dell'*eschaton* cristiano tentando di mettere ordine nelle crisi proprie della storia, ricorrendo a una sua immanentizzazione<sup>13</sup>. Tale fenomeno storico descritto da Voegelin è stato studiato da Manzin in *Ordo Iuris*<sup>14</sup> ricorrendo a una peculiare analisi teoretica e storico-comparativa sull'affermazione del "pensiero sistematico" nell'Europa occidentale in ragione della diretta (sebbene non necessitata) stratificazione del pensiero neo-platonico a partire dalla tarda antichità. L'oggetto da cui muove questa indagine è costituito dai sistemi giuridici costruiti dai filosofi della modernità che in contraddizione con l'ontologia platonica (in cui l'identità e la differenza sono coesistenti) e dimentichi del fondamento trascendentale dell'Essere hanno perseguito il programma "perfettista" volto a spiegare e ordinare utopisticamente tutto l'esistente prescindendo dal suo fondamento<sup>15</sup>.

A venti anni di distanza dalla prima interpretazione, anche grazie agli studi dedicati all'antropologia e alle religioni comparate, Voegelin può procedere finalmente a penetrare il mistero che gli era sfuggito, quello cioè delle relazioni incestuose con la divinità, analizzando il mito dell'androgino che tratteremo qui nel dettaglio. Il mito dell'androgino è presente fin dai primordi nella storia dell'umanità come simbolo in grado di esprimere la prima esperienza della realtà cosmologica nel quale l'uomo sperimenta la sua esistenza. L'uomo vi ricorre per spiegare l'unità della realtà presente dietro le varie forme di dualità proprie dell'esistenza (come il maschio e la femmina, il male e il bene, l'ordine e il disordine, la vita e la morte) formando il simbolo di un dio o di un uomo androgino, «una divinità che si manifesta sia come il Dio buono

---

<sup>13</sup> Sulla immanentizzazione dell'*eschaton* vedi Voegelin, E. (1999). *La nuova scienza politica*. (Renato Pavetto Trans.). Roma: Edizioni Borla. (Original work published 1952) [Italian translation of *The new science of politics*]. 143-167. In particolare il riferimento al ruolo delle opere di Scoto Eriugena, traduttore di Dionigi Aeropagita a p. 163.

<sup>14</sup> Manzin, M. (2008). *Ordo Iuris. La nascita del pensiero sistematico*. Milano: FrancoAngeli. In una lettura diversa ma complementare a quella di Manzin, Voegelin rintraccia la formazione dei moderni sistemi di pensiero a partire dalla diversa declinazione della tensione esistenziale fra i due poli dell'Uno (*hen*) e dell'Ilimitato (*apeiron*) in Voegelin, E. (1990b). 281-84.

<sup>15</sup> Un'equivalenza fra il "pensiero sistematico" e il "pensiero gnostico" la si trova in Manzin, M. (2014). 14, nota 9.

che come Satana, come un'età dell'oro prima che la vita fosse lacerata dalla lotta, come un paradiso prima che il peccato abbia portato alla morte»<sup>16</sup>. Ma diversamente dalla filosofia, la speculazione sul simbolo presente nel mito dell'androgino, quella che Voegelin chiama la mitospeculazione, non è trascendente ma intra-cosmica, ragion per cui i suoi simboli possono più facilmente essere combinati, mescolati e deformati. L'uomo può dunque isolare una parte di un simbolo dallo spettro della realtà e perdere così il significato cosmologico stesso. Ed è esattamente quanto è successo a Voegelin nella interpretazione del 1947 nella quale non è riuscito a cogliere il senso complessivo del racconto per aver isolato non già una parte di un simbolo ma addirittura una parte di una parte come il motivo dell'incesto che

di per sé non significa nulla, ma riceve la peculiare aura di violazione dell'ordine sacro dal contesto del mito dell'androgino. [...] Infatti l'"incesto" è possibile solo quando una coscienza spirituale sperimenta la divisione dei sessi come destino dell'uomo implicato nel processo della procreazione, della nascita e della morte, quando cioè il commettere l'"incesto" può essere sperimentato come un raggiungimento dell'unità divina, superando i limiti stabiliti per l'uomo dagli dei<sup>17</sup>.

Le relazioni incestuose individuate da Voegelin sono perciò in relazione con i simboli deformati (Dio, l'anima, la salvezza) in ragione di quella "rivolta egofanica"<sup>18</sup> dell'uomo all'ordine dell'Essere, che lo porta a ricercare la perfezione su questa terra perseguendo l'unità nel mito androgino. Ecco spiegata la comune derivazione del dramma puritano e del motivo dell'incesto da quei simboli della realtà deformata appercepita da James, che diventano manifestazione del modo di esistenza chiusa espresso in forma narrativa ne *Il giro di vite*. Infatti pur utilizzando simboli ancestrali (l'Eden, il mito dell'androgino) James ha scritto «un'opera d'arte romantica o simbolista [che] non è un dramma eschiliano nel quale la piena articolazione delle varie tensioni risultano essere il modo della coscienza che fanno di un dramma una tragedia»<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Voegelin, E. (1990a). 169.

<sup>17</sup> Voegelin, E. (1990a). 170.

<sup>18</sup> Per una spiegazione della nozione vedi: Voegelin, E. (1990b). 288.

<sup>19</sup> Voegelin, E. (1990a). 152.

Perciò l'errore della prima interpretazione, dipeso forse dalla frequentazione di Voegelin dei circoli simbolisti, è causato dai difetti presenti nel racconto di James rintracciabili nella

confusione dei simboli, oltre che nella generale nebulosità del significato che pervade l'opera, causata da una certa deformazione della realtà personale e sociale sperimentata in quanto tale dall'artista al giro di boa del secolo ed espressa con gli strumenti dell'arte simbolista. L'indistinzione e l'ambiguità sono intrinseci ai simboli che esprimono la realtà deformata<sup>20</sup>.

#### *4. I caratteri della teoria voegeliana*

Possiamo procedere adesso a illustrare le tracce per una peculiare proposta teorica alla luce degli studi di Voegelin. Secondo Eugene Webb la moderna critica letteraria si distingue per uno scontro fra due scuole, che possiamo chiamare "romantica" e "positivista". La prima è caratterizzata dallo sforzo di definire l'opera letteraria come una forma narrativa unica e organica, radicalmente autonoma dalle altre discipline e perciò caratterizzata da un'oggettività contemplativa. I maggiori teorici della corrente "romantica" sono quindi Coleridge, i simbolisti francesi, i formalisti russi, il movimento del "New Criticism" (in cui si riconosceva Robert Heilman) e i decostruzionisti. La corrente "positivista" invece è più orientata a enfatizzare la relazione della letteratura con i fattori storici e sociali ed è rappresentata da quegli attivisti positivisti e ideologici, troppo concentrati nella denuncia sociale e inclini perciò a oggettivare il linguaggio, come Sainte-Beuve, Marx, Taine e Zola e il movimento del "New Historicism". Lungi dal voler trovare una terza via in un'operazione di sintesi fra i romantici e i positivisti, evitando perciò la sterile contrapposizione tutta moderna fra spirito e materia, Webb si chiede se non sia possibile rintracciare in Voegelin gli elementi di una teoria letteraria che tenga conto dell'articolazione esperienziale della coscienza umana nel fondamento dell'Essere e nel flusso della storia. Nella filosofia di Voegelin infatti

---

<sup>20</sup> Voegelin, E. (1990a). 151.

l'immaginazione letteraria riflette i modi di esistenza degli individui calati nella storia che in tal modo ne danno espressione artistica, e allo stesso tempo riflette i loro modi di esistenza dipendenti dalla capacità di resistenza o sottomissione dell'individuo alla cultura circostante<sup>21</sup>.

Anche in ragione della sua amicizia con Heilman, Voegelin era certamente più vicino alle posizioni dei teorici "simbolisti" (assimilabile alla corrente "romantica"). Concentriamoci dunque, seguendo le analisi di Webb, sulle affinità fra la critica letteraria simbolista e quella voegeliniana, a partire dai tre caratteri propri della scuola simbolista. Il primo dei quali è «l'irriducibilità del significato letterario a qualsiasi tipo di parafrasi concettuale»<sup>22</sup>. E su questo punto Voegelin non avrebbe nulla da ridire in ragione della sua concezione filosofica del mito come espressione propria dell'unità del cosmo. Il secondo carattere è «l'indipendenza dell'opera letteraria dalle intenzioni dell'autore»<sup>23</sup>. E anche qui Voegelin avrebbe concordato, come si desume da una parte della lettera in cui considera valide le spiegazioni dell'autore dell'opera solo quando non entrano in aperto conflitto con il testo letterario, che deve sempre prevalere. Il carattere della teoria simbolista che Voegelin non avrebbe condiviso è invece la sua tendenza a considerare l'ambiguità in quanto tale un valore letterario, di modo che la mente del lettore viene tirata dentro un processo che non ha un fine o un obiettivo al di fuori di se stesso. Perciò quel lettore (o critico letterario) che voglia estrarre il pieno significato del racconto, senza rimanere impigliato nella struttura indistinta del racconto, deve anzitutto rintracciare la coscienza critica della realtà e l'estensione della sua possibile deformazione. L'interprete «non può semplicemente seguire il simbolismo ovunque lo conduca e

---

<sup>21</sup> Webb, E. Eric Voegelin and Literary Theory. In Hughes, G., McKnight, S.A., Price, G.L. (Ed). (2001). *Politics, Order and History: Essays on the Work of Eric Voegelin*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 2-3. Webb mostra così la distinzione effettuata da Voegelin fra storia e storicismo nella lettera 65: «Occuparsi di opere d'arte, di poesia, filosofia, immaginazione mitica, ha senso solo se l'indagine viene condotta come una ricerca nella natura dell'uomo. Con questa proposizione si esclude lo storicismo, ma non si esclude la storia, poiché ciò che è peculiare della natura dell'uomo è lo spiegarsi delle sue potenzialità nella storia». In Embry, R.C. (Ed). (2004). 157.

<sup>22</sup> Webb, E. (2001). 7.

<sup>23</sup> Webb, E. (2001). 8.

aspettarsi di riuscire a cogliere qualcosa che abbia senso in termini di realtà»<sup>24</sup>. Secondo Voegelin il critico deve «verificare prima di tutto quale tipo di realtà è stata deformata e, in secondo luogo, che tipo di deformazione ha sofferto»<sup>25</sup>. Tali strumenti interpretativi sono particolarmente importanti anche al giorno d'oggi, perché il critico per primo può fallire nell'esegesi ricorrendo a mezzi d'interpretazione derivanti da quelle teorie egemoni inclini alle deformazioni dell'esistenza, come la psicoanalisi<sup>26</sup>.

Va perciò riconosciuto a Voegelin il merito, già nella sua prima interpretazione de *Il giro di vite*, di aver individuato la maggior parte delle realtà deformate: cioè «Dio, l'uomo, l'anima, il dramma della salvezza e della dannazione»<sup>27</sup>. Il secondo compito del critico letterario, quello cioè di esaminare il tipo di deformazione subita dalla realtà, evitando di restare impigliato nell'ambiguità dei simboli, è stato sviluppato da Voegelin curando l'analisi della trasformazione dei simboli dell'Eden e del mito dell'androgino che abbiamo illustrato precedentemente.

Un ulteriore importante contributo per la critica letteraria è il simbolo de "Il tempo del racconto" (*Time of the tale*), individuato da Voegelin già nel volume di *Ordine e storia* dedicato a Platone e Aristotele<sup>28</sup>. Tale nozione, elaborata nella lettera 103 dell'epistolario con Heilman, può rappresentare un'acquisizione concettuale di grande utilità per lo studioso di *law and literature*. Per comprendere appieno "Il tempo del racconto" dobbiamo riconoscere il rapporto che lo lega al mito. Il mito infatti è quella forma d'arte che simbolizza le esperienze degli esseri umani nelle civiltà cosmologiche e che, anche dopo le differenziazioni della coscienza realizzatesi con la "scoperta" della filosofia e

<sup>24</sup> Voegelin, E. (1990a). 152.

<sup>25</sup> Voegelin, E. (1990a). 152.

<sup>26</sup> I caratteri della teoria voegeliniana, equivalenti a quelli appena illustrati, sono spiegati in Embry, C.R. (2008). 16-21. Ci limitiamo qui a enunciarli sinteticamente: 1) Il critico letterario deve consumare la fonte; 2) Il critico letterario deve contare su una terminologia interpretativa che sia coerente con il linguaggio dei simboli della fonte stessa; 3) Il critico deve sviluppare un "sistema" di interpretazione che estenda le simbolizzazioni compatte, nella stessa direzione indicata dal poeta, in un linguaggio critico filosofico.

<sup>27</sup> Voegelin, E. (1990a). 152.

<sup>28</sup> Voegelin, E. (2000b). 253-259.



con la rivelazione, continua ad avere un ruolo fondamentale nelle successive differenziazioni della storia della coscienza dell'uomo, fra le quali rientrano anche le opere letterarie, come spiega Voegelin quando afferma che «tutta l'arte, specialmente la buona arte, è una sorta di mito nel senso che diventa quello che io chiamo un *cosmion*, un riflesso cioè dell'unità del cosmo nel suo insieme»<sup>29</sup>. Inoltre il mito, anche nelle sue espressioni letterarie moderne, ha un suo proprio tempo dentro il quale l'autore non inserisce un contenuto qualsiasi, ma solamente quelle differenziazioni di contenuto dedicate, come nel romanzo *À la recherche du temps perdu* di Proust, alla riscoperta del sé per mezzo del ricordo di verità dimenticate nella storia dell'umanità, a ristabilire cioè l'ordine dell'Essere nella propria coscienza. “Il tempo del racconto” dunque, per il suo essere strettamente legato al mito, rappresenta quell'esperienza dell'Essere nel flusso della storia (*Being in flux*) in cui gli elementi cosmici, umani e divini coesistono nell'opera narrativa. Individuare il tempo del racconto equivale dunque a una reintegrazione rituale dell'ordine nella comunità dell'Essere, tanto più efficace quanto più l'autore (e il critico letterario) riesca a porsi con la necessaria “distanza critica” (*critical distance*) rispetto al corpo dell'opera letteraria.

### 5. La critica letteraria voegeliniana come metodo retorico

A questo punto possiamo avviarcì alla conclusione di questa relazione toccando il tema che ne ha ispirato il titolo, quello cioè del rapporto fra la critica letteraria abbozzata da Voegelin e il metodo retorico<sup>30</sup>. Affrontiamo questo argomento però, tenendo che lo studio della retorica

---

<sup>29</sup> Voegelin, E. (2000a). In Search of the Ground. In *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 11: Published Essays, 1953-1965*. 240.

<sup>30</sup> Un'interpretazione in senso retorico dell'opera di Voegelin è stata proposta da Ballacci, G. Eric Voegelin e Giambattista Vico: una lettura retorica. In Lami, G.F. (Ed). (2007). *Lo stato degli studi voegeliniani. A 50 anni da Order and History*. Milano: FrancoAngeli. Disponibile on-line in lingua inglese: <http://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Giuseppe-Ballacci.pdf> (consultato il 10/10/2018).

non rientrava fra le occupazioni principali di Voegelin<sup>31</sup>. Nel terzo volume di *Ordine e storia* il filosofo tedesco dedica alcune pagine al *Protagora* e al *Gorgia* di Platone<sup>32</sup> e alla *Retorica* di Aristotele<sup>33</sup>, sebbene con un approccio critico poco orientato verso questo filone di ricerca, e in alcuni casi anche scorretto verso le fonti<sup>34</sup>. Il filosofo tedesco infatti si ispira in queste circostanze soprattutto alle opere giovanili di Platone, separando il discorso dialettico dall'eristico, identificando quest'ultimo con una retorica fondata non già sulla ricerca della verità, ma sulla persuasione e sulle opinioni quali meri strumenti di coercizione psicologica. Separando in tal modo l'opinione (*dòxa*) dalla verità (*aletheia*) si finisce per squalificare del tutto il valore proprio della retorica che è invece quello di garantire un rigore logico fra le opinioni e la verità. Chi adotta tale metodo in ambito giudiziale anzitutto individua topicamente<sup>35</sup> le *endoxai*, cioè le opinioni più autorevoli quali premesse dell'argomentazione, per sottoporle al confronto dialettico, cioè alla ricerca della coerenza fra le premesse scelte e le conclusioni, individuando così le contraddizioni da espungere, e procede quindi alla retorica in senso stretto, quale atto cognitivo volto all'esposizione persuasiva delle conclusioni all'uditorio dal quale si vuole ottenere il consenso. Tuttavia il metodo della *retorica forense*, nella sua articolazione topica-dialettica-retorica, può essere rigoroso solo se realmente volto alla ricerca della verità processuale. Dunque in considerazione del generale orientamento del filosofo tedesco, e specialmente nell'ambito della critica letteraria,

---

<sup>31</sup> Sulla concezione retorica del diritto in una prospettiva classica, e quindi volta alla ricerca della verità processuale, vedi: Manzin, M. (2014) e Cavalla, F. (Ed). (2007). *Retorica processo verità*. Milano: FrancoAngeli.

<sup>32</sup> Voegelin, E. (2000b). 78-99. In particolare nel *Gorgia* viene enfatizzato lo stretto rapporto sussistente fra la retorica e la giustizia.

<sup>33</sup> Voegelin, E. (2000b). 414-423.

<sup>34</sup> Kolakowska, K. (2013). Voegelin. Rhetoric and politics in Aristotle. *Littera Antiqua*, 7, 43-51. L'autrice contesta l'interpretazione voegeliniana della *Retorica* di Aristotele per cui il retore «sarà guidato dal carattere del pubblico».

<sup>35</sup> Con riguardo all'*ars topica* in rapporto alla retorica come metodo in grado di rintracciare identità e differenze nei discorsi vedi: Ballacci, G. (2007). 24. Per un modo di rintracciare argomenti del discorso retorico “chorologicamente” secondo la lezione di Platone del *Timeo*, vedi: Rickert, T. Toward the Chōra: Kristeva, Derrida, and Ulmer on Emplaced Invention. (2007). *Philosophy&Rhetoric*. 40, 3, 251-273.

un metodo retorico può essere trovato in un certo senso solo andando oltre le intenzioni di Voegelin.

Volendo proporre una sintesi fra la teoria letteraria abbozzata da Voegelin e il metodo retorico nella ricerca della verità giudiziale potremmo procedere a partire dal confronto proposto da Webb fra il discorso eristico e quello dialettico in parallelo con il discorso monologico e dialogico peculiare della teoria letteraria di Mikhail Bachtin. Per Bachtin il compito della letteratura è da rintracciarsi nell'“immaginazione dialogica” in grado di condurre sia i lettori che l'autore a incontrare l'altro, lasciando perciò la possibilità di aprirsi al *logos* divino. I due tipi di discorsi in opposizione elaborati da Bachtin sono il “discorso monologico” e il “discorso dialettico”. Il “discorso monologico” «può essere espresso da un unico oratore con una voce unica»<sup>36</sup> e pur ammettendo la validità di verità ottenute per mezzo di tale discorso (ricorrendo a una serie di proposizioni), Bachtin riconosceva che il discorso monologico «tende ad eclissare l'altra verità più importante che può svilupparsi solo nella forma del dialogo»<sup>37</sup>, e che si raggiunge perciò col discorso dialettico. Webb prova a mettere in parallelo questa opposizione con quella fra discorso dialettico ed eristico proposta da Voegelin nello scritto *Reason: the classic experience*<sup>38</sup>. Difatti il “discorso dialettico” è costitutivamente aperto a tutte le domande, e in particolare alla «Domanda con la D maiuscola, cioè il giungere della coscienza verso il polo trascendente della tensione esistenziale, fondamentale in tutta l'esperienza umana»<sup>39</sup>. Il “discorso eristico” d'altro canto «prova ad imporre una risposta all'interno del suo orizzonte limitato e conduce perciò il dialogo e l'esplorazione a fermarsi»<sup>40</sup>. In tale opposizione si può riconoscere la distinzione mostrata da Manzin fra ragionamento scientifico e il ragionamento giudiziale. Mentre infatti nel contesto scientifico il ragionamento è monologico, in quello giudiziale è dialettico, distin-

---

<sup>36</sup> Webb, E. (2001). 15. Si noti il ripetersi dell'espressione unico che rivela il modus procedendi “identitario” per cui l'identico è assolutamente uguale a se stesso ( $A=A$ ), nel contesto del ragionamento monologico.

<sup>37</sup> Webb, E. (2001). 15.

<sup>38</sup> Voegelin, E. (1990b). 286.

<sup>39</sup> Webb, E. (2001). 14.

<sup>40</sup> Webb, E. (2001). 14-15.

guendosi nel processo accusatorio dal confronto fra le parti<sup>41</sup>. D'altro canto il diritto nell'interpretazione opocheriana sulla quale si fonda la prospettiva di Cavalla e Manzin è caratterizzato da una teoria del valore in cui «l'esistenza come dimensione partecipativa di ogni soggetto all'Essere si esplica, infatti, primariamente nella domanda intorno al senso di ogni evento»<sup>42</sup>. La domanda esistenziale risulta essere perciò fondata tanto dell'immaginazione letteraria quanto dell'esperienza giuridica. I due ambiti, quello letterario e quello giuridico, possono trovare un'unità ricorrendo alla filosofia di Platone i cui dialoghi, nell'interpretazione voegeliniana, non sono riducibili a una lista di argomenti logici, ma vanno incontro all'esigenza del lettore di ricercare la saggezza esistenziale che può essere raggiunta solo per mezzo del discorso dialettico, che risulta imprescindibile nei contesti propri delle *humanities*, nelle quali utilizzando altri tipi di ragionamenti si rischierebbe invero di cadere vittima di utopismi monologici.

Ma nel metodo retorico proposto da Manzin il contesto giudiziale differisce da quello scientifico per altri due caratteri. Mentre infatti quest'ultimo è linguisticamente artificiale, quello giudiziale è linguisticamente vago<sup>43</sup>. In ambito di critica letteraria l'utilizzo del linguaggio artificiale risulterebbe inadeguato tanto quanto in un contesto giudiziale. A conferma di ciò possiamo leggere l'interpretazione di Embry della lettera 9 scritta da Voegelin ad Heilman<sup>44</sup>, nella quale si spiega come il linguaggio può essere utilizzato tanto nella sua funzione pragmatica per spiegare cioè il mondo oggettivo delle cose, quanto in maniera esistenziale in modo da comunicare quella realtà non-oggettiva che promana dall'Essere e che si comunica per mezzo del linguaggio simbolico che risulta perciò costitutivamente vago<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Manzin, M. (2014). 156.

<sup>42</sup> Manzin, M. (2014). 99. Sulla filosofia di Opocher vedi Cavalla, F. (1991). *La prospettiva processuale del diritto. Saggio sul pensiero di Enrico Opocher*. Padova: Cedam.

<sup>43</sup> Sulla vaghezza del linguaggio naturale e giuridico vedi: Puppo, F. (2012). *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*. Padova: Cedam.

<sup>44</sup> Embry, R.C. (Ed). (2004). 32-33.

<sup>45</sup> Embry, R.C. (Ed). (2004). 32-33.

Altro carattere distintivo del ragionamento scientifico è il suo procedere da ipotesi e assiomi preventivamente stabiliti, mentre il ragionamento giuridico muove da diversi punti tutti di natura opinativa, cioè dalle opinioni più autorevoli (*endoxai*), alla ricerca di una verità processuale che sarà transitoria (esattamente come quella scientifica, in considerazione del panorama epistemologico contemporaneo caratterizzato dalla crisi delle scienze newtoniane). In questo ambito Voegelin riconosce (seppure come già visto su questo tema il suo pensiero è a volte ambivalente) uno stretto rapporto fra le opinioni e la scienza quale portatrice di verità<sup>46</sup>, per cui nella prospettiva classica «la filosofia consiste nello sforzo di procedere dall'opinione (*doxa*) circa l'ordine dell'uomo e della società, alla scienza (*episteme*); il filosofo non è un filodosso»<sup>47</sup>.

Alla luce di queste analisi crediamo di aver contribuito a definire meglio la teoria letteraria abbozzata da Voegelin e dai suoi interpreti, dandogli una connotazione retorica che comunque non stona certamente con l'impostazione "classica" adottata dal filosofo tedesco al fine di interpretare le opere della letteratura moderna. Sebbene Voegelin non abbia mai voluto delineare nessuna teoria letteraria retorica, crediamo comunque che, oltre che per i fondamentali contributi legati allo studio dei simboli del linguaggio presentati nelle due recensioni del racconto di James, Voegelin abbia avuto il merito di soffermarsi lungamente sull'importanza della persuasione e del dialogo quali uniche forme idonee alla conoscenza della verità esistenziale nella sua tensione verso il fon-

---

<sup>46</sup> Voegelin utilizza l'espressione *episteme* per differenziarla dalla scienza moderna e specialmente dallo scientismo che considerava essere all'origine del disordine della società. Vedi Voegelin, E. (1948). *The origins of scientism*. *Social research*. 15, 4. 462-494. Per riflessioni analoghe sul rapporto fra *doxa* ed *episteme politike*, vedi Voegelin, E. *Science, politics and gnosticism*. In Heinningsen, M., Wizer, J.L.G. (Ed). (1998). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. V: Modernity without restraint*. (pp. 243-314). Columbia: University of Missouri Press. 258.

<sup>47</sup> Voegelin, E. (1990c). La prospettiva classica è posta a confronto con la prospettiva moderna per la quale «In queste materie non è possibile alcuna scienza, ma solo le opinioni; tutti sono legittimati dalle proprie opinioni; abbiamo una società pluralista». Una definizione teoreticamente fondata della prospettiva classica e di quella moderna è stata proposta sinteticamente in Manzin, M. (2008). 90, nota 9. Nella prospettiva "classica" «la differenza è costitutiva dell'essere-pensiero». Quella "moderna" è invece «tessa all'affermazione esclusiva di *un* ordine, identico per tutti i campi dell'esperienza».

damento dell'Essere, in grado di immunizzarci dalle forme di potere ideologico che si riconoscono anzitutto da quel "divieto di porre domande" che Voegelin aveva vissuto in prima persona durante l'esperienza viennese e che aveva analizzato filosoficamente nel suo "esodo" americano. La proposta teorica qui brevemente illustrata afferirebbe però a un tipo di retorica diversa da quelle delineate da Aristotele nel suo volume dedicato al tema. Non sarebbe cioè una retorica giudiziaria, né deliberativa, né epidittica, ma un tipo di retorica che potremmo definire "esistenziale" e che non riusciremmo a descrivere altrettanto bene se non ricorrendo alle parole di Eugene Webb in questa citazione che proponiamo pur nella sua lunghezza:

Quando la verità è concepita in termini esistenziali e trascendentali [...] o per esprimersi come Voegelin, in termini filosofici, la fede e la ragione non entrano in conflitto perché sono espressioni parallele, non di risposte, bensì della Domanda. Concepire la verità in questo modo rappresenta una ulteriore e importante implicazione: anche la persuasione deve essere concepita non come una forma di coercizione (neanche come logica quale coercizione moderata), ma come un invito. La logica può esaminare le opinioni e portare a cambiamenti di opinione, ma la verità esistenziale o il modo di esistenza aperta non è un'opinione, ma la vita stessa. Questo non significa che la vita comporti un livello tale per cui le opinioni non vengano formulate ed esaminate rigorosamente. Voegelin non è infatti un irrazionalista. Al contrario, l'apertura dell'esistenza come egli la concepisce è caratterizzata essenzialmente dalla buona disposizione ad ammettere un libero flusso della verità – tanto fattuale quanto esistenziale – nella coscienza, e un cambiamento d'opinione potrebbe essere un preliminare necessario ad un cambiamento nel modo di esistenza. Ma non può essere niente di più che un preliminare: le false opinioni sono un sintomo di esistenza chiusa, non la essenza. La sua essenza è un ritirarsi dal mistero, l'eclisse della Domanda. Poiché questa apertura è la libera accettazione delle condizioni dell'autentica esistenza umana, in quanto tale non può mai essere oggetto di coercizione. La coercizione negherebbe quella libertà che ne costituisce un requisito essenziale. La logica del filosofo potrebbe fare sì che la vita diventi ancora più inquieta di quanto non sia già, per la persona provata dal modo di esistenza chiuso (che deve costantemente difendersi non solo contro la pressione della realtà dall'esterno, ma anche contro la voce della sua stessa autoconsapevolezza soffocata) – ma non può compiere al suo posto il passaggio verso l'apertura, che richiede invece la libera accettazione della persona stessa. Il Socrate di Platone mostra

la logica stringente e stimolante che si può avere in quelle occasioni quando si riesce a guadagnare l'attenzione. Ma in definitiva quanto c'è di efficace in Socrate è la sua abilità di evocare in un interlocutore che ha un'inclinazione all'esistenza aperta, il senso della sua nostalgia per la realtà verso la quale l'apertura rappresenterebbe il sentiero per il ritorno. Si potrebbe sostenere che la logica rappresenta un'arma di second'ordine nell'arsenale di un filosofo. Potrebbe essere efficace come strumento di aggressione contro una chiusura compiacente. In questo modo può servire per guidare l'ascoltatore in una più acuta e conscia percezione dell'ansia, a partire dalla quale potrebbe essere disposto ad ascoltare l'appello verso un modo di esistenza radicalmente differente. In definitiva, comunque, il filosofo deve rinunciare all'aggressione, deve deporre tutte le sue armi ed esporsi inerme nella stessa condizione dell'ascoltare che soffre per un desiderio che non potrà mai essere conquistato, ma verso il quale ci si può solo abbandonare.

Questo abbandono è l'apertura esistenziale. Ciò a cui ci si abbandona è l'amore per la verità trascendentale, e il prezzo per questo amore è una vulnerabilità accettata, la buona disposizione a sostenere la tensione dell'esistenza. Il compito ultimo del filosofo è quello d'invitare chi lo ascolta a questa resa e a dare forza persuasiva a quest'invito evocando nel suo uditore una nostalgia e una vulnerabilità accresciuta. Può forse sorprendere che sia Socrate che Gesù, da ciascuno dei quali scaturiva secondo Voegelin questo tipo di invito, furono ignorati da persone che preferirono non ascoltare questo tipo di invito<sup>48</sup>?

Lungi dal perseguire le debolezze del pensiero post-moderno e riproporre i residui dogmatici della modernità, la filosofia di Voegelin mostra come l'inclinazione all'esistenza aperta verso la verità necessiti di un vigore spirituale senza il quale l'uomo tende a vivere accomodandosi alle certezze di un'esistenza chiusa al cosmo e alle domande che la vita presenta quotidianamente<sup>49</sup>. Riteniamo che tale apertura si manifesti in primo luogo nella libertà dell'uomo ad accogliere quelle ispirazioni che il *logos* (che è Principio-linguaggio-essere), nella necessità che gli è propria, suscita costantemente alla sua coscienza e che altrettanto liberamente possono diventare determinazioni storiche e manife-

---

<sup>48</sup> Webb, E. (1983). 362-63.

<sup>49</sup> Il tema delle *questions* in una prospettiva retorica è stato affrontato dall'allievo di Perelman in Meyer, M. (2009). *Problematologia. Filosofia, scienza e linguaggio*. (Mario Porro Trans.). Ariccia (RM): Aracne. (Original work published 1986) [Italian translation of *De la problématologie: philosophie, science et langage*].

stazioni della vita contemplativa (*bios theoretikos*) nella società, dalle quali il Principio non risulta per nulla condizionato, com'è proprio della concezione classica, specie nella definizione giovannea, per cui l'identità e la differenza sono cooriginarie "nel" *logos*<sup>50</sup>. Possiamo annoverare perciò fra le manifestazioni della vita contemplativa nella storia anche la letteratura (così come la critica letteraria, e per l'ambito che ci riguarda gli studi di *law and literature*), specialmente se volta a dare retoricamente espressione a quel "tempo del racconto" – in cui gli elementi umani, cosmici e divini sono uniti e trattenuti per via "omologica" nel *logos*, grazie al quale l'uomo *ricorda* la sua piena partecipazione all'ordine dell'Essere.

## 6. References

- Ballacci, G. Eric Voegelin e Giambattista Vico: una lettura retorica. In Lami, G.F. (Ed). (2007). *Lo stato degli studi voegeliniani. A 50 anni dalla pubblicazione di Ordine e Storia*. Milano: FrancoAngeli. (Disponibile on-line in lingua inglese: <http://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Giuseppe-Ballacci.pdf>).
- Cavalla, F. (1996). *La verità dimenticata*. Cedam: Padova.
- (Ed). (2007). *Retorica processo verità*. Milano: FrancoAngeli.
- Embry, R.C. (Ed). (2004) *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A friendship in letters. 1944-1984*. Columbia: University of Missouri Press.
- (2008). *The philosopher and the storyteller*. Columbia: University of Missouri Press.
- James, H. (1994). *Il giro di vite*. (Elio Maraone Trans.). Milano: Garzanti Editore. (Original work published 1898) [Italian translation of *The Turn of the Screw*].
- Kolakowska, K. (2013). Voegelin. Rhetoric and politics in Aristotle. *Littera Antiqua*, 7, 43-51.
- Manzin, M. (2006). Libertà e liberazione. Due paradigmi a confronto. *Diritto & questionipubbliche*. 6, 101-111. (Disponibile on-line [http://www.dirittoe-questionipubbliche.org/page/2006\\_n6/](http://www.dirittoe-questionipubbliche.org/page/2006_n6/)).

---

<sup>50</sup> Su tale argomento vedi Cavalla, F. (1996). *La verità dimenticata*. Cedam: Padova. 167-180.



- (2008). *Ordo Iuris. La nascita del pensiero sistematico*. Milano: FrancoAngeli.
- (2014). *Argomentazione giuridica e retorica forense*. Torino: Giappichelli Editore.
- Puppo, F. (2012). *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*. Padova: Cedam.
- Voegelin, E. On Henry James's Turn of the screw. In Sandoz, E. (Ed). (1990a). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 12: Published Essays, 1966-1985*. (pp. 134-171). Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Reason: the classic experience. In Sandoz, E. (Ed). (1990b). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 12: Published Essays, 1966-1985*. (pp. 265-291). Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- On classical studies. In Sandoz, E. (Ed). (1990c). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 12: Published Essays, 1966-1985*. (pp. 256-264). Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- The Nature of the Law. In Pascal, R.A., Babin, J.L., Corrington, J.W. (Ed). (1991). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 27: The Nature of the Law and Related Legal Writings*. (pp. 1-69). Baton Rouge: Louisiana State University.
- Science, politics and gnosticism. In Heinningsen, M., Wizer, J.L.G. (Ed). (1998). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. V: Modernity without restraint*. (pp. 243-314). Columbia: University of Missouri Press.
- (1999). *La nuova scienza politica*. (Renato Pavetto Trans.). Roma: Edizioni Borla. (Original work published 1952) [Italian translation of *The new science of politics*].
- In Search of the Ground. In Sandoz, E. (Ed). (2000a). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 11: Published Essays, 1953-1965*. (pp. 224-251). Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, E., Germino, D. (Ed). (2000b). *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 16. Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*. Columbia: University of Missouri Press.
- Webb, E. Faith, truth and persuasion in the thought of Eric Voegelin. In Kirby, J.C., Thompson, W.M. (Ed). (1983). *Voegelin and the theologian: ten studies in interpretation*. (pp. 356-369). New York and Toronto: Edwin Mellen Press.

- (1986). Politics and the Problem of a Philosophical Rhetoric in the Thought of Eric Voegelin. *The Journal of Politics*, 48, 260-273.
- Webb, E. Eric Voegelin and Literary Theory. In Hughes, G., McKnight, S.A., Price, G.L. (Ed). (2001). *Politics, Order and History: Essays on the Work of Eric Voegelin*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

# LA NUOVA CIVILTÀ DEL VETRO

*Fabio Corigliano*

## *1. Premessa*

Da molto tempo, ormai, l'immagine che più di ogni altra vuol descrivere l'approccio delle istituzioni al tema della (loro stessa) trasparenza, cioè in una parola il modo attraverso il quale le istituzioni *rap-presentano sé stesse*, è quello della *casa di vetro*. La casa di vetro è l'emblema di un'amministrazione – ma al limite: di uno Stato – che si rende *visibile*, simbolo di un *nuovo* rapporto tra cittadini e istituzioni, grazie al quale, asseritamente, i cittadini possono accedere in piena libertà agli atti e alle procedure amministrative, in modo tale da farsi protagonisti dell'azione pubblica.

Il sito della *Commissione per l'accesso ai documenti amministrativi*, costituita presso il Governo italiano, e dedicato per l'appunto al tema della trasparenza amministrativa, riporta emblematicamente un passaggio che dev'essere brevemente commentato e che ci aiuterà nel percorso che qui si vuol intraprendere:

La trasparenza dell'azione amministrativa rappresenta un'esigenza assolutamente fondamentale degli ordinamenti democratici, costituendo uno strumento indispensabile a realizzare un effettivo rapporto tra governanti e governati, consentendo a questi ultimi una consapevole partecipazione all'esercizio del potere pubblico. Questa nozione di trasparenza evoca la nota immagine, cara a Filippo Turati, della Pubblica Amministrazione “casa di vetro”, all'interno della quale, cioè, tutto è sempre e costantemente visibile; questa piena visibilità tende infatti a promuovere un controllo dell'attività amministrativa capillare dal basso, in modo da garantire il massimo grado di correttezza e di imparzialità<sup>1</sup>. La nozione di trasparenza, spiega il Governo, attraverso la Commissione, evoca l'immagine di un edificio, la casa di vetro, «all'interno della quale, cioè, tutto è sempre e costantemente visibile», in cui è assicu-

---

<sup>1</sup> <http://www.commissioneaccesso.it/trasparenza.aspx>.

rata, cioè, a chi vi si accosti dall'esterno, la piena visibilità. Perché in fin dei conti il verbo che più di ogni altro delinea la qualità della casa di vetro è proprio il *vedere*, o meglio l'*esser visibile* di ciò che sta al suo interno.

Dunque, quando, stando alle cronache parlamentari, nel 1908, Filippo Turati ebbe a sostenere che «la casa dell'amministrazione dovrebbe essere di vetro», senza saperlo dava avvio a una secolare riflessione sul tema della trasparenza (e della visibilità dei processi attraverso i quali si articola il potere), che non ha smesso di esercitare il suo fascino e che continua a essere *il mito* di riferimento di tante analisi politiche e giuridiche.

Ma perché proprio una *casa di vetro*? Qual è il senso, l'origine e il destino-destinazione di questa fortunata immagine? Per quale motivo questa immagine si è fatta mito, o al contrario, perché il mito si è fatto immagine, e quali ne sono le conseguenze?

È proprio dall'architettura che dovrà partire questo discorso, se vuol individuare l'ascendente storico, simbolico e funzionale della amministrazione/casa di vetro, interrogando il mito della casa di vetro e la sua genealogia e quindi il mito del *luogo* in quanto veicolo, vettore, indicatore del suo significato più profondo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Era certo un sogno romantico l'autosufficienza della riflessione filosofica – l'idea cioè che la filosofia potesse riflettere su se stessa occupandosi di se stessa. Un sogno prefigurato da Kant che per ciò aveva istituito il tribunale della Ragione, affinché fosse la ragione (attraverso la filosofia) a indagare se stessa e i suoi propri limiti e portato a termine da Hegel con il suo disegno dialettico al vertice del quale stava proprio la filosofia come idea che torna in sé e riflette su di sé. In quell'immagine il punto più alto di un sistema era costituito proprio dalla capacità di quel sistema di tornare in se stesso senza uscirne, se non nel corso del processo stesso. Ma la sua nobiltà stava nella capacità di fare ritorno a sé, quindi alla filosofia, quasi a purificare l'intero circolo della Ragione. Quel sogno romantico, il sogno cioè di una filosofia autosufficiente, pura – adiafora – che puntasse alla sua stessa purificazione attraverso il ritorno a sé (la sintesi) e ai suoi metodi, alle sue leggi, confliggeva in realtà con lo statuto classico della filosofia, che assegnava alla stessa il compito di amare (*philein*) il sapere. Tutto il sapere, o meglio, il sapere per il sapere. Amore per il sapere significa infatti capacità di uscire dai limiti della riflessione sul metodo di quel sapere per inserirsi nell'ambito del reale, per insinuarsi in ogni ambito del reale, perché il reale deve essere studiato e interpretato dalla filosofia. Per questo motivo, si potrebbe dire, semplificando, la curiosità che su-

Come accade emblematicamente nel regime di fabbrica, dove il dispotismo dell'organizzazione produttiva non dipende dall'impiego di forme dirette di assoggettamento, ma è conseguenza di un piano oggettivo e indipendente dalla volontà dei singoli, allo stesso modo in ogni altra situazione analoga, dagli ospedali alle scuole e alle prigioni, è il luogo stesso – un luogo appositamente *qualificato* – ad agire come veicolo di trasmissione dell'autorità<sup>3</sup>.

In queste righe di chiara ispirazione foucaultiana scritte da Umberto Curi si ritrovano condensate tutte le domande appresso analizzate: può un *luogo* esercitare una funzione-finzione<sup>4</sup> *lato sensu* politica? In che modo? Attraverso quali modalità un luogo può venire ad essenza in quanto strumento del potere? Quali suggestioni possono essere ricavate da un luogo, addirittura da una *casa*, a proposito del principio di trasparenza? E infine qual è lo sguardo con il quale l'uomo si approssima a un luogo e ne coglie le fattezze, onde ricavarne un senso? Si anticipa che il termine *luogo* verrà utilizzato in questo contesto nel senso heideggeriano, nel senso cioè di ciò che fa venire ad essenza uno spazio<sup>5</sup> – un'opera architettonica, insomma, un edificio in cui l'uomo prende dimora, che l'uomo abita<sup>6</sup>, per tornare alla metafora dell'amministrazione/casa di vetro: il luogo in quanto dimora.

Inoltre, occorre specificare, a titolo di premessa, che l'avvio di queste analisi è costituito da un termine, *affermazione*, che pare possedere un'estensione semantica e un magnetismo tale da consentire riflessioni (sicuramente ardite) sul rapporto tra luoghi e spazi con un'inclinazione di sicuro interesse per la filosofia del diritto, per il diritto amministrativo in senso lato, e per la teoria della trasparenza.

---

scitano ad oggi le analisi filosofiche che si azzardano a entrare in ambiti sino al secolo scorso quasi interdetti alla ricerca filosofica, quasi vi fosse un'inibizione, una richiesta di silenzio: *silete philosophos in munera alieno*, parrebbe del tutto ingiustificata di fronte allo statuto classico della filosofia.

<sup>3</sup> Curi, U. (2015). *La forza dello sguardo*. Torino: Bollati Boringhieri, 225-6.

<sup>4</sup> Ci si serve della suggestiva formula che si trova in Donati R. (2016). *Critica della trasparenza. Letteratura e mito architettonico*. Torino: Rosenberg&Seller.

<sup>5</sup> Heidegger, M. (1976). *Costruire abitare pensare*. In Id. Saggi e discorsi, Milano: Mursia, 103 (Pubblicato originariamente nel 1951).

<sup>6</sup> Ancora Heidegger, M. (1976). *Costruire abitare pensare*. Cit., 97-8.

## 2. *Affermazione di distanze siderali*

Corrisponde certo al vero l'asserzione per cui «architettura e filosofia sono pratiche di pensiero, ovvero discipline nelle quali fare e pensare sono due lati della stessa medaglia», stante la definizione per cui

le pratiche di pensiero, per loro natura, resistono ad ogni loro codificazione in procedure consolidate e stabilite una volta per tutte, e lo fanno attraverso un inesauribile processo di *affermazione*: affermazione di un al di là rispetto al già pensato, al modello, alla regola, che apre, a nostro avviso, un importante spazio di libertà al di là di ogni determinismo scientifico-tecnico<sup>7</sup>.

L'affermazione è cioè un elemento nodale che si situa all'interno di una grammatica del senso che naturalmente coinvolge gli aspetti più vari dell'esistenza, ma che nel caso dell'architettura, nel caso cioè degli spazi che si fanno luoghi, che pro-ducono luoghi, contiene un invito al sovvertimento dei protocolli di pensiero che si fanno regole precise nei linguaggi tecnico-scientifici. Motivo per il quale, come si dirà tra poco, l'architettura, in quanto affermazione di un'eccedenza (un *di-più* rispetto a sé stessa, naturalmente), può essere utilizzata come modello, anche rifuggendo dalle sue regole tecniche, anche evitando il discorso specialistico, anche allontanandosi dall'elemento tecnico-architettonico stesso, per arrivare al cuore dell'architettura come essenza, al cuore del luogo come dimora, cioè, alla sua vera e propria *affermazione*. All'affermazione dell'architettura, quindi.

Seppur questo approccio intellettualistico appaia ampiamente in grado di avvicinare due pratiche di pensiero come architettura e filosofia, ci si può chiedere, a ragione, quante pratiche di pensiero possano essere incluse e quante invece escluse dall'eventuale parallelismo con la filosofia, e addirittura quante attività umane riescano veramente a sfuggire alla loro definizione in quanto pratiche di pensiero – dalle più banali e insulse, alle più alte e raffinate, come l'architettura la poesia il cinema. Di questo passo, cioè, il giuoco di associare qualsivoglia prati-

---

<sup>7</sup> Cantone, D., Taddio, L. (2011). *L'affermazione dell'architettura. Una riflessione introduttiva*. Milano-Udine: Mimesis. 2011, 20.

ca di pensiero alla filosofia non fa che condurre l'interprete a quello che è il significato originario di filosofia, amore per il sapere, amore in grado di *comprehendere*, di abbracciare, di fagocitare ogni sapere in quanto pratica di pensiero<sup>8</sup>.

È questo il motivo per il quale non può stupire una riflessione filosofica che abbia come punti di riferimento alcuni termini e contesti tratti proprio dalla storia dell'architettura.

Sarebbe da notare, invero, che spesso la questione dell'*incompetenza* di cui parla Derrida<sup>9</sup> potrebbe costituire veramente un ostacolo, anche se tale timore nonché l'approccio metodologico derridiano potrebbero essere molto più conferenti nel caso di veri e propri *accostamenti*; in questo caso, in queste pagine, nell'ambito di queste riflessioni che coinvolgono lo sguardo, il senso e la direzione dello sguardo, l'aspetto dell'incompetenza potrebbe passare in un secondo piano perché l'interrogazione che si propone verte più precisamente sul senso di un luogo attraverso la sua descrizione. Non meno importante del primo piano, perché comunque lo sconfinamento c'è stato e ci sarà: ma quale sarebbe, oggi, quella disciplina dotata di uno statuto epistemologico assoluto, in grado di rifuggire cioè da qualsivoglia sconfinamento concettuale? Se anche lo fosse nelle intenzioni dei suoi estensori non potrebbe certo continuare a esserlo a contatto con la multiforme realtà.

È tuttavia da considerare che «proprio per il suo alto valore espositivo, un'opera architettonica, in un certo senso, non può rimanere muta»<sup>10</sup>, ma anzi, secondo una suggestione che conduce direttamente alla relativa nozione benjaminiana, l'opera *afferma* per lo stesso fatto di esistere, secondo moduli comunicativi che da Benjamin innanzi sono stati molto studiati nel corso del Novecento e oltre, sino alla conclusio-

---

<sup>8</sup> È il caso di riaffermare proprio in questa sede che non è l'essere pratiche di pensiero che consente alle discipline di essere studiate congiuntamente, come se il legame tra statuti scientifici fosse dato unicamente dal dato ontologico del loro essere statuti: si prendano il diritto e la letteratura, ad esempio, e le loro molteplici relazioni, da anni all'ordine del giorno, dal punto di vista del metodo e dal punto di vista dei contenuti, di codesta *Società Italiana di Diritto e Letteratura*.

<sup>9</sup> Derrida, J. (1986). *Point de folie - Maintenant l'architecture*. In Tschumi, B. (1986). *La case Vide: La Villette 1985*. Architectural Association: Londres.

<sup>10</sup> Cantone, D., Taddio, L. (2011). *L'affermazione dell'architettura.*, cit., 26.

ne eclettica per cui «non è per la sua natura di oggetto che ci interessiamo all'architettura, quanto per la sua capacità di fare segno, ovvero di veicolare un significato che le è immanente e la supera al tempo stesso»<sup>11</sup>.

*Fare segno e veicolare un significato* sono aspetti che portano diritti alla questione dell'architettura in quanto *codice*, in quanto *legge*. L'architettura in quanto legge fa segno, interviene cioè nella vita dell'uomo e la altera attraverso regole e codici (linguistici?) con i quali sono stabiliti, per così dire dei protocolli che determinano nella loro concretezza la vita del consorzio umano, nel suo complesso. Fa segno: cioè, segna e determina uno spazio; trasforma/deforma uno spazio rendendolo luogo, conferendogli una regola, cioè.

Dall'altro lato, è altresì da rammentare che l'*affermazione* dell'architettura, il suo parlare, la sua connessione con il mondo degli uomini ha delle implicazioni di carattere politico e giuridico che hanno sempre a che fare con la questione dello spazio (o forse, meglio, del luogo) e della sua interpretazione da parte dell'uomo medesimo – e qui si torna al luogo che caratterizza politicamente lo spazio.

Cioè, per riassumere, la questione del rapporto tra architettura, diritto e filosofia, per quanto attiene queste analisi, non si pone solamente dal lato dell'affermazione dell'opera architettonica, del suo parlare – e quindi dell'eccedere dell'opera –, ma anche dal lato del suo essere guardata e interpretata in quanto luogo, cioè politicamente e giuridicamente.

Ed è qui che entra in gioco tutto il discorso foucaultiano sull'architettura che agisce sugli individui<sup>12</sup>, che in questo momento possiamo solo guardare in lontananza, quasi a percepirne i contorni, ma sul quale dovremo tornare in un secondo momento. Quel che interessa ora, è la vicinanza siderale tra diversi tipi di linguaggio (quello giuridico, quello politico, quello filosofico, quello architettonico), che può ben essere compresa attraverso l'immagine dell'affermazione dell'architettura, di ciò che l'architettura segna e afferma in quanto legge e in quanto luogo.

---

<sup>11</sup> Cantone, D., Taddio, L. (2011). *L'affermazione dell'architettura*. Cit., 26-8.

<sup>12</sup> Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi, 188. (Pubblicato originariamente nel 1975).



### 3. *L'affermazione del vetro*

C'è un bel passaggio, nella versione a stampa dei seminari su Platone e l'Europa, in cui Jan Patočka afferma risolutamente che «il sentimento globale della situazione, il sentimento generale dell'epoca» corrisponde all'autocoscienza dell'epoca stessa – autocoscienza che si esprime ad esempio attraverso l'affermazione dell'arte: «l'arte è l'espressione del sentimento della vita di una data epoca»<sup>13</sup>. L'artista sente, legge lo scarto, il messaggio di *novitas* dell'epoca, percepisce ciò che è realmente nuovo nel sentimento globale dell'epoca, e tra-duce questo scarto in opere.

Attraverso l'*affermazione* delle opere.

L'artista, in un certo senso, percepisce chiaramente l'affermazione dell'epoca, ciò che va al di là dell'epoca, il che ci consente di tracciare un parallelo tra l'artista come immaginato da Patočka e l'architetto socratico di memoria valeryana, come ce lo possiamo figurare in queste pagine.

In questo senso, nel senso cioè di trovare un luogo in cui situare la riflessione sul carattere dell'architettura in quanto affermazione, si può pensare di affiancare a questa immagine di Patočka, il confronto tra Heidegger e Ortega y Gasset nell'ambito dei colloqui di Darmstadt del 1951. Si potrebbe infatti ricostruire l'idea della affermazione dell'architettura proprio attraverso l'incrocio di questi contributi di Ortega y Gasset, di Heidegger e quello di Patočka testé citato, riferendo preliminarmente i loro punti di vista. Tale idea di affermazione è assolutamente propedeutica alla spiegazione dell'affermazione del vetro in architettura, per comprendere, quindi, ciò che afferma il vetro – su cui soffermeremo l'attenzione nella seconda parte di questo paragrafo.

Brevemente, il confronto, se così si può definire, tra Heidegger e Ortega y Gasset, invitati entrambi a prendere parte a un colloquio sul tema "Uomo e spazio", svoltosi a Darmstadt nel 1951, può essere concentrata sul diverso ruolo attribuito all'architetto in quanto artista.

---

<sup>13</sup> Patočka, J. (1977). *Platone e l'Europa*. Milano: Vita e Pensiero, 34. (Pubblicato originariamente nel 1973).

Mentre in Heidegger l'uomo trasforma lo spazio in luoghi (con Cacciari, dà-luogo, fa-luogo)<sup>14</sup> in modo tale da prendersi cura della terra cui è indissolubilmente collegato per dar luogo, analogamente, alle opportune relazioni con gli altri soggetti della *Geviert*, della Quadratura, e quello stesso uomo-architetto concreta ogni volta di nuovo con la sua opera l'aver cura, attraverso una "nuova" idea dell'abitare, in Ortega y Gasset, l'uomo che vive male la terra in quanto inospitale (natura matrigna, "nemica scoperta degli uomini" aveva scritto Leopardi nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*)<sup>15</sup> e subordina l'architettura alle esigenze del bene vivere, quello stesso architetto-uomo deve esercitare la sua propria professione al servizio della società in cui vive – *quella* società con *quei* bisogni cui l'architetto-uomo deve adeguarsi, quasi, si direbbe, in antitesi all'idea di *ornamento* che secondo Adolf Loos caratterizza certo modo di intendere il rapporto tra uomo e architettura<sup>16</sup>. Per Ortega, quindi, «gli edifici sono un immenso gesto sociale. L'intero popolo si dice in essi. È una confessione generale della cosiddetta "anima collettiva"»<sup>17</sup>.

È qui che si innesta, quasi a unire le due riflessioni sopraesposte, che almeno nelle intenzioni di Ortega *non* potevano collimare nell'immediatezza del tempo storico in cui si trovavano a vivere<sup>18</sup>, quanto afferma

---

<sup>14</sup> Cacciari, M. (1978). Eupalinos o l'architettura. *Nuova Corrente*, 76/77.

<sup>15</sup> Sarebbe interessante affrontare in parallelo gli elementi del pessimismo cosmico leopardiano e del discorso orteghiano sull'uomo che deve difendersi dalla natura. Sul conflitto uomo/natura, pur da un'altra prospettiva, la rilettura starobinskiana di Rousseau, che pare ricollegarsi a quanto affermato a proposito di trasparenza: Starobinski, J. (1982). *Jean Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*. Bologna: Il Mulino, 54. (Pubblicato originariamente nel 1972).

<sup>16</sup> Ci si riferisce alla *teoresi* di Adolf Loos. L'idea che l'ornamento sia un delitto corrisponde alla considerazione dell'architettura al servizio dell'uomo e avversa il suo contrario, l'uomo al servizio dell'architettura. Non si può peraltro affermare che i due autori siano situati l'uno a difesa dell'architettura al servizio dell'uomo (Ortega) e l'altro dell'uomo al servizio dell'architettura (Heidegger). In entrambi, con buona pace di Ortega, vi è un approccio spirituale al tema.

<sup>17</sup> Ora in Filipuzzi, F., Taddio, L. (Eds). (2010). *Costruire Abitare Pensare*. Milano-Udine: Mimesis, 63.

<sup>18</sup> Ortega sottolinea "salvo futuri ripensamenti" (in Filipuzzi, F., Taddio, L. (Eds). (2010). *Costruire Abitare Pensare*. Cit., 51-8), quasi a immaginare che al di là del-

Patočka sul pre-sentimento dell'epoca attraverso l'arte, e che risulta utile ai nostri fini, al fine cioè di percepire complessivamente il senso dell'affermazione dell'architettura, e che risulta necessario per comprendere l'affermazione del vetro.

L'architettura sembrerebbe cioè affermare «il sentimento della vita di una data epoca»<sup>19</sup> (affermare in quanto avvertire il *di-più*) proprio perché da un lato sussiste una circolarità tra le attività del pensiero, dell'abitare e del costruire che si esprime nel dar-luogo che tras-forma la terra perché sia abitata e dall'altro ogni architettura è una «confessione generale della cosiddetta "anima collettiva"»<sup>20</sup>.

Per questo motivo acquista un'importanza fondamentale quanto Paul Scheerbart viene *affermando* nella prima proposizione del suo celebre *Glasarchitektur*, emblematicamente intitolata proprio "L'ambiente e il suo influsso sull'evoluzione della civiltà".

Convieni citarla per intero per comprenderne il senso.

Noi viviamo perlopiù in spazi chiusi. Essi costituiscono l'ambiente da cui si sviluppa la nostra civiltà. La nostra civiltà è in certa misura un prodotto della nostra architettura. Se vogliamo elevare il livello della nostra civiltà saremo costretti, volenti o nolenti, a sovvertire la nostra architettura. E questo ci riuscirà soltanto eliminando la chiusura degli spazi in cui viviamo. Ma ciò sarà possibile soltanto con l'introduzione dell'architettura di vetro, che permette alla luce del sole, al chiarore della luna e delle stelle di penetrare nelle stanze non solo da un paio di finestre, ma direttamente dalle pareti, possibilmente numerose, completamente di vetro, anzi, di vetro colorato. Il nuovo ambiente che in tal modo ci creeremo dovrà portarci ad una nuova civiltà<sup>21</sup>.

Possiamo facilmente isolare i punti (gli spunti) e le tematiche introdotte e determinate dall'architettura di vetro, come altrettante affermazioni di una nuova confessione dell'anima collettiva, di una sovversione della relazione tra luoghi e spazi. Il termine che utilizza Scheerbart è

l'immediato secondo dopoguerra le due posizioni avrebbero potuto essere ri-prese in un unico pensiero.

<sup>19</sup> Patočka, J. (1977). *Platone e l'Europa*. Cit., 34.

<sup>20</sup> Ora in Filipuzzi, F., Taddio, L. (Eds). (2010). *Costruire Abitare Pensare*. Cit., 51-8.

<sup>21</sup> Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Milano: Adelphi, 15. (Pubblicato originariamente nel 1914).

infatti *Umzuwandeln*, rafforzativo del semplice *Wandeln*, che già di per sé indica un cambiamento forte.

*Sovvertire*, quindi.

La civiltà di cui parla Scheerbart, strenuo difensore di tutto ciò che è *altro* rispetto alla ordinaria tangibile meccanica corporeità terrestre, e di converso accanito detrattore di *quella civiltà* che lo aveva così chiaramente emarginato, quella civiltà è un prodotto di un certo modo di intendere l'architettura: non di *quella* architettura specifica, come avviene in Loos, ad esempio, ma dell'*idea* di quella architettura, della sua *essenza*, cioè la risoluzione, la chiusura della vita in spazi chiusi (*in geschlossenen Räumen*), il ripiegamento dell'uomo nella chiusura degli spazi, la rinuncia all'apertura in quanto principio di vita.

Quell'idea dev'essere sovvertita perché lo spazio chiuso è un ostacolo al processo di elevazione della civiltà<sup>22</sup>. E questa civiltà – quella guglielmina che precede la Prima Guerra Mondiale, quella degli *ultimi giorni dell'umanità* (Karl Kraus) – deve essere emancipata, liberata, affrancata dal giogo dello spazio chiuso, dalla sottomissione curva alla ragione della finitezza: «ciò che non ha confini è la cosa più grande»<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Cit., 128.

<sup>23</sup> È proprio per i confini, per la tutela dei confini che vengono combattute le guerre, è proprio per una ragione di confini, di limiti che è stata combattuta la Prima Guerra Mondiale, per evitare il superamento di confini. Si potrebbe inscrivere l'intera opera scheerbartiana nell'ambito di un più ampio movimento di rinnovamento sociale, che poi ha trovato nella guerra uno degli elementi dirompenti con i quali fare i conti: sia nella versione antimilitarista che in quella militarista. Anche la lettura di Scheerbart nell'ambito di un movimento culturale, di una *Kultur* avversa alla guerra pare di assoluto interesse. Peraltro parrebbe interessante notare come gli appunti più consistenti alla gestione della diplomazia europea ante guerra, siano stati mossi dal governo americano proprio alla luce del principio di trasparenza, all'insegna cioè, dell'idea di visibilità incondizionata. Qualche mese dopo l'ingresso dell'America nel conflitto, infatti, l'allora Presidente degli Stati Uniti d'America Woodrow Wilson indirizzava al Congresso americano un programma-manifesto di politica estera (i *Quattordici Punti*) nel quale elencava quelle che secondo lui sarebbero state le condizioni necessarie per una pace duratura. Tra di esse la prima concerneva direttamente e distintamente l'esercizio di una trasparente attività diplomatica (quella che oggi viene definita *open-diplomacy*): *Open covenants of peace, openly arrived at, after which there shall be no private international understandings of any kind but diplomacy shall proceed always frankly and in the public view*. Trasparenza come visibilità totale.

L'evoluzione, spiega Scheerbart, può avvenire solo attraverso il vetro, attraverso l'introduzione del vetro nell'architettura. In qualche modo il vetro, in Scheerbart, è l'*affermazione* di una nuova civiltà attraverso l'architettura: l'architettura cioè, deve percepire il suo proprio ruolo, la sua propria funzione che punta alla trasformazione, alla riforma della civiltà – attraverso il vetro.

Ecco chiarita ed esplicitata anche la funzione di questa previa nota.

#### 4. *Ciò che afferma il vetro*

Il vetro «permette alla luce del sole, al chiarore della luna e delle stelle di penetrare nelle stanze»<sup>24</sup>, è un «materiale da costruzione che rappresenta, nella sua essenza splendente, trasparente e rilucente, qualcosa di più di un semplice materiale comune»<sup>25</sup> e ancora:

non vogliamo più pareti che segreghino totalmente dal mondo esterno, come accadeva con le vecchie pareti in mattoni: vogliamo invece doppie pareti di vetro, scintillanti di colori ma anche trasparenti, vogliamo installarle dappertutto, ma in primo luogo negli edifici pubblici. Vogliamo pareti che non ci isolino dal grande e sconfinato mondo esterno. Ciò che non ha confini è la cosa più grande<sup>26</sup>.

Il vetro, per come viene immaginato da Scheerbart, consente un'esegesi che viene dallo stesso direttamente prefigurata: «è nostra speranza che l'architettura di vetro migliori l'uomo anche da un punto di vista etico»<sup>27</sup>. Ora, non è ben chiaro quanto l'influenza etica esercitata dal vetro sull'uomo dipenda dall'elemento estetico<sup>28</sup> o sia proprio da attri-

---

<sup>24</sup> Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Cit., 15.

<sup>25</sup> Taut, B. (1973). *La corona della città*. Milano: Gabriele Mazzotta Editore, 49. (Pubblicato originariamente nel 1919).

<sup>26</sup> Scheerbart, P. (2004). *Il congresso degli architetti. Una storia parlamentare*. In Id. (2004). *Architettura di vetro*. Cit., 168. (Pubblicato originariamente nel 1921).

<sup>27</sup> Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Cit., 96.

<sup>28</sup> Dice infatti Scheerbart che «un uomo che vede continuamente queste magnificenze in vetro non sarà più capace di gesti scellerati» (*Ibidem*).

buire alle proprietà del vetro (*far-passare lo sguardo*): forse i due aspetti convergono<sup>29</sup>.

Infatti da un lato Scheerbart è un attento cultore della bellezza del vetro colorato, del vetrocemento, dell'uso oculato della luce, degli smalti e delle maioliche, tanto da affermare che, ove l'architettura di mattoni venisse eliminata e al suo posto sorgessero edifici in vetro «sarebbe come se la terra si ricoprisse di gioie preziose in smalto e brillanti» sino a prefigurare «un paradiso sulla terra e non sentiremmo più il bisogno di guardare con nostalgia al paradiso nel cielo»<sup>30</sup>. In questo senso l'uso del vetro in Scheerbart – e ancor più nel suo allievo Bruno Taut<sup>31</sup> – assume un aspetto mistico: l'utopia riguarda anche il raggiungimento di un nuovo rapporto tra uomo e natura, tra gli elementi interni della vita e quelli esterni: «dopo l'introduzione dell'architettura di vetro, in tutti i luoghi in cui regna la civiltà, la natura nel suo insieme ci apparirà sotto altra luce»<sup>32</sup>. Scheerbart, invero, attraverso il vetro, prefigura un universo angelico<sup>33</sup>, una natura a disposizione dello sguardo incuriosito dell'uomo (non a disposizione dell'uomo *tout-court*, si badi), infatti uno dei temi ricorrenti in Scheerbart è proprio quello della bellezza dei giardini botanici, una superficie terrestre finalmente liberata dagli edifici in mattoni<sup>34</sup>, quindi dai confini, dai limiti, dalle chiusure, e un'umanità migliore, più serena<sup>35</sup>, capace di vivere in una sorta di

---

<sup>29</sup> Questo aspetto non è chiaro nelle pagine di Donati R. (2016). *Critica della trasparenza. Letteratura e mito architettonico*. Cit.

<sup>30</sup> Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Cit., 35.

<sup>31</sup> Bruno Taut parla di un sentimento cosmico, di una «religiosità che non può essere espressa che nel silenzio» (Taut, B. (1973). *La corona della città*. Cit., 50).

<sup>32</sup> Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Cit., 77.

<sup>33</sup> I lineamenti dell'angelologia scheerbartiana si trovano già nel racconto “La nuova vita. Apocalisse architettonica” e in “I tre stati arborei”, ora riuniti nel già citato Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Cit. Sarebbe interessante gettare un ponte tra l'angelologia scheerbartiana e quella valeryana, i quali ricorrono alla architettura celeste per tracciare una sorta di idea platonica di quella che dovrebbe essere la corrispondente architettura terrestre.

<sup>34</sup> Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Cit., 128. Sulla trasparenza delle serre e il legame tra i giardini botanici e l'architettura di vetro, si rimanda a Donati R. (2016). *Critica della trasparenza. Letteratura e mito architettonico*. Cit.

<sup>35</sup> Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Cit., 115 e 132.

nuova economia della bellezza, che dovrebbe sostituire, nel complesso, l'economia basata sul concetto di accumulazione della ricchezza materiale:

come le piante della terra vivevano principalmente di luce e di aria, così anche voi dovrete vivere essenzialmente di ciò che vi circonda: della luce e dell'aria emanate dalla divina architettura, che poi è la "vera" arte. Davvero non vi basta poter vivere in questi celestiali, luminosi castelli? Non sapete ancora cosa significhi dimorare in un mondo di sogno? È proprio questa la stuzzicante ostrica della povertà<sup>36</sup>.

L'apice dello spiritualismo e del pauperismo scheerbartiano: la lotta tra godimento spirituale e accumulazione materiale.

Ma non c'è solo questo.

In secondo luogo, infatti, occorre soffermarsi sul vetro in quanto elemento capace di trasformare, convertire, sovvertire (*Umzuwandeln*) la civiltà umana da un punto di vista etico, e sulle sue conseguenze distopiche.

In questo percorso sarà utile riferirsi alla rilettura di Scheerbart proposta da Walter Benjamin in "Esperienza e povertà": «(...) il vetro è un materiale così duro e liscio a cui niente si attacca. Ma anche un materiale freddo e sobrio. Le cose di vetro non hanno "aura". Il vetro è soprattutto nemico del segreto. È anche il nemico del possesso»<sup>37</sup>.

Vediamo con ordine il significato di questa complessa annotazione benjaminiana.

Anzitutto, il vetro è nemico del segreto, perché la caratteristica del vetro è proprio quella di far passare lo sguardo: il mattone lo trattiene, lo ostacola, il vetro lo fa passare, lo veicola. Il vetro è nemico del possesso nel senso che la casa di vetro favorirebbe l'instaurarsi di un nuovo e diverso tipo di rapporto con gli oggetti, di una diversa forma di interiorità, di un passaggio, in sostanza, dal valore culturale dell'interiorità (dell'*intérieur* borghese al quale Benjamin ha dedicato tante riflessioni) al valore espositivo dell'individualità. Un sovvertimento, uno

---

<sup>36</sup> Scheerbart, P. (1914). *La nuova vita. Apocalisse architettonica*. In Id. (2004). *Architettura di vetro*. Cit., 161.

<sup>37</sup> Benjamin, W. (2012). *Esperienza e povertà*. In Id. (2012). *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*. Torino: Einaudi, 367. (Pubblicato originariamente nel 1933).

*choc*, rispetto all'epoca dei rivestimenti, degli astucci, del possesso esercitato attraverso l'incameramento, attraverso la sottrazione agli altri degli oggetti scelti per sé dalle vetrine dei *passages*.

Ecco la parola: *sottrazione*.

Il possesso agisce attraverso sottrazione, il vetro invece definisce un nuovo rapporto con le cose, con gli oggetti, nel senso della *restituzione*<sup>38</sup>.

In questo senso il vetro è privo di "aura", perché porta a compimento l'impetuosa e inarrestabile tensione dell'umanità alla perdita del senso della irripetibilità (e originalità) di ogni vita, di ogni momento della vita, tensione che giunge sino all'impossibilità di lasciar tracce – perché al vetro non si attacca nulla – e alla povertà dell'esperienza:

siamo divenuti poveri. Abbiamo ceduto un pezzo dopo l'altro dell'eredità umana, spesso abbiamo dovuto depositarlo al Monte di pietà a un centesimo del valore, per riceverne in anticipo la monetina dell'"attuale"<sup>39</sup>.

In qualche modo, attraverso il lessico benjaminiano, potremmo dire che il vetro favorisce lo sviluppo del valore espositivo della vita umana e una connessa inarrestabile perdita dell'aura, ricompensata dalla messa in circolazione di sogni irrealizzabili (come quello di Topolino, ad

---

<sup>38</sup> È infatti restituzione uno dei vocaboli più in voga nei dizionari demagogico-populistici della trasparenza; basta scorrere qualche titolo di giornale per averne un prospetto: restituzione dello Stato ai cittadini, restituzione dei soldi, delle tasse, dei contributi, dei luoghi, degli spazi, o dello spazio pubblico. Uno dei termini chiave dell'epoca della trasparenza è proprio restituzione. In fondo la stessa idea dell'esistenza esposta attraverso i *social networks* non fa altro che allinearsi lungo questa scanalatura della restituzione dei momenti delle vite private al gioco delle individualità messe a nudo dalla smania di visibilità totale. L'essenza di *Facebook*, per fare un esempio, è proprio in questo rifiuto dell'*intérieur*, del possesso. E infatti, paradossalmente, la continua elaborazione di richiami comunicativi, di riflessioni, analisi o considerazioni corrisponde proprio al contrario del lasciar-traccia cui fa riferimento Benjamin: il *social network* è il luogo per eccellenza in cui avviene l'oblio della memoria. È da questo elemento basilare nell'architettura della rete che è stata sviluppata tutta la ricca giurisprudenza sul cosiddetto diritto di essere dimenticati, diritto che corrisponde al rifiuto della traccia, del lasciar tracce.

<sup>39</sup> Benjamin, W. (2012). *Esperienza e povertà*. Cit., 369.



esempio, nell'analisi di Walter Benjamin) che, soli, sono capaci di contrastare il senso di alienazione prodotto dalla conseguente riproducibilità tecnica di ogni momento della vita umana.

Bruno Taut, nella sua *Stadtkrone* sintetizza in questi termini la tendenza spirituale/architettonica di cui si parla, che si concreta nel suo celebre progetto di una nuova città ideale: «l'architettura diventa la concretizzazione delle varie tendenze degli uomini. Tutto è accessibile a tutti; ognuno va dove si sente di andare»<sup>40</sup>; la nuova città/civiltà di Taut, senza più conflitti, a dire il vero non è integralmente costruita in vetro, come accade invece nel manifesto scheerbartiano: Taut immagina, costruito in vetro, solo il palazzo principale sopraelevato, vero e proprio coronamento dell'area centrale della nuova città. Palazzo vuoto, peraltro:

il palazzo di cristallo, attraversato dalla luce del sole, troneggia come un diamante scintillante che risplende nel sole come simbolo della più profonda serenità, della totale pace dell'anima. Nello spazio interno un viandante solitario trova la pura gioia dell'architettura e, salendo sulla scala che porta sulla piattaforma in cima al palazzo, vede ai suoi piedi la sua città e dietro a essa il sole che sorge e che tramonta, il sole verso cui sono rivolti la città e il suo cuore<sup>41</sup>.

Il Palazzo che corona la città è aperto a tutti e non ha un suo proprio *intérieur*, è privo di arredamento, per poter godere della sua centralità, occorre paradossalmente uscirne.

### 5. Lo sguardo al di là del vetro

Ciò che è stato sinora considerato ma non nominato direttamente è un elemento che risulta assolutamente fondamentale per inquadrare con più precisione tutta la vicenda del vetro e della sua (supposta) trasparenza.

Si tratta dello *sguardo*.

---

<sup>40</sup> Taut, B. (1973). *La corona della città*. Cit., 47.

<sup>41</sup> Taut, B. (1973). *La corona della città*. Cit., 50.

Se non fosse per lo sguardo – per attirare lo sguardo, per far-passare lo sguardo – il vetro non avrebbe alcun valore, di certo non sarebbe *trasparente*.

L'aspetto che identifica e caratterizza (e de-limita in quanto lo caratterizza) il vetro è proprio questo: il suo ineliminabile, inestirpabile rapporto con lo sguardo<sup>42</sup>.

Ma lo sguardo ha un duplice verso: uguale e contrario, attivo e passivo. Cioè, supposto che la proprietà del vetro sia proprio quella del far vedere, ciò significa che il vetro necessita, per la sua stessa essenza, per dar fine alla sua stessa essenza, di qualcuno che lo guardi, o meglio che vi guardi attraverso<sup>43</sup> – perché lo sguardo non può soffermarsi sul vetro, ma lo deve oltrepassare. Dal che si deduce, e si anticipa, che il vetro costituisce in ogni caso un limite, un termine un segno in grado di de-limitare lo sguardo, con tutte le conseguenze che se ne trarranno dal punto di vista politico-giuridico.

Nel caso che a noi interessa, quello dell'architettura di vetro, o meglio della "casa di vetro", del luogo trasparente, i soggetti sono due: un soggetto che guarda e uno che viene guardato, un soggetto che vi dimora e un altro a cui quella casa è inibita, e la può solamente guardare – i quali possono invertirsi i ruoli ovvero guardarsi reciprocamente.

Più nello specifico bisogna osservare che il vetro vorrebbe proporre o un'inversione dello sguardo, uno scambio di ruoli tra i soggetti cui si è fatto cenno, oppure una reciprocità co-attiva degli sguardi.

Mentre tradizionalmente il soggetto attivo dello sguardo è colui che dimora nella casa, cioè colui che è situato in una *posizione di vantaggio* tale da garantirgli lo sguardo attivo o la primazia dello sguardo su ciò che lo circonda (ciò che sta fuori della casa)<sup>44</sup>, l'architettura di vetro

<sup>42</sup> Anche nel senso di Starobinski: «sarà trasparenza in atto solo quando avrà un testimone cui apparire come tale» (Starobinski, J. (1982). *Jean Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*. Cit., 287).

<sup>43</sup> Lo specchio si può solo guardare, nel senso che nel suo stesso essere guardato si rivela la sua essenza riproduttiva; il vetro non può essere banalmente guardato, perché ogni sguardo che si concentra sul vetro, lo supera, gli va oltre.

<sup>44</sup> La casa è il luogo da cui si può guardare fuori, l'emblema dell'interiorità. Anche attraversando l'analisi benjaminiana dell'*intérieur* borghese in quanto metafora della chiusura e della de-limitazione si giunge a questa stessa constatazione. La distinzione tra la casa, ciò che vi dimora, ciò che vi sta dentro, e il *dehors* è patente: quello della

porta con sé una tale sovversione (*Umzuwandeln*) da permettere a chi sta fuori della casa di guardare al suo interno, di entrare nei suoi segreti, di scalfire la sua chiusura.

Da notare, per inciso, che la distinzione interno/esterno sussiste anche nella sovversione del vetro: in questo senso il concetto di apertura che alcuni vorrebbero analogo a quello di trasparenza, in realtà lo supera dacché nell'apertura, nell'aperto dell'illimitato si assiste a una ulteriore sovversione (dei linguaggi) dal momento che l'apertura farebbe venir meno il concetto di esterno, in quanto tutto (interno ed esterno) starebbe in uno spazio aperto. L'aperto dell'illimitato fa parte degli esiti utopici del pensiero sulla apertura, e appunto è *ou-topos*, senza-luogo, spazio privo di luoghi, paesaggio privo di barriere o segni. *Ou-topos*: senza luoghi, quindi senza edifici. L'apertura è possibile in uno spazio privo di luoghi, in uno spazio cioè privo di edifici, di costruzioni, di *codici*. Nell'apertura non esiste la "casa di vetro", non esiste alcuna "casa", non esiste un interno (distinto da un esterno) in quanto luogo dal quale esercitare il governo. Utopia anarchica nella misura in cui rende vano e logicamente impossibile il sussistere di un luogo dal quale quel governo viene esercitato, un dentro rispetto a un fuori, un codice in base al quale costruire e disciplinare le relazioni. È per questi motivi che il concetto di *apertura*, nelle sue conseguenze logiche è quanto di più distante si possa immaginare dal concetto di *trasparenza*. Nel caso della trasparenza, infatti, come si è già suggerito, persiste, sussiste un interno, un dentro dal quale guardare ed essere visti, ma che traccia un limite, delimita ciò che sta dentro quella "casa di vetro" nella quale si esercita il potere e ciò che sta fuori e subisce il potere. Ci potrà sempre essere una questione di e sui ruoli e quindi di sguardi, ma ciò che rimarrà immutato sarà comunque l'esistenza di due soggetti con poteri diversi e posti in uno stato di asimmetria: quello che guarda e quello che è guardato. Finché ci sarà trasparenza ci sarà sempre un potere, un codice, una regola.

---

distinzione o meglio della frattura tra i concetti di interno ed esterno è uno dei luoghi comuni della filosofia occidentale moderna. Martin Heidegger ha rintracciato in una poesia di Georg Trakl proprio la fonte del significato di quella de-limitazione: il rapporto che Georg Trakl, nell'interpretazione heideggeriana, istituisce tra interno come estasi di luce e visibilità ed esterno come ovattato errare nell'oscurità. Luce/Buio; interno/esterno.

Nell'aperto dell'illimito invece ogni linguaggio si equivale e si disperde, nessun potere è più cogente degli altri perché tutti i soggetti coinvolti condividono l'assoluta capacità dello sguardo e quindi del potere secondo la *climax* vedere-sapere-potere. Forse in questo senso bisognerebbe rivedere un po' la previsione di Benjamin: il vetro, la trasparenza del vetro è nemica del segreto, ma non per questo lo esclude. Nemmeno l'utopia di Scheerbart, se fosse realizzata, potrebbe evitare il segreto perché sebbene trasparente, l'architettura di Scheerbart è pur sempre architettura, quindi separazione, de-limitazione, codice, legge; e nella divisione dimora la possibilità del segreto: dietro ogni barriera, seppur trasparente, può darsi un tanto di *invisibilità*. Per questo motivo in una società trasparente ci sarà sempre posto per il segreto, per l'assenza di trasparenza – perché, come tale, mantiene un ambito di segretezza dentro il quale la trasparenza in quanto concetto non può insinuarsi e perché «la sovranità si occulta proprio manifestandosi»<sup>45</sup>.

In una società trasparente, quindi, vi sarà sempre un soggetto che guarda e un altro che è guardato. In questo senso è utile riportare le parole di Bobbio, che aveva ben delineato la questione:

come ha scritto con una frase lapidaria, che spesso ho citato, Elias Canetti, “il segreto sta nel nucleo più interno del potere”. Ogni forma di potere tende a rendersi invisibile, perché è tanto più efficace quanto più è nascosto (...). Il massimo potere consiste nel vedere tutto senza essere visti da nessuno. L'ideale del potente è quello di essere l'onniveggente invisibile<sup>46</sup>.

Si avvera, nell'onniveggenza cui fa riferimento Bobbio, quella che Foucault definisce una *inversione dell'economia della visibilità*, come conseguenza delle trasformazioni dell'esercizio del potere, che ha per vaso lo Stato post-illuministico: «il potere disciplinare si esercita ren-

---

<sup>45</sup> Cacciari, M. (2005). *L'arcipelago*. Milano: Adelphi, 78.

<sup>46</sup> Si tratta del testo della relazione tenuta da Norberto Bobbio nell'ambito della Conferenza organizzata nel 1994 dal Comune di Brescia in occasione del XX anniversario della strage di Piazza della Loggia, intitolata proprio “Arcana imperii: verità e potere invisibile”, che riprende le riflessioni che Bobbio aveva già svolto ne *La democrazia e il potere invisibile*, nella “Rivista italiana di scienza politica”, 1980, ora in Bobbio, N. (1995). *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi.

dendosi invisibile; e, al contrario, impone a coloro che sottomette un principio di visibilità obbligatoria»<sup>47</sup>. Il potere disciplinare, che trova nel panoptismo il suo proprio nucleo, costituisce il fine di una nuova “anatomia politica” che si estrinseca in un miglioramento dell’esercizio del potere (che diviene potere disciplinare) nel senso della sua maggiore celerità, efficienza ed efficacia: quella che si potrebbe definire la società disciplinare

deve darsi lo strumento di una sorveglianza permanente, esaustiva, onnipresente, capace di rendere tutto visibile, ma a condizione di rendere se stessa invisibile. Essa deve essere come uno sguardo senza volto che trasforma tutto il corpo sociale in un campo di percezione: migliaia di occhi appostati ovunque, attenzioni mobili e sempre all’erta, una lunga rete gerarchizzata<sup>48</sup>.

Il punto è che chiunque volesse farsi promotore di uno sguardo attivo, si trasformerebbe, senza volerlo, comunque, in un “onniveggente invisibile”: è questo il paradosso della trasparenza che viene sottolineato da Foucault in un passaggio che verrà discusso alla fine di questo contributo.

*Guardare senza essere visto*: ecco in questo primo grado del guardare, il nucleo stesso del potere.

## 6. *Pleonexia*

C’è un aspetto da considerare prioritariamente in quanto assolutamente utile a comprendere la logica di quel potere di guardare di cui si è parlato, che è la *primazia dello sguardo*, o meglio il potere di guardare per primi.

Cioè, come si è già sottolineato, la questione della forza dello sguardo, della sua potenza, cioè dello sguardo che può rivolgersi a un esterno senza essere visto e quindi conservando il potere di detenere un segreto non sta solo nella posizione acquisita da chi guarda (nel caso di specie

---

<sup>47</sup> Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Cit., 205.

<sup>48</sup> Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Cit., 233.

lo sguardo di chi dimora all'interno della "casa"), ma anche nella *temporalità* dello sguardo, ovvero nella possibilità di esprimere il proprio potere esercitando lo sguardo per primo.

In questo senso pare utile riferirsi al concetto di *pleonexía*, che Umberto Curi ha ricostruito a partire da due dialoghi platonici, la *Repubblica* e il *Sofista*.

Nella *Repubblica*, in particolare, Platone associa la figura e i modi di Trasimaco alla figura e ai modi del lupo, della belva, dell'essere ferino: «si raggomitò su se stesso come una belva e si lanciò su di noi come per sbranarci»<sup>49</sup>; Trasimaco, cioè, dopo aver ascoltato in silenzio il quieto discorrere di Socrate, di Polemarco, di Glaucone e degli altri, non essendo più in grado di resistere alla tentazione di intervenire per fornire la propria idea di giustizia, ha una reazione molto forte, travolgendo con la sua entrata in scena gli astanti, attoniti e spaventati da tanta sicumera. In quel momento della narrazione, Platone utilizza un espediente letterario che avrebbe dovuto permettere ai lettori suoi contemporanei di percepire con immediatezza in che cosa consistesse la tremenda reazione di Trasimaco. «A sentire quelle sue parole io mi sbigottii, e provavo paura a guardarlo, e forse avrei perso la voce se io non avessi guardato lui prima che egli potesse guardare me»<sup>50</sup>. Come una belva, come il lupo cui fa riferimento certa tradizione popolare<sup>51</sup>, che attribuiva, appunto, allo sguardo del lupo la capacità di far perdere la voce a colui che vi fosse stato soggetto. Ed è in quel punto che Socrate riesce a rovesciare la situazione di svantaggio, guardando per primo Trasimaco: «Di fatto, quando cominciai a irritarsi per le nostre parole, io lo guardai per primo; e così potei rispondergli»<sup>52</sup>.

In questa inversione (temporale) dello sguardo si nasconde parte della forza con la quale Socrate riuscirà a contraddire Trasimaco, contestando con successo la sua idea di giustizia: come nota giustamente Curi,

---

<sup>49</sup> *La Repubblica*, 336b.

<sup>50</sup> *La Repubblica*, 336e.

<sup>51</sup> Per la rappresentazione in epoca romana: Virgilio, *Bucoliche*, Egloga IX, 53-4; Plinio, *Storia Naturale*, 8, 34.

<sup>52</sup> *La Repubblica*, 336e.

prima ancora che la disputa si esprima mediante il confronto fra discorsi in competizione l'uno con l'altro, prima che essa assuma la forma di una lotta fra *lógoi* rivali, Socrate vince il duello preliminare semplicemente mediante lo sguardo<sup>53</sup>.

Non è, cioè, solamente l'efficacia dell'argomentazione – o meglio della controargomentazione socratica – a imporsi, bensì, prima di tutto, l'inversione dello sguardo, grazie alla quale Socrate ha guardato per primo Trasimaco. Vero è che nella tecnica sofistica con la quale Trasimaco intendeva sopraffare Socrate e gli altri presenti era già inclusa e aveva un ruolo fondamentale la primazia dello sguardo – primazia che avrebbe ricevuto peraltro una giustificazione e una legittimazione a un livello più squisitamente teoretico, in virtù della massima per la quale «la giustizia non è altro che l'interesse del più forte»<sup>54</sup>, colui, cioè, che riesce a sopraffare gli altri a partire dallo sguardo, che *deve* alzare per primo. In questo senso, infatti, «il guardare non è che la *prosecuzione* – o l'*anticipazione* – della forza con altri mezzi»; in Trasimaco, cioè, prosegue Curi,

nella successione delle manifestazioni di violenza da parte del lupo Trasimaco, lo sguardo si presenta come la prima forma dell'esercizio della forza, frustrata non perché di per sé inefficace, bensì perché neutralizzata dall'impiego dello stesso tipo di forza, quale è lo sguardo di Socrate, pronto nell'*apoblépein próteros*<sup>55</sup>.

È in questo aspetto della ferinità di Trasimaco, nel suo tentativo cioè di prevaricare il prossimo attraverso la primazia dello sguardo, in modo tale da esercitare la *sua giustizia*, l'interesse, cioè di colui che è in grado di essere più forte anche attraverso la forza dello sguardo – una forma di giustizia, che, come si vede nel dialogo stesso, mette a repentaglio la sicurezza di tutti coloro che ne sono soggetti – è in questo aspetto, si diceva, che si esercita la cosiddetta *pleonexía*, presunzione, arroganza, superbia che permette a chi ne fa uso di pretendere più di quanto sia giusto pretendere. Più di quanto sia *giusto* pretendere secondo il ca-

<sup>53</sup> Curi, U. (2015). *La forza dello sguardo*. Cit., 112.

<sup>54</sup> *La Repubblica*, 339d.

<sup>55</sup> Curi, U. (2015). *La forza dello sguardo*. Cit., 113.

none socratico: secondo il canone di Trasimaco la giustizia consiste invece proprio nella capacità di pretendere per sé più di quanto hanno gli altri, perché il più forte presume che quella sua pretesa equivalga a un principio di giustizia. Presunzione che distingue il più forte, colui il cui interesse equivale alla giustizia. Prosegue Umberto Curi: la *pleonexía*

impedisce ogni forma di collaborazione con i propri simili, (...) rende di fatto impossibile non solo la sussistenza di una comunità ordinata, quale è una città, ma perfino di una banda di malviventi, perché implica una distribuzione disuguale fra i componenti dell'insieme sociale, e dunque funziona come fattore di irreparabile disgregazione<sup>56</sup>.

## 7. *Panoptimo*

Il concetto tradizionale dello sguardo che si rivolge dall'interno all'esterno della casa è ben evocato dalla metafora della Casa di Salomone nella *Nuova Atlantide* di Francesco Bacone, *occhio* del regno di Bensalém<sup>57</sup>; occhio che si fa carico, attraverso le sue sagge ed elette Menti, di conoscere il mondo senza essere conosciuti<sup>58</sup>, guardare senza essere visti, «nascondersi e rendersi invisibili agli altri, e conoscere contemporaneamente tutti i segreti altrui»<sup>59</sup>, al solo scopo di poter ordinatamente portare a termine, o meglio averare la solida granitica organizzazione della medesima Casa di Salomone.

Fine di quel Santo Collegio è «la conoscenza delle cause e dei segreti movimenti delle cose per allargare i confini del potere umano verso la realizzazione di ogni possibile obiettivo»<sup>60</sup>. È nota, a tal proposito, la battuta con la quale Massimo Cacciari insinua che a questo sguardo, a

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Bacone, F. (2013). *La nuova Atlantide*. Milano: SE, 24. (Pubblicato originariamente nel 1626).

<sup>58</sup> Bacone, F. (2013). *La nuova Atlantide*. Cit., 22.

<sup>59</sup> Bacone, F. (2013). *La nuova Atlantide*. Cit., 28.

<sup>60</sup> Bacone, F. (2013). *La nuova Atlantide*. Cit., 57.



questo occhio, Michel Foucault avrebbe dovuto dedicare almeno un capitolo del suo *Sorvegliare e punire*<sup>61</sup>.

La Casa è l'emblema dell'*auctoritas*: crea, inventa nuove realtà (da *augeo*, secondo la lezione di Benveniste); aumenta il campo del reale, occupa lo spazio dell'ulteriorità. Il *Panopticon* benthamiano non può che esserne una diretta conseguenza, infatti in esso l'aspetto dello sguardo perturbante, *deinòs*, è associato alla finalità di sorveglianza allo stesso attribuita. Lo sguardo non è solo *auctoritas* espansiva che punta al dominio dell'ulteriorità, ma è anche *controllo*. Ad oggi pare curioso non associare i due aspetti del vedere senza essere visti e del controllare coloro che di conseguenza non si possono nascondere, ma tradizionalmente non era certo così (lo sguardo di Medusa, ad esempio, non sorveglia, ma esercita solamente un potere perturbante. Lo sguardo perturbante di Trasimaco non voleva controllare Socrate, ma solo dominare su di lui attraverso la *pleonexía*).

Dice Foucault riferendosi a quelle «tecniche che permettono di vedere (inducendo) effetti di potere, e dove, in cambio, i mezzi di coercizione rendono chiaramente visibili coloro sui quali si applicano»<sup>62</sup>, che quel gioco di *incastri* di sguardi e sorveglianze gerarchizzate conduce all'affermazione di

un'architettura che non è più fatta semplicemente per essere vista (fasto dei palazzi) o per sorvegliare lo spazio esterno (geometria delle fortezze), ma per permettere un controllo interno, articolato e dettagliato – per rendere visibili coloro che vi si trovano<sup>63</sup>.

Si sta parlando, cioè, di

un'architettura che sarebbe diventata un operatore nella trasformazione degli individui: agire su coloro che essa ospita, fornire una presa sulla

---

<sup>61</sup> Cacciari, M. (2005). *L'arcipelago*. Cit., 78. Tanto più che lo stesso Foucault, nelle osservazioni conclusive del capitolo sulla disciplina scrive proprio: «il potere produce, produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità» (Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Cit., 212) – che pare essere proprio il riassunto delle finalità della Casa di Salomone.

<sup>62</sup> Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Cit., 187.

<sup>63</sup> Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Cit., 188.

loro condotta, ricondurre fino a loro gli effetti del potere, applicarli ad una conoscenza, modificarli<sup>64</sup>.

In tutto ciò, peraltro, non è indifferente all'effetto della sorveglianza e della trasmissione del potere, l'idea della trasparenza:

al vecchio, semplice schema del chiudere e del rinchiudere – il muro spesso, la porta solida che impediscono di entrare o di uscire – comincia a sostituirsi il calcolo delle aperture, dei pieni e dei vuoti, dei passaggi e delle trasparenze<sup>65</sup>.

In definitiva lo sguardo perturbante pro-voca il disordine sociale (vedi l'effetto disgregante dello sguardo di Medusa, oppure quello del lupo-Trasimaco), mentre invece lo sguardo finalizzato al controllo – che presumibilmente perde il suo carattere intrinsecamente, intimamente perturbante grazie alla sostituzione dello sguardo degli occhi con l'impersonale neutro sguardo panottico che proviene da un edificio, una torre<sup>66</sup> – tende a pro-vocare l'ordine.

L'ideale, se questo è lo scopo da raggiungere, esigerebbe che ogni individuo fosse in ogni istante in questa condizione (di essere controllato). Essendo quasi impossibile, il meglio che si possa auspicare è che in ogni istante, avendo motivo di credersi sorvegliato, e non avendo i mezzi di assicurarsi il contrario, creda di esserlo<sup>67</sup>.

Anche per il Panopticon è essenziale il concetto di vedere senza essere visti<sup>68</sup>. Ora, però, mentre nell'esempio classico, ad esempio, che ruota intorno al mito dell'anello di Gige, la capacità di vedere associata alla contestuale invisibilità, produce un solo effetto notevole: la distruzione violenta di un soggetto nemico, l'affermazione delle ragioni del

---

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Ibidem.*

<sup>66</sup> Oppure si tratta di due sguardi dotati di distinto livello di realtà come parrebbe emergere da Nancy, J.-L. (2002). *Il ritratto e il suo sguardo*. Milano: Raffaello Cortina.

<sup>67</sup> Bentham, J. (2009). *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*. Venezia: Marsilio, 36. (Pubblicato originariamente nel 1791).

<sup>68</sup> Si deve nuovamente rimandare alla magistrale lezione di Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Cit., 220.

soggetto “invisibile”, nell’esempio del Panopticon benthamiano l’effetto ottenuto corrisponde invece a una sorta di teologia politica del controllo da un lato e alla rimozione della violenza fisica dall’altro.

L’elemento teologico politico dello sguardo invisibile (di matrice moderna) è già stato individuato da Massimo Cacciari nel dispositivo baconiano dei saggi della Casa di Salomone: «illuminare ogni cosa e non poter essere da nulla illuminati, dar luce a tutto e insieme custodire il proprio Nome al di sopra di tutti i nomi e di tutte le illuminazioni è della stessa Potenza divina»<sup>69</sup>.

L’eliminazione della violenza fisica invece, auspicata dallo stesso Bentham, è uno degli elementi fondamentali del nuovo diritto penale moderno, nato nell’età dei Lumi, o meglio nato in virtù del pensiero illuministico, non per caso trattato con grande attenzione dallo stesso Foucault.

Ma il modello di Panopticon benthamiano conduce ad apprezzare un altro aspetto del fattore-controllo che porta diritto al tema della trasparenza e della civiltà del vetro: l’aspetto dell’*inversione* del potere di controllo.

Foucault, nel commentare il testo benthamiano, dice infatti che nell’ambito della continua ricerca di visibilità totale delle situazioni, della ricerca di trasparenze, che ha pervaso l’immaginario filosofico, politico e giuridico del XVIII secolo, la coeva nascita della c.d. opinione pubblica<sup>70</sup> rappresenta certamente un regno tanto spesso invocato

in cui il potere potrà essere esercitato per il solo fatto che le cose saranno conosciute e che le persone saranno viste attraverso una sorta di sguardo immediato, collettivo e anonimo. Un potere la cui risorsa principale sia l’opinione non può tollerare delle regioni d’ombra<sup>71</sup>.

Ma questo regno della luce conduce a un evidente effetto perverso, che ci porta al passaggio finale di questa analisi: il Panopticon è «una

---

<sup>69</sup> Cacciari, M. (2005). *L’arcipelago*. Cit., 78.

<sup>70</sup> Su cui, naturalmente, bisogna rimandare a Habermas.

<sup>71</sup> Baron, J.-P., Perrot, M. (Eds). *L’occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault*. In Bentham, J. (2009). *Panopticon, ovvero la casa d’ispezione*. Cit., 16.

macchina in cui sono presi tutti, tanto coloro che esercitano il potere quanto coloro sui quali questo potere viene esercitato»<sup>72</sup>, e

nel Panopticon ognuno, a seconda del posto che occupa, è sorvegliato da tutti gli altri o da alcuni degli altri; si ha a che fare con un apparato di sospetto totale e circolante, poiché non vi sono punti assoluti. La perfezione della sorveglianza è una somma di malanimo<sup>73</sup>.

Questo sospetto si avvera nella battuta finale di Foucault. Quando gli viene chiesto se avesse senso, per i prigionieri del Panopticon, di impadronirsi della torre centrale, egli risponde: «Sì. A condizione che non sia il senso finale dell'operazione. Se i prigionieri facessero funzionare il dispositivo panoptico e risiedessero nella torre, credete forse che sarebbe meglio così che con i sorveglianti?»<sup>74</sup>.

#### 8. Osservazioni conclusive

Il punto che qui interessa è la convergenza tra il discorso sull'architettura di vetro in quanto nemica del segreto e del lasciar tracce, caratteristica dell'opaca casa di mattoni – sino all'espropriazione dell'esperienza personale, sostituita dal valore espositivo delle esperienze sociali, tutte identiche, tutte controllabili, e interscambiabili – e l'evoluzione della forza dello sguardo sino all'inversione dello sguardo attivo dei sorveglianti del Panopticon con lo sguardo passivo dei prigionieri. Il vetro, la trasparenza in quanto fine e non in quanto mezzo, in quanto utopia, conduce proprio a codesti infausti effetti: da una parte l'appiattimento del volere individuale dell'esperienza umana: tutte le esperienze sono egualmente conoscibili. Tutte sono dotate dello stesso valore neu-

---

<sup>72</sup> Baron, J.-P., Perrot, M. (Eds). *L'occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault*. In Bentham, J. (2009). *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*. Cit., 19.

<sup>73</sup> Baron, J.-P., Perrot, M. (Eds). *L'occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault*. In Bentham, J. (2009). *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*. Cit., 21-2. Si tratta di temi che erano già stati ampiamente trattati da Michel Foucault nel più volte citato *Sorvegliare e punire*.

<sup>74</sup> Baron, J.-P., Perrot, M. (Eds). *L'occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault*. In Bentham, J. (2009). *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*. Cit., 30.

tro (Foucault in questo senso si riferisce alla *individualizzazione*); dall'altra, l'idea della visibilità panoramica, panottica, stereofonica, che investe quel tipo di società già turbata dall'autolivellamento delle esperienze non può che condurre al controllo di tutti contro tutti – e non rivolto a chi dimora nella “torre”, nella “casa”. Parafrasando Foucault, se i cittadini si impadronissero del dispositivo di potere, sarebbe meglio così che con gli attuali governanti della casa?

Se la trasparenza punta alla sola sostituzione di uno sguardo con un altro sguardo – perché in ogni caso rimane vera l'equazione sapere-potere<sup>75</sup> – la nuova civiltà del vetro sarà (o forse già è) una civiltà del controllo e della rinuncia a sé, al proprio segreto, al proprio interiore: portando alle estreme conseguenze l'utopia della trasparenza, già con Rousseau si poteva immaginare il necessario passaggio dalla trasparenza individuale a quella sociale, e quindi,

supponendo che una società possa costruirsi nella trasparenza, che tutti gli animi acconsentano di aprirsi l'un l'altro, abdicando a ogni volontà segreta e “particolare” – è l'ipotesi del *Contratto Sociale* – allora nulla permette di preferire l'individuo alla società. Al contrario: in un'organizzazione sociale che favorisse la comunicazione tra le coscienze, in un'armonia fondata sulla “volontà generale” niente sarebbe più dannoso del ripiegamento dell'individuo su se stesso e sulla sua volontà particolare<sup>76</sup>.

## 9. Bibliografia

- Bacone, F. (2013). *La nuova Atlantide*. Milano: SE. (Pubblicato originariamente nel 1626).
- Benjamin, W. (2012). *Esperienza e povertà*. In Id. (2012). *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*. Torino: Einaudi, 367. (Pubblicato originariamente nel 1933).
- Bentham, J. (2009). *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*. Venezia: Marsilio. (Pubblicato originariamente nel 1791).
- Bobbio, N. (1995). *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi.

<sup>75</sup> Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Cit., 31.

<sup>76</sup> Starobinski, J. (1982). *Jean Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*. Cit., 87.

- Cacciari, M. (1978). Eupalinos o l'architettura. *Nuova Corrente*, 76/77.  
 – (2005). *L'arcipelago*. Milano: Adelphi.
- Cantone, D., Taddio, L. (2011). *L'affermazione dell'architettura. Una riflessione introduttiva*. Milano-Udine: Mimesis. 2011.
- Curi, U. (2015). *La forza dello sguardo*. Torino: Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- Derrida, J. (1986). *Point de folie - Maintenant l'architecture*. In Tschumi, B. (1986). *La case Vide: La Villette 1985*. Architectural Association: Londres.
- Donati, R. (2016). *Critica della trasparenza. Letteratura e mito architettonico*. Torino: Rosenberg&Seller.
- Filipuzzi, F., Taddio, L. (Eds). (2010). *Costruire Abitare Pensare*. Milano-Udine: Mimesis.
- Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi, 188. (Pubblicato originariamente nel 1975).
- Heidegger, M. (1976). *Costruire abitare pensare*. In Id. *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia, 103 (Pubblicato originariamente nel 1951).
- Patočka, J. (1977). *Platone e l'Europa*. Milano: Vita e Pensiero, 34. (Pubblicato originariamente nel 1973).
- Scheerbart, P. (2004). *Architettura di vetro*. Milano: Adelphi. (Pubblicato originariamente nel 1914).
- Starobinski, J. (1982). *Jean Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*. Bologna: Il Mulino, 54. (Pubblicato originariamente nel 1972).
- Taut, B. (1973). *La corona della città*. Milano: Gabriele Mazzotta Editore. (Pubblicato originariamente nel 1919).
- Virgilio, *Bucoliche*, Egloga IX, 53-4; Plinio, *Storia Naturale*, 8, 34.

# POESIA E MUSICA TRA LINGUAGGIO E DIRITTO

*Luigi Di Santo*

## *1. Poetica e linguaggio in Heidegger*

La lettura che Heidegger compie della poetica di Rilke genera la seguente considerazione:

Dobbiamo imparare a udire il dire di questi poeti, [...] ci sarebbe e c'è una sola cosa necessaria: pensando sobriamente nel detto della poesia, esperire l'inespresso. Questo è il cammino della storia dell'essere. Se ci incamminiamo su questo cammino, esso condurrà il pensare a un dialogo storico-ontologico con il poetare<sup>1</sup>.

In queste parole prende significato quella attenzione che Heidegger dimostra per il mondo dell'espressione artistica, in particolar modo per la poetica. È "il tempo della povertà" che si configura nella prefigurazione del reale come funzione dell'"ente calcolabile". È l'era della tecnica alla quale si richiama Heidegger. E qui che il filosofo trova nell'Inespresso il dialogo imprescindibile tra il logos e il poetare, dato che nell'era della tecnica la realtà è ridotta a 'fondo' nel segno del consumare, dove l'essere del reale stesso è definitivamente occultato. Come scrive Heidegger dando voce alle parole di Rilke: «per i nostri avi ogni cosa era infinitamente di più che per noi. Ogni cosa era un recipiente in cui rintracciavano e conservavano l'umano»<sup>2</sup>. Traccia che innesca un senso tra le linee della trama temporale di passato, presente e futuro. La tecnica si riflette nella propria linearità, nel garantire il monologo della ripetizione.

Il mistero propone come, per gli dei di Holderlin, un mondo diverso. [...]. Sono i versi dei poeti che propongono il distacco del mondo della

---

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, Firenze, 1973, p. 231.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 269.

tecnica e conducono verso una dimensione ontologica dove i messaggi sono ambigui ma liberatori, destabilizzanti ma disvelatori<sup>3</sup>.

Un ribaltamento del pensare che è impossibile. È la verità dei poeti che si pensano in luogo altro rispetto al mondo in cui si trovano a vivere, che portano un'altra immagine al di là dell'immagine codificata e inoffensiva. E in questa condizione temporale, dove lo sguardo è piatto e povero, che si invoca il poeta, nella tragica speranza di rivivere un tempo nuovo, ridestare le parole a partire dal silenzio che ravviva il tornare al retroascolto, al non detto, a ciò che è altro. Questo ravvivare dovuto alla capacità dell'artista di estraniarsi dal suo mondo al fine di riconoscerlo nella comprensione dato che il conoscere della scienza si rivela insufficiente. Scrive Heidegger:

erigendosi in sé l'opera *apre un mondo* e lo mantiene nella dovuta permanenza. *Essere-opera significa esporre un mondo*. Si tratta di una rifondazione metaforica della realtà. Una nuova forma in se stessa significante assolutamente originale e compiuta<sup>4</sup>.

Un'opera d'arte quindi costituisce sempre dunque la genesi di un nuovo piano esistenziale ma che esprime verità e fondamento nella piena gratuità. Ma l'arte non sorge dal nulla. Heidegger conclude che

il progetto poetico viene dal nulla nel senso che non riceve il suo dono dall'abituale e dal tramandato. Ma esso tuttavia non sorge dal nulla, in quanto ciò che è progettato attraverso di esso è la costituzione custodita dello stesso Esserci (*Dasein*) storico<sup>5</sup>.

In questo senso «l'opera d'arte è sempre radicale alterità [...] dato che essa si 'ritira' nella Terra e così la fa emergere in se stessa, ossia nel mondo che essa è»<sup>6</sup>. Il mondo si fonda sulla Terra e la Terra sorge attraverso il mondo, così scrive Heidegger. È nell'opera che si attua lo

---

<sup>3</sup>Cfr. E. LISCIANI-PETRINI, *Memoria e poesia. Bergson Jankélevitch Heidegger*, Napoli, 1983, p. 187.

<sup>4</sup>M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 22-33.

<sup>5</sup>*Ivi*, pp. 59-63.

<sup>6</sup>E. LISCIANI-PETRINI, *Memoria e poesia. Bergson Jankélevitch Heidegger*, cit., p. 207.



storicizzarsi della verità. L'artista viene assorbito e scompare nella verità dell'opera ma la sua presenza è comunque indispensabile in quanto la fa. Lo spirito della storia di un'umanità su questa Terra è quello raccolto nell'animo del poeta, in quanto egli sente l'urgenza del fare (poietica). «Il pensiero deve prestare attenzione al Fare e al Dire degli artisti nella ricerca del senso del movente del reale»<sup>7</sup>. I poeti rimettono all'opera il Fare non perché lo vedano ma perché intravedono e comprendono che esso non è mai visibile né afferrabile, non c'è ancora nelle forme concretamente storicizzate. Il poetare artistico coglie una dimensione intima e non esteriore del reale. «Il poetare non trasvola oltre la Terra, né va di là da essa per abbandonarla e librarsi sopra di essa. Proprio il poetare porta invece l'uomo sulla Terra, lo porta ad essa e lo porta così nell'abitare»<sup>8</sup>. In questa direzione Heidegger scrive «l'essenza dell'arte è la poesia come essenza originaria che dà ogni volta un'apertura storica attraverso un linguaggio essenziale»<sup>9</sup>. Il linguaggio-poesia è l'ambito in cui si gioca il tempo del divenire nel senso del tempo umano tra l'accaduto e l'accadente. Il tempo dell'uomo nella sua interiorità, regione insondabile dove risiede la memoria, la casa dove vi si raccoglie al fine di «abitare poeticamente su questa Terra»<sup>10</sup>. Ma scrive ancora Heidegger: «Memoria è il raccoglimento del pensiero, è il raccogliersi della rimemorazione: essa è la sorgente fondamentale della poesia»<sup>11</sup>. Ma cosa sottende oggi il ricordo? Dolore, sogno, follia, sacro, morte riescono ancora a parlarci? La morte, tutt'al più è deperimento organico, il dolore e l'amore sono semplicemente reazioni psicologiche, come si chiede lo stesso Rilke? La povertà del tempo è svelata dalla vocazione *filosofica* della poesia-linguaggio che nel suono del silenzio preparatorio ci svela ciò che sarà o ciò che potrebbe essere. Si tratta di istituire un orizzonte di senso, dove gli uomini, nell'abitare-poetare possano storicamente scorgere un significato profondo nella formazione del mondo che non è una semplice somma di territori. È nella ricerca del senso che l'uomo ritrova il pathos del domandare e del rispondere che

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Milano, 1976, p. 66.

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 62.

<sup>10</sup> Holderlin in M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 125-138.

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 11.

certo si esprime, attraverso l'arte, intesa come forma densa di comunicazione. La poesia dunque, tornando alla formulazione heideggeriana, è il fondamento che regge la storia, perché conferisce formatività a un nuovo senso, che produce le istituzioni della 'seconda vita'. L'opera d'arte della poesia non si esaurisce nella 'puntualità' ma dona la temporalità della durata al senso scelto ed esprime 'viraggi di senso' che rendono la comunicazione originale. Scrive Gadamer ne *L'enigma del tempo*:

Che cosa caratterizza un poeta? Certamente il fatto che egli dice qualcosa di nuovo – in una lingua nuova –. [...] Holderlin descrive il modo di procedere dello spirito poetico, affermando che la parola del poeta deve dissolvere completamente tutto ciò che risulta preconstituito nella forma e nella struttura linguistica. Il poeta non deve possedere una parola già data, ma deve trovare quella che gli rende possibile l'espressione poetica in direzione della liberazione del linguaggio. Ogni vera comunicazione è un 'infinitamente nuovo'<sup>12</sup>.

Scriva Heidegger che l'essenza del linguaggio è potenza che forma il mondo. Il linguaggio ordinario è il linguaggio della poesia. Vera poesia è il linguaggio di quell'essere che è rivolto a noi da lungo tempo e che non abbiamo mai raccolto. Il linguaggio del poeta non è mai odierno, ma sempre già stato e futuro. Il poeta non è mai contemporaneo<sup>13</sup>. L'arte è solo dell'uomo come spirito ed è il poetare, come si legge in Holderlin, che rende l'abitare un autentico abitare. È il prendere misura del poetare che rende tutta l'essenza dell'uomo. Attingere tutta l'essenza dell'uomo vuol dire incontrare l'uomo come parlante. Il non abitare poeticamente è quella dimensione in cui si trova la configurazione tecnica dell'agire umano attraverso una successione di operazioni che guardano ai fini operazionali ma non ricercano gli scopi esistenziali. Oggi nel consolidarsi della tecnica si afferma un primato della ragione strumentale come segno distintivo di una società impersonale. La tecnica che dovrebbe essere mezzo viene ritenuta fonte, nell'ordine del *quantum*. Un linguaggio duale, veloce, che non dà spazio alla memoria

---

<sup>12</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *L'Enigma del tempo* (a cura di M.L. Martini), Bologna, 2001, pp. 113-117.

<sup>13</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, Milano, 2008, p. 237.

del tempo, nella sua circolarità o retrogenza. Artista e opera sono in sé e nel loro reciproco rapporto grazie a un terzo che è il primo grazie all'arte, scrive Heidegger. Il rapporto tra artista e opera d'arte non è duale ma triale. Trialtà da intendere come quello spazio dove regna l'interpretazione, a partire dalla sua capacità evocante e disvelante. L'opera non presenta la 'cosa' nella sua mera utilizzabilità ma le conferisce un pieno senso esistenziale in quanto evocante la condizione del bisogno e la gioia del superare uno stato di sofferenza. Abbiamo discusso dei significati di mondo e terra. Essi si contrappongono in una lotta per la ricerca di un senso nella trialtà del dialogo intersoggettivo. Se manca un relazionarsi intersoggettivo che istituisca in una seconda vita, al di là di uno spazio desoggettivato dell'accadere degli eventi, ciò comporta una presentificazione dovuta al dominio del mercato (tecnica) che pone l'uomo nel listino virtuale delle merci. Non vi è più memoria o narrazione del sé ma memorie biodisponibili, funzionali, non comunicative. L'uomo è inessenziale. Il *logos* è privo di *nomos*. L'uomo non è riconosciuto come il soggetto del decidere, ma è considerato il luogo dell'accadere della decisione, costituita da un evento extrasoggettivo della lotta tra mondo (illuminazione) e terra (nascondimento). Ciò che è in gioco è la libertà. Coerentemente Heidegger produce una critica del soggettivismo anche attraverso l'arte. Il poetare le metafore della lotta mondo-terra diviene la storia extraumana *dell'essere poetato*, qui inteso come l'oscurarsi di un se stesso che si fa scenario anonimo di enunciazioni poetiche che non gli appartengono perché non è il soggetto autore. È proprio la rimozione del soggetto che produce il cominciamento della presentificazione nichilistica, senza il ricorso alla memoria come rimmemorazione della coscienza extratemporale. Un narrare non la propria storia ma semplicemente esperire una triste cronaca.

## 2. Coscienza e tempo nella narrazione artistica

Cosa è che dura nella poesia e nell'Arte? Essere della poesia è l'eterno durare. Ogni arte è linguaggio. La parola è la cosa più friabile e più ricca del mondo, 'un sasso nell'acqua dei vissuti', trama tra i tessuti, il 'la' musicale degli eventi. Un oggetto poetico è corpo linguistico.

La poesia è l'unico linguaggio capace di dirci simultaneamente tutte le cose. È in essere una *Teologia dell'atto poetico* nel senso della coscienza emozionale che riapre sempre il rapporto profondo con le radici e restituisce così il pudore alla profondità delle cose che non hanno bisogno di giustificazione<sup>14</sup>.

Al di là del tempo vi è la 'coscienza' che si determina come connessione solidale di me con l'altro. La coscienza si caratterizza come fondamento metatemporale della presenza. La coscienza è presenza che si determina come un divenire, ponendosi come suo ritmo interiore<sup>15</sup>. La coscienza è temporalità; ma la temporalità non è coscienza né la coscienza è temporalità. Ogni aspetto della realtà, ogni esigenza profondamente umana può essere espressa poeticamente. E giustizia e diritto sono esigenze profondamente umane. Un giurista può avere un *sensu poetico* pur senza scrivere poesia. La coscienza è l'insieme di tutte le possibilità umane perché sin dall'inizio è *coscienza di qualcosa* nella ricerca di una alterità soggettiva. Forse è il motivo per cui la poesia è un rapporto tra il visibile e l'invisibile, tra il messaggio e il silenzio<sup>16</sup>. Una coscienza che è fuori dal tempo quindi transtemporale nel suo essere tra i tempi. La questione della memoria è centrale nella nostra ricostruzione. Innanzitutto perché essa ci permette di intendere la relazione tra tempo e coscienza. Passato, presente, futuro in Aristotele si determinano come 'forme del tempo' dove memoria (passato) e attesa (futuro) nel limite del presente si costituiscono come modalità unitarie, dato che il passato come 'vissuto' trova la propria finalizzazione nel futuro come

---

<sup>14</sup> Cfr. G. LIMONE, *Lo statuto teoretico della poesia e dell'arte come problema rigoroso. Profili simbolici e critici*, in A. CESARO (a cura di), *L'angelo e la Fenice. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Napoli, 2007, pp. 141-167.

<sup>15</sup> A questo proposito bisogna sottolineare che non pochi, tra i pensatori moderni e contemporanei, hanno sostenuto l'identità tra tempo e coscienza: Kant, che identifica il tempo con la forma del senso interno, e soprattutto Bergson, che interpreta la temporalità come il ritmo interiore della coscienza. Come ha finemente sottolineato Poser, «si doveva aspettare fino a Kant per accordare al tempo come forma, un primato sistematico sul tempo fisico e sul mondo corporeo, e fino a Bergson prima che prendesse forma l'idea di liberare il tempo pensato e vissuto dal tempo fisico». Cfr. H. POSER, *Dalla durata alla forma dell'intuizione. Il concetto di tempo nel XVII e XVIII secolo*, in L. RUGGIU (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano, 1998, p. 119.

<sup>16</sup> Cfr. L. BAGOLINI, *Poesia e giustizia. Diritto e tempo*, Milano, 1998, pp. 5-17.

‘aspettativa immaginata’. In questa direzione è comprensibile la riflessione sul significato di ‘guardare’, ‘considerare’. Sembra che si possa vedervi la prefigurazione lontana dell’intenzionalità husserliana e dello sguardo della coscienza, tanto più che Aristotele sottolinea che è questo lo sguardo che crea la differenza fra immagine e ricordo o, se vogliamo, fra immaginazione e memoria. Ogni esperimento narrativo è flusso verbale di coscienza tra simultaneità e successione temporale; è costruzione dell’identità del sé ‘possibile’, proiettato in un mondo ‘probabile’: la letteratura si fa «custode del tempo, nella misura in cui non vi sarebbe tempo pensato se non raccontato», per dirla con Ricoeur. Ma il narrare, che si fa anche letteratura ma non solo, a partire dalla poesia, come stratificazione del vissuto, come ritorno nel tempo interiore della memoria. La memoria vive una doppia condizione: esperienza eminentemente individuale, fenomeno immediatamente sociale. Come dice Agostino, la memoria è il presente del passato. Questo vale, per Husserl, nel passato immediato che dà vita alla rimemorazione. Ma è la continuità tra passato presente e futuro nell’unità dell’esperienza temporale che permette di distinguere la memoria nei due sensi richiamati. La narrazione che procede sulla base di una mediazione linguistica si lega ad altri concetti e ad altre relazioni fra cui quella fra immaginazione e memoria in quanto essa apre la riflessione sul significato di oblio. L’oblio può esercitare un ruolo di mediazione nel rapporto tra distanza temporale e profondità temporale. Studi attuali si soffermano sulla cosiddetta etica della memoria<sup>17</sup> che dovrebbe in qualche modo superare i guasti degli abusi della memoria motivo della fragilità dell’identità tanto personale quanto collettiva. La memoria non avverte un carattere passivo, dato che come scrive Aristotele nel *De anima* «essa è simile ad una corda che continua a vibrare dopo essere stata toccata dalla sensazione»<sup>18</sup>. Secondo la nota distinzione proposta da Ricoeur fra oblio profondo e oblio manifesto, la memoria svolge nel primo caso un’operazione di conservazione del ricordo, nel secondo caso esprime un livello

---

<sup>17</sup> Tra gli altri, A. MARGALIT, *L’etica della memoria*, Bologna, 2006; S. TANZARELLA, *La purificazione della memoria*, Bologna, 2001.

<sup>18</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Anima* (a cura di G. Movia), Milano, 1996, p. 34.

di rimemorazione<sup>19</sup>. Per quanto riguarda il nostro discorso, ciò che urge, è percepire l'oblio come condizione di interpretazione del passato, dato che esso entra in relazione con il concetto di perdono. Perdono e oblio raccontano, narrano di storie che possono intraprendere direzioni temporali diverse a partire dall'interpretazione individuale per giungere a uno *starting point* che rimescola e che rinvia a una nuova significazione coscienziale. Entra in gioco la pretesa di esercitare il perdono che si esprime attraverso un potere che devasta e non sana la *memoria ferita*<sup>20</sup>. Il perdono punta alla fonte dei conflitti: non si tratta, scrive Ricoeur, di cancellare un debito, si tratta di sciogliere dei nodi, di ripensare dunque a un nuovo modo di raccontare, di tramutare il perdono in dono pur non essendo essi la stessa cosa come scrive Derrida. Il passato non passa, la memoria di questo passato resta irriducibile. Lì risiede la temporalizzazione del perdono<sup>21</sup>. Va ricercata una nuova narrazione attraverso il lavoro della memoria che si esprime con un linguaggio che dovrebbe coincidere col silenzio, in virtù di un tempo in cui superare quel silenzio *ricordandolo*, perché – adesso come sempre – è il tempo della parola, del *logos*<sup>22</sup>.

### *3. Per un approccio ermeneutico della Temporalità a partire da Ricoeur: la questione dell'identità narrativa*

Si può pensare il tempo? Il mistero del tempo non equivale a un interdetto che pesa sul linguaggio. La temporalità richiede la mediazione del discorso indiretto della narrazione. Con la temporalità si configura l'uomo 'significato' dalla 'parola' come soggetto narrativamente identitario, che cerca di ricostruire il suo vissuto, il suo intreccio d'esperienza, ricercandosi tra oblio e ricordo; che tende a proiettarsi nel suo futuro di desiderio, agendo tra immaginazione e attesa. In questa direzione,

---

<sup>19</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna, 2004, pp. 71-97.

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Perdonare*, Milano, 2004, pp. 7-15.

<sup>22</sup> Cfr. M. MANZIN, *Ordo Iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Milano, 2008, p. 262.

nella proposta di Ricoeur della fondamentale opera *Tempo e racconto*, si configura una poetica del racconto che esprime un'attività mimetica caratterizzata da un terzo tempo (oltre il tempo ordinario e la temporalità autentica) dotato di dialettica propria capace di fare 'incrociare' storia e finzione. Da questa unione sorge, a carico dell'individuo o di una comunità, la cosiddetta 'identità narrativa': individuo e comunità si costituiscono nella loro identità ricevendo 'racconti' che diventano per l'uno come per l'altra la loro storia effettiva, nella costituzione di un circolo dell'attività narrativa che non è altro che un'ermeneutica della risoluzione poetica<sup>23</sup>. La strategia di persuasione fomentata dal narratore non è mai eticamente neutra. Lì si svolge l'interazione tra il chi dell'azione e il soggetto paziente in una formula relazionale che apre alla soggettività, alla formazione del soggetto. L'operatività della formazione del soggetto si trova dinanzi a una temporalità che si configura in una unità plurale o ek-stasi temporale. Certo, il programma narrativo individua percorsi più ampi che rinviano il senso più al *raccontabile* che al raccontato. Proprio il *raccontabile* media tra racconto storico e orizzonte d'attesa. Del resto la possibilità di pensare il tempo nel suo orizzonte d'attesa svela i limiti del racconto come narrazione ricognitiva. Il riconoscimento dei limiti del racconto, che nasce dalla considerazione di un tempo vasto e imperscrutabile che non si è fatto ancora temporalità (temporalizzazione della temporalità), non equivale a una crisi del linguaggio, ma potenzia il non detto nella configurazione di una poetica del narrare che oscilla tra memoria e attesa. Il tempo-memoria dunque entra nel gioco poetico per rifluire in virtù della narrazione, dentro la vita. Come non ricordare Proust? Diversamente dal Bergson del *Saggio sui dati immediati della coscienza*, per il quale il ricordo, ossia il passato, non appartiene al nostro vissuto del tempo, per Proust può essere vissuto. In che modo? Per la scrittura che se ne riappropria. Il superbo procedimento narrativo messo in azione ne *Alla ricerca del tempo perduto* consiste appunto in un progressivo distacco dal presente fino a un riposizionamento della coscienza in un passato

---

<sup>23</sup>Cfr. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, vol. 3, *Il Tempo Raccontato*, Milano, 1988, pp. 153-158.

che si rivela via via più puntuale, nitido, esatto. Il racconto come custode del tempo.

Apprendosi alla letteratura il diritto si riallaccia alla sua origine sia alla sua forza costitutiva. Il diritto con la letteratura ritrova il vero potere di cui dispone. Ost parla di ‘energia fondativa’<sup>24</sup>, attraverso la quale, tra diritto e letteratura, si annodano e si sciogliono rapporti. L’interpretazione innovativa non può fare a meno dell’immaginario giuridico. Tra il ‘il tutto è possibile’ della finzione letteraria e il ‘tu non devi’ dell’imperativo giuridico vi è interazione e confronto, dato che dal racconto nasce il diritto in un simbolico ‘tribunale della coscienza’.

#### 4. Linguaggio della poesia, linguaggi della musica. Il nesso Arte e diritto

Il paradigma della narratività trova la propria dimensione nella triadicità del *logos*, in quella area dell’ermeneutica che guarda alla poetica nelle varie espressioni artistiche. Nell’era dei funzionalismi, dove il soggetto si perde nei suoi frammenti, è sempre più necessario fuggire alla descrizione per la non più rinviabile ricerca del senso. Nella poesia la parola deve esimersi da una funzione meramente descrittiva e cimentarsi in una progettualità creativa dove il potere della parola segni l’orizzonte patico. Come ha scritto Enrico Berti ne *In principio era la meraviglia*, già nell’antica Grecia era possibile percepire tale concordanza tra *logos e pathos*. Egli scrive: «il potere posseduto dalla poesia è dunque quello del *logos*, a cui si aggiunge la suggestione del metro, cioè del ritmo, della musica, che ne accresce l’effetto sconvolgente»<sup>25</sup>. La poesia, nella descrizione di Gorgia, assume la relazione da cui siamo partiti (*logos e pathos*); per Platone addirittura la poesia, ma le arti in generale, producono effetti eversivi per via delle passioni che scatenano, pur riconoscendone le virtù divine, perciò non sopportabili; Aristotele si colloca tra chi celebra il valore conoscitivo della poesia. Nella poetica, egli scrive, che il compito del poeta non è dire ciò che è avve-

<sup>24</sup> Cfr. F. OST, *Mosè, Eschilo, Sofocle. All’origine dell’immaginario giuridico*, Bologna, 2007, pp. 11-28.

<sup>25</sup> E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari, 2007, p. 219.



nuto, ma ciò che potrebbe avvenire, vale a dire ciò che è possibile secondo verosimiglianza o necessità. Alla Poesia tocca l'universale, alla storia i particolari. È la funzione della catarsi alla quale Aristotele guarda come purificazione dalle passioni che accomunano musica e poesia come espressioni ritmiche che attengono a una comune forma di conoscenza di sé attraverso una ricomposizione del proprio vissuto liberato. C'è un regime della parola che è musicale. Paul Valéry ritrova un'analogia tra poesia e musica, in quanto tutto ciò che ha valore estetico, cioè potere d'incantare, agisce in un certo senso come la musica. Quando si entra nello stato poetico ci sottraiamo dall'ordine pratico. Universo poetico e universo musicale, secondo Valéry, sono in perfetta analogia. Sia l'universo poetico che l'universo musicale, per strade diverse, creano l'attesa del riconoscimento, sebbene i 'registri' metrici e ritmici abbiano ben poca relazione<sup>26</sup>. Ma nel *De musica* di Agostino l'elemento ritmico, che possa essere voce o suono, insieme all'elemento metrico della durata segnano una metafisica del ritmo poetico. Il regime musicale della parola è ciò che accorda la sua semantica alle strutture metriche e ritmiche. In Agostino la parola poetica rappresenta la creazione e diventa musica in un tempo creazione di Dio<sup>27</sup>. Nella relazione tra parola e musica, ogni istante musicale acquista un senso che si risolve al di là della semplice presenza. Una ispirazione musicale, precisa e complessa, può non servire a nulla se manca la sapienza artigianale specifica. Lo stesso vale per il primo verso di una poesia. A partire dalle ricerche di Gadamer del 1983 (*Verità e metodo*) in cui si traccia una linea di demarcazione tra impostazione ermeneutica e linguistica, nel rapporto tra testo e interpretazione, l'accento si è spostato sulle strutture linguistiche e sul processo del comprendere. L'attivazione di procedure ermeneutiche nel determinare una struttura di senso di una composizione musicale trova la sua ragione nel ritenere che la musica sia un linguaggio che si presenta come testo. La parola è soggetta al doppio regime e non possiede solo struttura metrica e ritmica ma anche contenuto semantico e pratico. Il piacere estetico della parola ha una portata salvifica. Sembra evidente che la ricostruzione del senso musicale trova un

---

<sup>26</sup> Cfr. R. DE MONTICELLI, *Il tempo e il regime musicale della parola*, in G. GIORELLO, E. SINDONI, C. SINIGAGLIA (a cura di), *I volti del tempo*, Milano, 2001, pp. 175-189.

<sup>27</sup> *Idem*.

suo spazio solo in direzione di un'ermeneutica che guardi ai soggetti parlanti in una dimensione di mediazione. La memoria conserva il suono, per dirla con Agostino<sup>28</sup>, nel suo tracciare una *Teologia della parola*. Il senso musicale è insito nella struttura dell'opera così come il testo si presenta come una fase dell'accadere comunicativo. In Adorno, in Bloch e infine in Wittgenstein, comprendere la musica e comprendere il linguaggio costituiscono il nesso tra l'io individuale e il noi collettivo in direzione della comunità dei soggetti parlanti<sup>29</sup>. «L'esperienza dell'opera d'arte non è tanto l'occasione di emozioni individuabili non comunicabili, quanto piuttosto uno dei modi dell'interpretazione umana, vale a dire della comprensione di se in un contesto di riferimenti storicamente e socialmente rilevanti»<sup>30</sup>, visto che essa non potrà mai essere cancellata dal passato qualunque cosa accada<sup>31</sup>. L'arte è pensata come virtù dell'intelletto pratico nella sua portata politica sul piano della responsabilità<sup>32</sup>. Nella traccia sin qui seguita, è stato evocato più volte il soggetto (parlante) depositario della parola, quel *logos* che rinvia alla struttura di ogni forma narrativa. Herbert Marcuse nel suo *L'uomo ad una dimensione* scrive che la verità della letteratura e dell'arte è sempre stata vista come una verità di ordine superiore, al di là dell'ordine economico. Ma il potere assimilante della società tecnica svuota la dimensione artistica, assorbendone i contenuti antagonisti. La narrativa non rovescia più l'esperienza quotidiana e non ne mostra la falsità. Non è più possibile esplicitare il grande rifiuto. La sublimazione diventa desublimazione<sup>33</sup>. La liquidazione dell'alta cultura appartiene alla burocrazia,

---

<sup>28</sup> Cfr. AGOSTINO, *L'ordine dell'universo (De ordine)* (a cura di G. Benelli), Roma, 2010, pp. 20-32.

<sup>29</sup> Cfr. G. BORIO, *La composizione musicale: senso e ricostruzione*, in L. PERISSINOTTO, M. RUGGENINI (a cura di), *Tempo e Interpretazione. Esperienze di verità nel tempo dell'interpretazione*, Milano, 2007, pp. 93-104.

<sup>30</sup> R. DREON, *L'estetico come problema dell'esperienza. Alcuni contributi dell'esperienza ermeneutica: Gadamer, Jauss, Iser*, in L. PERISSINOTTO, M. RUGGENINI (a cura di), *Tempo e Interpretazione*, cit., p. 105.

<sup>31</sup> Cfr. E. BORGNA, *Il tempo e la vita*, Milano, 2015, p. 31.

<sup>32</sup> Cfr. G. CURCIO, *Bellezza e responsabilità. I fondamenti della virtù politica*, Bologna, 2013, pp. 221-264.

<sup>33</sup> Cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino, 1991, pp. 22-38.

alla neurobiologia, all'accadere di nessuno della pubblicità e dei sondaggi d'opinione nella ricerca semplice della *coscienza felice*.

*In capite argumenti* abbiamo detto della possibilità della rimozione del soggetto dinanzi all'erompere del nichilismo, ora più che mai presente nell'era dei fondamentalismi. L'essere umano si perde nelle informazioni delle memorie biodisponibili, privo di una comunicazione che guardi alla sua integrità coscienziale. Eppure tempo, narrazione, memoria, musica e poesia si coappartengono nel rinvio di senso che comporta il richiamo della soggettività e del relazionarsi. Il dato ermeneutico è centrale nella sua composizione 'artistica' in direzione di una dimensione giuridica che guardi al *nomos* nella coalescenza di *logos e di pathos*. Diritto e arte si richiamano in quanto entrambi trovano nella trialità del *logos* una propria dimensione. Il giurista artista della ragione, nel linguaggio di Legendre, esprime questa dimensione ermeneutica che attraverso il linguaggio istituisce una relazione nel segno della responsabilità, tra i soggetti parlanti<sup>34</sup>. La normatività trova dimensione poetica e musicale nella coappartenenza dei tre ordini del vero, del bello, e del giusto, dato che il diritto che aspiri al giusto è sempre vero nella sua dimensione estetica. Il soggetto di diritto che richiede la giustizia si differenzia da un 'funzionario' detentore di una meccanica tecnica delle norme. Il diritto, per la struttura che lo compone, è un forma-formante che non si esaurisce mai in una norma o in un ordinamento giuridico. La poetica costruita intorno all'ermeneutica del soggetto si richiama a una forma che sia testo che, come scrive Ricoeur, esprime una simbolica della narrativizzazione dell'esistere umano<sup>35</sup>. È l'uomo creativo nella sua artisticità esistenziale, alla ricerca della propria identità e della propria alterità. Il giurista, come l'artista, arricchisce il mondo. La figura dell'interprete occupa un posto di primo piano anche nella fenomenologia dell'arte, in quanto il diritto come l'arte tende un ponte dal passato al futuro<sup>36</sup>.

*La giustizia richiede qualche altra cosa.*

<sup>34</sup> Cfr. P. LEGENDRE, *Il giurista artista della ragione*, Torino, 2000, pp. 130-142.

<sup>35</sup> Cfr. D.M. CANANZI, *Meccanica e Poetica della normatività nell'indifferenza della società*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, serie V, anno LXXXII, n. 1, gen.-mar. 2005, p. 135.

<sup>36</sup> Cfr. F. CARNELUTTI, *Arte del diritto*, Padova, 1949, p. 4.

## 5. Bibliografia

- Agostino, *L'ordine dell'universo (De ordine)* (a cura di G. Benelli), Roma, 2010.
- Aristotele, *Anima* (a cura di G. Movia), Milano, 1996.
- Bagolini, L., *Poesia e giustizia. Diritto e tempo*, Milano, 1998.
- Berti, E., *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari, 2007.
- Borgna, E., *Il tempo e la vita*, Milano, 2015.
- Borio, G., *La composizione musicale: senso e ricostruzione*, in L. PERISSINOTTO, M. RUGGENINI (a cura di), *Tempo e Interpretazione. Esperienze di verità nel tempo dell'interpretazione*, Milano, 2007, pp. 93-104.
- Cananzi, D.M., *Meccanica e Poetica della normatività nell'indifferenza della società*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, serie V, anno LXXXII, n. 1, gen-mar. 2005.
- Carnelutti, F., *Arte del diritto*, Padova, 1949.
- Curcio, G., *Bellezza e responsabilità. I fondamenti della virtù politica*, Bologna, 2013.
- De Monticelli, R., *Il tempo e il regime musicale della parola*, in G. Giorello, E. Sindoni, C. Sinigaglia (a cura di), *I volti del tempo*, Milano, 2001, pp. 175-189.
- Derrida, J., *Perdonare*, Milano, 2004.
- Gadamer, H.G., *L'Enigma del tempo* (a cura di M.L. Martini), Bologna, 2001.
- Heidegger, M., *Logica e linguaggio*, Milano, 2008.
- *Saggi e discorsi*, Milano, 1976.
- *Sentieri interrotti*, Firenze, 1973.
- Legendre, P., *Il giurista artista della ragione*, Torino, 2000.
- Limone, G., *Lo statuto teoretico della poesia e dell'arte come problema rigoroso. Profili simbolici e critici*, in A. CESARO (a cura di), *L'angelo e la Fenice. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Napoli, 2007, pp. 141-167.
- Lisciani-Petrini, E., *Memoria e poesia. Bergson Jankélevitch Heidegger*, Napoli, 1983.
- Manzin, M., *Ordo Iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Milano, 2008.
- Marcuse, H., *L'uomo a una dimensione*, Torino, 1991.
- Margalit, A., *L'etica della memoria*, Bologna, 2006.
- Ost, F., *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, Bologna, 2007.

Poser, H., *Dalla durata alla forma dell'intuizione. Il concetto di tempo nel XVII e XVIII secolo*, in L. RUGGIU (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano, 1998.

Ricoeur, P., *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna, 2004.

– *Tempo e racconto*, vol. 3, *Il Tempo Raccontato*, Milano, 1988.

Tanzarella, S., *La purificazione della memoria*, Bologna, 2001.



# NEI GIARDINI DEL POTERE. DIRITTO E POLITICA ATTRAVERSO LA NATURA DIPINTA

*Marina Frunzio*

## *1. Nei giardini del potere*

Che l'arte spesso nella storia abbia contribuito a evocare, magari anche veicolando, il potere, è cosa nota. Si tratta di un fenomeno che ha attraversato i tempi e le culture, in cui si è assistito sovente anche a strumentalizzazioni dell'arte utilizzata per legittimare, anche mistificando, il potere.

L'arte è stata, attraverso un processo di simbolificazione – se sia concesso il neologismo – spesso ridotta nel suo messaggio o meglio, convogliata a tradurre, per immagini, suoni o parole, a seconda dei casi, pittura, scultura, musica, letteratura, poesia, il progetto politico o quello che in un certo momento si intendeva che apparisse come il programma politico prescelto. La cultura classica credo abbia brillato per tale legame: quella romana antica, in particolare, cadenzata da una lunga storia di potere assoluto, dunque non sempre condiviso, non sempre fondato sull'autentico consenso. Per altro verso non sempre è stata compresa proprio nella storia antica la natura di tale rapporto. Perché se è vero che esso ha rappresentato sovente la ricerca di un consenso politico mancante, è anche vero che l'arte in tutte le sue manifestazioni è stata anche in un'inevitabile e genuina connessione con la politica e il diritto.

In generale l'umanità dei grandi interpreti della storia è elemento passato spesso nella storiografia sotto silenzio. Ci aveva provato Marguerite Yourcenar a richiamare l'attenzione del mondo sulla coesistenza tra poesia, letteratura, diritto e potere quando nel 1951 descriveva un profilo dell'imperatore Adriano intriso di una dolente umanità, al punto che, ormai gravemente malato, lasciava al futuro imperatore Marco Aurelio quest'ultima frase di commiato dalla vita: “cerchiamo di entrare nella morte ad occhi aperti” (*Memorie di Adriano*).

Proprio l'arte ci ha consegnato una testimonianza di questo contrastato rapporto: si tratta di un immenso affresco, o se si preferisce una serie di pitture parietali, provenienti dalla casa della terza moglie dell'imperatore Ottaviano Augusto, Livia Drusilla, del quale molto si è detto e su cui ritengo valga ancora la pena di indugiare.

I pannelli erano situati in una stanza seminterrata della casa dell'imperatrice, a Porta di Roma: scoperti nel 1863, furono poi trasportati nel Museo Nazionale Romano, sezione distaccata di Palazzo Massimo. Tra l'altro, nei pressi fu rinvenuta pure la famosa statua di Augusto Loricato.

Siamo nel I secolo a.C., il mondo ha assistito alla trasformazione di Roma da potenza del Mediterraneo a potenza mondiale. L'impero ha il suo assetto, comprende territori dal Portogallo all'Asia, passando per l'Africa e le regioni ponte tra l'occidente e l'oriente.

La repubblica sembra distrutta, nelle continue guerre domestiche, nelle recenti esperienze di Silla e Cesare di tipo dittatoriale e la stessa storia aveva dimostrato che una vera democrazia non era possibile, che era destinata a sfociare nel disordine e nella paura. Lo aveva spesso teorizzato Platone e il sistema di distinzioni sociali restituiva questa impossibilità, quasi di natura, per parafrasare Aristotele, di governo giusto.

Augusto dichiara di voler raccogliere la sfida di restituire la *res publica* ai romani:

RGDA. 1.1-4: *Annos undeviginti natus exercitum privato consilio et privata impensa comparavi, per quem rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi. [2] Eo [nomi]ne senatus decretis honorif[i]cis in ordinem suum m[e] adlegit G(aio) Pansa et Aulo Hirti] o consulibus con(sula)rem locum s[ententiae simu]l [dans et i]mperium mihi dedit. [3] Res publica n[e] quid detrimenti caperet,] me pro praetore simul cum consulibus pro [videre iussit. [4] P]opulus autem lodem anno me consulem, cum [consul uterque] e in bel[lo ceci]disset, et triumvirum rei publicae constituend[ae creavit].*

La notizia si tramanda nelle fonti.

Svet. Aug. 28.1-2: *De reddenda re publica bis cogitavit: primum post oppressum statim Antinium, memor obiectum sibi ab eo saepius, quasi*



*per ipsum staret ne reddetur; ac rursus taedio diuturnae valetitudinis, cum etiam, magistratibus ac senatu domum accitis, rationarum imperii tradidit.*

Vell. Pat., Hist. Rom. 2.89.3: *Finita vicesimo anno bella civilia, sepulta externa, revocata pax, sopitus ubique armorum furor, restituta vis legibus, prisca et antiqua forma rei publicae revocata*<sup>1</sup>.

Lasciamo ora un attimo da parte il progetto augusteo e guardiamo la sala da vicino<sup>2</sup>.

La stanza in questione ha accesso alla superficie da una scala e non presenta finestre. La sensazione primaria è quella di trovarsi in un ambiente a se stante, forse deputato ad accogliere durante la stagione estiva, per la frescura del luogo e la presenza di stalattiti decorative in alto sulle pareti.

Le pitture sono quelle di un giardino, ricchissimo di piante e uccelli, delimitato da una doppia balaustra, quasi a limitare lo spazio.



---

<sup>1</sup> Interessante rilevare come per Velleio Patercolo la *restitutio* riguardi la forza delle leggi, mentre per la *pax* e la *antiqua forma rei publicae* si parli di *revocatio*.

<sup>2</sup> Le immagini sono tratte dal sito [www.giorgiromondo.it](http://www.giorgiromondo.it) che non prevede materiale soggetto a copyright e utilizzate in questa sede esclusivamente per finalità scientifiche.

Tuttavia questo sembra non avere una fine, proseguendo, oltre l'immediatezza dei fiori e degli alberi, verso un indistinto turchese.

Si è rilevato<sup>3</sup> che il giardino reca specie di animali e una ricchezza di vegetazione straordinarie: si contano 23 specie vegetali e 69 avicole, non rispondenti a un reale paesaggio, ma costituendo, piuttosto, un immenso catalogo botanico, con una certa prevalenza di allori. La presenza dell'alloro si spiega con la notizia riferita da Plinio, Svetonio e Cassio Dione, secondo cui intorno alla villa sorgeva un bosco da cui venivano tratti i rami per il trionfo dei Cesari. Circolava la leggenda secondo cui un'aquila avrebbe deposto sul grembo di Livia, al tempo del suo matrimonio con Augusto, una gallina bianca che portava nel becco un ramoscello di alloro. Livia avrebbe allevato poi la sua prole e di qui il nome della villa, *Ad gallinas albas*, per ricordare il fatto prodigioso che vi era accaduto<sup>4</sup>.

Gli studiosi sono concordi nel riconoscere agli affreschi della villa imperiale l'inizio della pittura romana di giardino, datati tra il 40 e il 20 a.C. Di poco posteriori, infatti, sono i frammenti della villa della Farnesina e il genere dovette in breve diffondersi presso le abitazioni dell'ari-

---

<sup>3</sup> Caneva G. (2010), *Il codice botanico di Augusto. Ara pacis: parlare al popolo attraverso le immagini della natura*, Roma: Cangemi Editore spa.

<sup>4</sup> Plin., Nat. Hist., XV. 136-137: *Sunt et circa Divum Augustum eventa eius digna memoratu. namque Liviae Drusillae, quae postea Augusta matrimonii nomen accepit, cum pacta esset illa Caesari, gallinam conspicui candoris sedenti aquila ex alto abiecit in gremium inlaesam, intrepideque miranti accessit miraculum. quoniam teneret in rostro laureum ramum onustum suis bacis, conservari alitem et subolem iussere haruspices ramumque eum seri ac rite custodiri.* rell. Svet. Galba 1: *Quod factum est in villa Caesarum fluvio Tiberi inposita iuxta nonum lapidem Flaminiae viae, quae ob id vocatur Ad Gallinas, mireque silva provenit. ex ea triumphans postea Caesar laurum in manu tenuit coronamque capite gessit, ac deinde imperatores Caesares cuncti. traditusque mos est ramos quos tenuerunt serendi, et durant silvae nominibus suis discretas, fortassis ideo mutatis triumphalibus.* Cass. Dio., XLVIII. 52, con un breve cenno, ma anche in Iul. Obseq., lib. Prodig., CXXXI: *Sub Apennino in Villa Liviae uxoris Caesaris ingenti motu terra intremuit*, dove l'evento è descritto come un terremoto. Cfr., Settis S. (2008), *Le pareti ingannevoli. La villa di Livia e la pittura di giardino*, Verona: Mondadori Electa. Si veda, pure, Messineo G. (2001), *Ad gallinas albas. Villa di Livia*, Roma: L'Erma di Bretschneider.

stocrazia di altre città imperiali, come ci attestano le pitture delle case pompeiane (soprattutto, la casa dei cubicoli floreali)<sup>5</sup>.

Che il ninfeo di Livia abbia costituito un modello per le decorazioni delle abitazioni dei più ricchi è poi ulteriormente provato addirittura da ritrovamenti in zone orientali, come nel caso della villa del console Atalo a Pergamo. Sappiamo, inoltre, che anche la tecnica pittorica di singoli elementi sulle pareti fu portata nel tempo a livelli di perfezione. Basterà qui ricordare la descrizione che Petronio ci lascia nel *Satyricon* della ricca *domus* di Trimalcione e del dipinto del gigantesco cane da guardia, tanto realistico da suscitare in Encolpio un enorme spavento<sup>6</sup>.



<sup>5</sup> Cfr., Salvadori M. (2008), *Amoenissam parietum picturam. La fortuna del paesaggio nella pittura parietale romana*, *Eidola* 5, 23 ss.

<sup>6</sup> Satyr. 29. 1-2: *Ceterum ego dum omnia stupeo, paene resupinatus crura mea fregi. Ad sinistram enim intransibus non longe ab ostiarii cella canis ingens, catena vinctus, in pariete erat pictus, superque quadrata lettera scriptum "CAVE CANEM". Et collegae mei riserunt.*

Certamente non sfugge alla visione delle pitture il senso di una pace dominante, quasi una festa della primavera che richiama il proemio del *De rerum natura* lucreziano e la potenza della *gens Iulia*, evocata da Venere, voluta e adottata nella sua forma esteriore più convincente, il verde, il silenzio che pare interrotto solo dal fruscio del vento tra i rami e dal cinguettio degli uccelli<sup>7</sup>.



Sono visioni con una loro sorda acustica, riposante e tranquillizzante, sicuramente in linea, come pure si è detto, col programma politico dell'imperatore, volto a diffondere una idea collettiva di pace e di raggiunta stabilità. Cosa che l'arte ufficiale augustea, d'altronde, trasmetteva chiaramente, come l'*Ara pacis* ci testimonia<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> È oltretutto presente un voluto accostamento tra morte e rinascita nella coesistenza di oleandri e crisantemi con palme e allori, visioni statiche e dinamiche nell'intuizione del volo degli uccelli, emissari, a loro volta, della divinità: Forte M. (2007), *La villa di Livia. Un percorso di ricerca di archeologia virtuale*, Roma: L'Erma di Bretschneider.

<sup>8</sup> Per tutti, ancora il magistrale studio di Zanker P. (1989), *Augusto e il potere delle immagini* (trad. it. di F. Cuniberto), Torino: Bollati Boringhieri Editore.

Che poi la natura fosse un elemento da più punti di vista sviluppato e diffuso proprio in quest'epoca è cosa altrettanto nota: la Roma augustea è una nuova Babilonia, disseminata di siepi intervallate da cascate, alberi da fiori e da frutto, ombreggiature volutamente provocate per incoraggiare la serenità, dettagli e colori evocativi del gusto orientale. Ma non solo. È un tentativo di recupero di antiche tematiche che come noto ricollegavano la pace al rapporto con la natura, quell'età dell'oro che non a caso il poeta vate dell'età augustea, Virgilio, non esita anche su specifica commissione dell'imperatore a divulgare.

Natura che tuttavia presentava, e questo è un dato non meno importante, una sottile ambiguità, mai del tutto risolta: l'uomo politeista aveva provato a sfidare la natura molte volte, ma essa spesso si era ribellata. Le incomprensibili eruzioni, i mostruosi terremoti, le alluvioni, le carestie, ancora in età augustea, ricordavano costantemente che essa non si lasciava dominare con facilità. Che con essa vi fossero gli dei o fosse essa stessa una divinità non mutava la conclusione: l'uomo era figlio di una madre da temere, da non comprendere fino in fondo. Un tema anche questo che aveva radici lontane, nella peste di Tucidide nuovamente riportata a galla proprio in quegli anni da Lucrezio e poi largamente utilizzato nella letteratura dei secoli successivi, come la prospettiva di pensiero di Giacomo Leopardi, ad esempio, ci racconta.

Quanto detto ci aiuta a capire il senso profondo di questo spettacolare affresco che serba in sé volutamente l'avvenuta conquista della *pax*, ma restituisce pure e più sottilmente l'idea di una dominazione avvenuta, quella sugli eventi di natura. La natura rappresentata è infatti in pace anch'essa, in linea col suo dominatore, da lui controllata. Una natura che si lascia amare per un mondo che ormai non ha più nulla da temere.

Eppure una più sensibile lettura non riesce a cancellare una sfumata minaccia, come una sottile angoscia che proprio questi affreschi lasciano intuire. La doppia balastra sembra costruita a contenere una possibile fuga, una perdita improvvisa e non prevista di controllo. E dietro un infinito che sfuma nell'infinito, ricordando che ciò che è lontano non è sempre ben visibile, può celare insidie, stagliarsi contro la bellezza di ciò che è oggi, immediatamente presente al nostro sguardo. C'è un legame profondo tra ciò che gli affreschi di Livia restituiscono e il programma augusteo.

Augusto dichiara di aver restaurato la repubblica e dunque di averla restituita ai romani. Di fronte tuttavia alla pienezza dei suoi poteri gli storici hanno concluso che egli sia stato in realtà un vero e proprio imperatore assoluto e che queste sue dichiarazioni siano solo efficaci mezzi di propaganda politica per illudere un popolo ormai stremato e ottenerne il consenso, complice tutta questa spettacolarizzazione artistica.

Il punto centrale allora diventa: cosa significa veramente ‘aver restaurato’ e dunque ‘restituito’ la *res publica*? Restauro è un termine che pure nelle fonti antiche assume la sua più piena pregnanza nell’ambito del linguaggio architettonico. Restauro vuol dire ‘ricomposizione’, ‘ripristino’ e implica un intervento sull’opera successivo alla sua realizzazione. Tra il committente di un’opera d’arte danneggiata, ad esempio, e il restauratore si stabilisce un chiaro rapporto in cui il committente affida a quest’ultimo il compito di provvedere al rifacimento dell’opera stessa. Tanto dunque il restauratore quanto il committente hanno perfetta consapevolezza che al termine dell’intervento non verrà restituita l’opera nella sua versione originale, né ciò sarebbe in alcun modo più possibile, ma piuttosto la forma che quell’opera ha assunto, grazie al restauro, la medesima *forma*, cioè, o quasi, di quella originale<sup>9</sup>. È un patto tacito che ha una sua precisa utilità, assai spesso legata all’appagamento sensoriale o alla realizzazione di altre finalità pratiche.

Dunque Augusto può aver voluto ricomporre formalmente la repubblica per restituire ai romani non lo stesso assetto politico di una volta, ma la sua forma restaurata. D’altronde, tanto il verbo ‘restaurare’ che ‘restituire’ mostrano la medesima radice e la particella ‘re’, che chiaramente induce a pensare a un ritorno a una condizione precedente. E questo doveva esser noto al senato, al popolo, allo stesso Augusto che potremmo definire più che un grande impostore, il grande restauratore<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Sulla nascita del concetto di ‘restauro’, da ultimo, con ampia bibliografia, Pergoli Campanelli A. (2015), *La nascita del restauro. Dall’Antichità all’alto Medioevo*, Milano: Jaca Book.

<sup>10</sup> Egli stesso mostra di averne piena coscienza. In una lettera al nipote Gaio contenuta in Gell. N.A. 15.7.3 definisce lo *status* da lui avviato come *felicissimus*.

Quale è, potremmo chiederci, allora, la forma che Augusto restituì ai romani? Lo chiarisce in molti punti assai bene Cicerone, forse il più felice teorico del principato, sebbene nella riflessione dell'Arpinate molte e varie furono le sfumature con cui disegnò il nuovo assetto politico<sup>11</sup>. Potremmo sintetizzare parlando di una *res publica* fondata sull'*auctoritas principis*, una convivenza equilibrata tra senato, popolo e magistrati sotto la guida di un uomo illuminato<sup>12</sup>.

Magari fu un sognatore o un visionario. Certo è che Tiberio, il suo successore, lesse in Senato le ultime volontà di Augusto, all'indomani della sua morte. I senatori avevano compreso che un mondo era finito con lui e racconta Tacito, presero a effondersi in lacrime e preghiere; si battevano il petto; tendevano le mani agli dei, alla statua di Augusto, quando Tiberio lesse un documento redatto per mano dello stesso Augusto in cui vi erano registrate le risorse dello stato, il numero dei cittadini e degli alleati, le tassazioni, le spese e i donativi. A ciò – questo è davvero importante – aveva aggiunto la raccomandazione di non oltrepassare i confini dell'impero, osserva Tacito, non si sa se per paura o per invidia (*Annales*, I. 11.4).

Forse non fu né per l'una né per l'altra. Forse fu per la convinzione di aver realizzato un capolavoro da preservare, un nuovo mondo da custodire, riparandolo con delle doppie e solide cinture, cercando di tenere il più possibile distante l'infinito sconosciuto di una nuova, imperscrutabile età che era di lì a venire.

Un diverso, sottile eppure affascinante modo per ricostruire una forma ormai logorata, celebrandola in una nuova ecumene su cui far convergere il consenso generale. In modo analogo ci aveva provato, sebbene con minor entusiasmo, Pericle le cui ultime parole, stando a Tucidide (II. 65.7), erano state: “Non tentate di ampliare l'impero con la guerra”.

Non dispiacerà concludere con il giudizio di uno dei più fertili e attenti studiosi augustei e peraltro, non certo benevolo nei confronti del

---

<sup>11</sup> Importanti considerazioni in Canfora L. (2015), *Augusto figlio di Dio*, Roma-Bari: Laterza.

<sup>12</sup> Cfr., ad es., il notissimo De rep., 1.45.69.

*princeps*: “Augusto è un grande architetto [...] il capolavoro di Augusto è [...] una *res publica restituta*, cioè restaurata”<sup>13</sup>.



---

<sup>13</sup> Canfora L. (2013), *Intervista sul potere* (a cura di A. Carioti), Roma-Bari: Laterza.

Sulla *restitutio*, da ultimo, con convincenti e solide dimostrazioni, Licandro O. (2015), “*Restitutio rei publicae*” tra teoria e prassi politica. *Augusto e l’eredità di Cicerone*, Aupa 58, con ampia bibliografia.



## 2. Bibliografia

- Caneva G. (2010), *Il codice botanico di Augusto. Ara pacis: parlare al popolo attraverso le immagini della natura*, Roma: Cangemi Editore spa.
- Canfora L. (2013), *Intervista sul potere* (a cura di A. Carioti), Roma-Bari: Laterza.
- (2015), *Augusto figlio di Dio*, Roma-Bari: Laterza.
- Forte M. (2007), *La villa di Livia. Un percorso di ricerca di archeologia virtuale*, Roma: L’Erma di Bretschneider.
- Licandro O. (2015), “*Restitutio rei publicae*” *tra teoria e prassi politica. Augusto e l’eredità di Cicerone*, Aupa 58.
- Messineo G. (2001), *Ad gallinas albas. Villa di Livia*, Roma: L’Erma di Bretschneider.
- Pergoli Campanelli A. (2015), *La nascita del restauro. Dall’Antichità all’alto Medioevo*, Milano: Jaca Book.
- Salvadori M. (2008), *Amoenissam parietum picturam. La fortuna del paesaggio nella pittura parietale romana*, *Eidola* 5, 23 ss.
- Settis S. (2008), *Le pareti ingannevoli. La villa di Livia e la pittura di giardino*, Verona: Mondadori Electa.
- Zanker P. (1989), *Augusto e il potere delle immagini* (trad. it. di F. Cuniberto), Torino: Bollati Boringhieri Editore.



## LA ‘LEGGE SULLA CITTADINANZA’ NEL TEATRO DI EURIPIDE

*Anna Jellamo*

### *1. La “legge sui nothoi”*

Nel 451/450 fu approvata ad Atene su proposta di Pericle una legge che ridefiniva i requisiti per il riconoscimento dello status di cittadino. Tale legge riconosceva lo status di cittadino solo ai figli di genitori entrambi ateniesi.

Aristotele: “per il numero crescente dei cittadini, su proposta di Pericle, [gli Ateniesi] stabilirono che non godeva di diritti politici chi non fosse nato da genitori tutt’e due cittadini” (*Ath. Pol.*, 26.4, tr. R. Laurenti).

Plutarco: “[Pericle] aveva fatto votare una legge in base alla quale dovevano essere considerati cittadini solo i figli nati da padre e madre ateniesi” (*Per.*, 37.3, tr. A. Santoni).

Plutarco si riferisce a questa legge come “legge sui *nothoi*” (*Per.*, 37.2).

L’interpretazione della legge sulla cittadinanza è questione complessa e dibattuta. Un primo problema riguarda proprio i suoi destinatari: se esclusi dalla cittadinanza fossero solo i figli di madre straniera (*nothoi ex xenes*), o anche i figli di genitori cittadini ma non coniugati (*nothoi ex astes*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> V. con diversità di posizioni C. PATTERSON, *Pericles Citizenship Law of 451/0 b.C.*, New York, 1981; ID., *Those Athenian Bastards*, in *Classical Antiquity*, vol. 9, 1, 1990, pp. 40-73; ID., *Athenian Citizenship Law*, in D. COHEN, M. GAGARIN (Eds.), *The Cambridge Companion to Greek Law*, Cambridge, 2005; D.M. MACDOWELL, *Bastards as Athenian Citizens*, in *Classical Quarterly*, vol. 26, 1, 1976, pp. 88-91; P.J. ROHDES, *Bastards as Athenian Citizens*, in *Classical Quarterly*, vol. 28, 1, 1978, pp. 89-92; D. OGDEN, *Greek Bastardy in the Classic and the Hellenistic Period*, Oxford, 1996; D. KAMEN, *Status in Classical Athens*, Princeton (N.J.), 2013; per un inquadramento

Aristotele e Plutarco indicano come condizione della cittadinanza la nascita da genitori entrambi ateniesi, senza menzionare il requisito dell'unione coniugale. Questo elemento viene sottolineato da quanti ritengono che i figli di genitori cittadini non coniugati fossero comunque cittadini<sup>2</sup>. È però possibile che la mancata menzione del vincolo matrimoniale sia dovuta al fatto che i figli nati fuori dal matrimonio erano già considerati *nothoi* sulla base della legge di Solone<sup>3</sup>.

Un altro elemento chiamato a sostegno della tesi che vede la cittadinanza negata ai soli *nothoi ex xenes* è tratto dalla vigenza delle leggi di Draconte sull'omicidio legittimo, fattispecie nella quale rientrava anche l'uccisione dell'amante della propria concubina "presa in casa per averne figli liberi" (Dem., 23.53). Sulla base della disposizione dracontina, si è ritenuto che i *nothoi*, benché nati fuori dal matrimonio, fossero cittadini<sup>4</sup>. Si tratterebbe però di un argomento basato sull'impropria assimilazione di "libero" e di "cittadino", che non tiene conto del ruolo, al tempo di Draconte fondamentale, della fratria: era compito della fratria convertire lo status di libero nello status di cittadino<sup>5</sup>. Per contro, proprio il ruolo della fratria è addotto a sostegno della tesi che solo i *metroxenoi* erano esclusi dalla cittadinanza: il fatto che i figli illegittimi non potessero essere iscritti alla fratria paterna non comporterebbe co-

---

generale v. U.E. PAOLI, *Lo stato di cittadinanza in Atene*, in ID., *Studi di diritto attico*, II, Firenze, 1930, pp. 258 ss.

<sup>2</sup> A.R.W. HARRISON, *The Law of Athens*, I, *Family and Property*, Oxford, 1968, p. 71, 64 e nota 1; D.M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, Ithaca (N.Y.), 1978, p. 89.

<sup>3</sup> D. OGDEN, *Greek Bastardy*, cit., p. 151.

<sup>4</sup> R. SEALEY, *On Lawful Concubinage*, in *Classical Antiquity*, vol. 3, 1, 1984, pp. 111-133, secondo la quale la possibilità che i bastardi avessero la cittadinanza è confermato appunto dal fatto che i figli di padre ateniese e madre concubina "presa per averne figli liberi" nonostante fossero concepiti fuori dal matrimonio erano di fatto cittadini, *contra* D. OGDEN, *Greek Bastardy*, cit., p. 33 ss., secondo il quale i figli di concubina schiava erano schiavi, i figli di concubina cittadina erano di stato libero ma non cittadini.

<sup>5</sup> D. OGDEN, *Greek Bastardy*, cit., p. 33 ss.

me conseguenza l'esclusione dalla cittadinanza, dal momento che, da Clistene in poi, requisito per la cittadinanza era l'iscrizione al *demos*<sup>6</sup>.

Le difficoltà interpretative della legge di Pericle in parte dipendono dalla modifica intervenuta nel significato del termine identificativo della legge stessa, *nothoi*; in parte anche dal fatto della reiterazione della legge, nel 403 a.C., sicché non è facile stabilire cosa appartenga alla legge del 451 e cosa alla legge del 403.

## 2. Da Omero a Solone

Sin da Omero, *nothos* è termine che indica il figlio nato fuori dal matrimonio, *gnesios* il figlio nato da genitori coniugati (*Il.*, 2.727; 8.284; 11.102; 11.490; 13.173-175; *Od.*, 14.109-214, in part. 203). Altri termini per dire l'illegittimità dei natali erano *parthenios* (*Il.*, 16.180) e *skotios* (*Il.*, 6.24).

Un uomo privo di figli maschi legittimi poteva adottare il figlio *nothos* affinché gli succedesse nella guida dell'*oikos*. L'*Odissea* racconta che Menelao, avendo avuto da Elena solo una figlia femmina, Ermione, adotta Megapente (*Od.*, 4. 10-14.); anche la tradizione mitica riportata da Plutarco parla dell'adozione con finalità successorie: Pandione adotta Egeo per lasciargli il suo regno (Plut., *Tes.*, 13.1), Egeo allo stesso scopo adotta Teseo (Plut., *Tes.*, 12.5).

Le leggi di Solone confermano il significato originario delle parole: erano *nothoi* i figli di genitori non coniugati; *gnesioi* i figli di genitori uniti in matrimonio<sup>7</sup>.

Solo i figli *gnesioi* erano cittadini, e questo valeva sia per i figli di genitori entrambi cittadini sia per i figli di padre cittadino e madre straniera.

L'importanza che Solone attribuiva all'unione legittima è ben attestata<sup>8</sup>. Solone stesso ne dà testimonianza in un verso dell'opera poetica: "Al

<sup>6</sup> A.R.W. HARRISON, *The Law of Athens*, cit., p. 64; D.M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, cit., p. 68; *contra* D. OGDEN, *Greek Bastardy*, cit., cap. 2.

<sup>7</sup> D. OGDEN, *Greek Bastardy*, cit., pp. 37-44.

<sup>8</sup> L. GAGLIARDI, *Per un'interpretazione della legge di Solone in materia successoria*, in *Dike*, 5, 2002, pp. 5-59.

quinto [settennio] è tempo che l'uomo si ricordi del matrimonio / e cerchi di generare figli per il futuro” (fr. 23 G-P=27W, p. 151, tr. M. Fantuzzi).

Che Solone vedesse nel matrimonio un fattore di *ordine* morale e giuridico emerge anche da due leggi di cui dà notizia Plutarco: la legge sulla esenzione dagli obblighi familiari per i figli nati da un'etera e la legge sulla acquisizione della cittadinanza (*demopoieton nomos*). La prima stabiliva che ai figli avuti da un'etera non fosse fatto obbligo di mantenere il padre: “chi infatti trascura la dignità del matrimonio, evidentemente vuole un'altra donna per il proprio piacere, non certo per averne figli”, sicché non meritava che i figli si occupassero di lui (Plut., *Sol.*, 22.4). La seconda legge stabiliva che poteva diventare cittadino ateniese “chi si sia trasferito in Atene per motivi di lavoro con tutta la famiglia (*estia*)” (Plut. *Sol.*, 24.4)<sup>9</sup>. *Estia* è parola a forte valenza religiosa, che in sé racchiude il segno dell'unione legittima, è ‘famiglia’ nel senso del focolare domestico, di cui era custode la dea Estia. “Estia, che nelle case eccelse di tutti / gli dei immortali e in quelle degli uomini terrestri / hai una sede perenne” (*Hymn. Hom.*, 29, 1-3, tr. G. Zanetto).

La ratio delle leggi di Solone sulla famiglia e sulla cittadinanza è nel rapporto strettissimo tra *oikos* e polis. La base della polis è l'*oikos* (Arist., *Pol.*, I, 3, 1253b), e l'*oikos* si costituisce solo attraverso l'istituto del matrimonio.

Proprio la tutela dell'*oikos* è all'origine di due leggi attribuite a Solone: la legge sull'epiklerato (Arist., *Ath. Pol.*, 9.2; Plut., *Sol.* 20.2) e la c.d. “legge sui testamenti” (Plut., *Sol.*, 21.3). La prima imponeva alla figlia unica rimasta nubile (*epikleros*) di unirsi in matrimonio con il parente più prossimo del padre<sup>10</sup>, al fine di perpetuarne l'*oikos* attraverso i figli; la seconda al medesimo fine consentiva a chi fosse privo di figli legittimi di “disporre dei propri beni” (*diatithesthai ta eautou*) nomi-

---

<sup>9</sup> Stando a Plutarco, la ragione di tale legge era che chi aveva perso la propria patria e chi aveva scelto di abbandonarla per ragioni di lavoro sarebbe stato un cittadino fedele, *ivi*.

<sup>10</sup> Chi riteneva di aver diritto a sposare l'ereditiera avanzava la sua candidatura; in caso di più richieste si andava a giudizio (*epidikasia*) e l'arconte eponimo sentenziava (Arist., *Ath. Pol.*, 43.4; 56.6).

nando un figlio adottivo<sup>11</sup>. La procedura di adozione prevedeva l'iscrizione del figlio adottivo alla fratria (Aristoph. *Orn.* 1669-1670) e la dichiarazione giurata dell'adottante che si trattava di figlio nato da genitori coniugati.

La legge del 451/50 si innesta sul tronco della legislazione soloniana e ne altera la fisionomia: modifica il fondamento della *notheia*, prima esclusivamente giuridico; modifica di conseguenza anche il senso della distinzione tra *gnesioi* e *nothoi*. Anche la natura del rapporto tra *oikos* e polis risulta modificato: l'elemento fondamentale che faceva da ponte tra la famiglia e la città era l'istituto del matrimonio, condizione necessaria e sufficiente sia per la costituzione dell'*oikos* sia per lo status di cittadinanza dei figli.

La lettura incrociata di Aristotele (*Ath. Pol.*, 26.4) e di Plutarco (*Per.*, 37.4) suggerisce che la legge sia entrata in vigore con effetto retroattivo, ma non vi sono dati certi<sup>12</sup>.

### 3. I *nothoi* sulla scena

L'impatto della legge sul tessuto sociale ateniese deve essere stato dirompente. Non è un caso che negli anni successivi all'approvazione della legge trovino posto nelle rappresentazioni teatrali tematiche variamente legate alla legge sulla cittadinanza, e talvolta intrecciate con le vicende personali di Pericle. Il commediografo Cratino mette in scena il *Dionisalessandro*, probabilmente in occasione delle Grandi Dionisie

---

<sup>11</sup> La disposizione riportata da Plutarco è richiamata da Demostene, 46.14, in cui però non c'è un generico riferimento ai figli legittimi ma la precisazione che l'adottante doveva essere privo di "figli maschi legittimi".

<sup>12</sup> È anche possibile che l'effetto retroattivo sia stato raggiunto indirettamente, attraverso l'annullamento dei matrimoni misti, v. sul punto A.R.W. HARRISON, *The Law of Athens*, cit., pp. 25-29; D.M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, cit., pp. 67, 87. Una modalità ulteriore è suggerita da Humphrey e da Hansen: sarebbero stati privati della cittadinanza i nati da madre non cittadina che al momento dell'entrata in vigore della legge non avessero ancora raggiunto la maggiore età, v. S.C. HUMPHREY, *The Nothoi of Kynosarges*, in *The Journal of Hellenic Studies*, 94, 1974, pp. 88-95; M.H. HANSEN, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Norman, 1999, p. 53 [tr. J.A. Crook].

del 429; Eupoli, *Maricante* (421 a.C.) e *Demi* (418/411 a.C.), Aristofane presenta *Uccelli* alle Grandi Dionisie del 414<sup>13</sup>. Ma è soprattutto la tragedia a occuparsi dei risvolti etici e giuridici legati alla legge di Pericle.

La “legge sui *nothoi*” è lo sfondo sul quale Euripide costruisce la *Medea* (431 a.C.); problemi legati alla nuova normativa sono presenti nell’*Ippolito* (428 a.C.) in *Ione* e in *Andromaca*<sup>14</sup>.

I “figli” di cui queste tragedie trattano sono tutti *nothoi*. I figli di Medea e Giasone sono *nothoi* perché nati da madre straniera – Medea è barbara; Ippolito è *nothos* perché è figlio di madre straniera e non coniugata – Antiope regina delle Amazzoni non era legittima moglie di Teseo; Ione è *nothos* perché è nato da madre cittadina ma non coniugata – è figlio di Creusa, erede del mitico re Eretteo, e di Apollo, è frutto della violenza carnale del dio; nell’*Andromaca*, Molosso è *nothos* perché figlio di madre straniera e non coniugata – è figlio di Andromaca e di Neottolema, che l’ha avuta come premio di guerra dopo la caduta di Troia. *Nothoi ex astes* e *nothoi ex xenes*: Euripide dà voce a entrambi, di entrambi mostra l’identità incerta, la solitudine interiore.

La tragedia, scrive Aristotele, è imitazione non di uomini ma di azione e di vita, sicché l’elemento più importante in una tragedia è la trama. Si annida nella trama “il principio dunque, e per così dire l’anima della tragedia” (Arist., *Poet.*, 6.1450a35, tr. G. Paduano). Attraverso

---

<sup>13</sup> Eupoli, *Demi* (fr. 110 Kassell-Austin), su cui v. Plutarco, *Per.*, 24. 9 ss. In merito ai riferimenti alla legge di Pericle nella commedia attica v. E. BAKOLA, *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford, 2011; O. IMPERIO, *Satira politica e leggi ad personam nell’arcaica: Pericle e il Dionisalessandro di Cratino*, in A. BELTRAMETTI (a cura di), *La storia sulla scena. Quello che gli storici non hanno raccontato*, Roma, 2011, pp. 293-316; v. anche M.J.G. SOLER, *Utopia e politica in Cratino*, in F. PERUSINO, M. COLANTONIO (a cura di), *La commedia greca e la storia*, Pisa, 2012, pp. 305-328.

<sup>14</sup> Sia per *Ione* sia per *Andromaca* la datazione è incerta, è probabile che Ione sia stata messa in scena intorno al 407/408 a.C. (M.S. MIRTO, Euripide, *Ione*, Introduzione, Milano, 2009, p. 77-78) o tra il 418 e il 410 a.C. (v. U. ALBINI, Euripide, *Elena e Ione*, Milano, 2015, p. 31, n. 3) e *Andromaca* tra il 427 e il 425 (F. FERRARI, *Struttura e personaggi nell’Andromaca di Euripide*, in *Maia*, 23, 1971, p. 223; V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, Torino, 1971, p. 128), o forse nel 429 (U. ALBINI, Euripide, *Andromaca e Ione*, Introduzione, Milano, 2015, p. 22).



la trama, ciascun autore comunicava al suo pubblico un *problema*, intorno a quel problema costruiva la trama<sup>15</sup>.

Come è noto, la tragedia non comunicava la narrazione, piuttosto si serviva della narrazione per comunicare. Comunicava attraverso l'uso del materiale mitico, ma i miti sulla scena venivano sempre rielaborati, legati al presente, usati per riaffrontare problemi attuali. Solo scarse parole i racconti mitici dedicano alle vicende e agli eroi; su quelle scarse parole la tragedia costruisce trame complesse, e multiformi immagini di senso, dove trovano posto anche i conflitti più urgenti, le fratture più laceranti. Che la "legge sui *nothoi*" costituisse un problema lo dice, appunto, la tragedia<sup>16</sup>.

Una delle conseguenze della nuova legge era che i figli illegittimi non avevano diritti ereditari; in quanto appunto illegittimi, non potevano succedere al padre nella conduzione dell'*oikos*. Non potevano di conseguenza essere oggetto di quella particolare forma di successione che era l'adozione. E tuttavia, in *Ippolito*, in *Ione* e in *Andromaca* Euripide mette in scena l'adozione di *nothoi*. Talvolta in modo esplicito (*Ione*), talvolta adombrandola (*Andromaca*), talvolta suggerendola attraverso l'ambientazione e i dialoghi (*Ippolito*).

Più generale il problema rappresentato nella *Medea*: Medea che Giasone abbandona per avere una discendenza legittima è la rappresentazione degli effetti disgreganti prodotti dalla legge di Pericle sia sul piano delle relazioni affettive e familiari sia sul piano dell'etica pubblica e dell'universo simbolico condiviso. È Medea, potrebbe essere qualunque altra donna ripudiata dal marito ateniese perché straniera<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Riprendo un punto di vista sviluppato in *La tragedia attica come fonte giuridica*, in R. SIEBERTE, S. FLORIANI (a cura di), *Andare oltre. La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*, Cosenza, 2013, pp. 41-59, in *Il silenzio sulla scena. L'Ippolito di Euripide*, in *Il silenzio del diritto*, a cura di F. Casucci, Napoli, 2013, pp. 285-299 e in *La giustizia sulla scena*, in *Parolechiave*, 53, 2015, pp. 209-230.

<sup>16</sup> Sulla trattazione letteraria dei *nothoi* v. M. EBBOTT, *Imagining Illegitimacy in Classical Greek Literature*, Lanham (Maryland), 2003.

<sup>17</sup> G. TARDITI, *Euripide e il dramma di Medea* (1957), in L. BELLONI, G. MILANESE, A. PORRO (a cura di), *Studi di poesia greca e latina*, Milano, 1998, pp. 51-65 secondo il quale la *Medea* "riassume in sé il dramma di tutte le donne straniere che furono ripudiate in ossequio ai principi della cittadinanza ateniese" (p. 65).

#### 4. *Medea talaina*

*Medea talaina*: “sventurata”, “misera”, “infelice”.

Medea è *talaina* perché “ha subito ingiustizia” da Giasone: è stata tradita, oltraggiata, disonorata. È stata abbandonata.

La condizione di infelicità di Medea è un motivo costante della tragedia, compare sin dalle prime battute. È richiamata dalla Nutrice (34), dal Pedagogo (59), da Medea stessa (277, 511, 902), dal Coro (433 ss., 1274).

Euripide mostra l’infelicità di Medea non come personale reazione all’abbandono di Giasone, ma come una condizione oggettiva, legata alla oggettiva gravità della situazione. Medea stessa, lungo tutta la tragedia, rafforza questa impressione: non esprime solo degli stati d’animo, pure riflette sulla sua condizione, e in questo suo riflettere descrive con grande lucidità situazione nella quale si trova: è una donna abbandonata in un paese straniero, lontana dalla sua patria, senza conforto di affetti, senza una casa dove poter trovare rifugio.

Rivolta al Coro delle donne corinzie lamenta la condizione che le accomuna in quanto donne, e però sottolinea la differenza tra la loro condizione e la sua:

Lo stesso discorso non vale per te e per me. Tu possiedi una città, questa, e hai una casa paterna, e comodità di vita e la compagnia dei tuoi cari; io, invece, sola, senza patria, sono oltraggiata da un uomo, dopo essere stata rapita come una preda da una terra barbara, e non ho né madre, né fratello, né congiunto dove trovare approdo da questa sventura (252-258).

Medea “rapita come una preda”: la tradizione mitica racconta che Medea seguì Giasone di sua volontà. Lo ricorda la Nutrice, all’inizio della tragedia: Medea “scossa nel cuore dall’amore per Giasone” (8), e Giasone stesso nel corso del primo dialogo rammenta a Medea che fu “Eros con le sue ineludibili frecce” (530) che la spinse a seguirlo<sup>18</sup>. Discostandosi dalla versione tradizionale, scegliendo di utilizzare la va-

---

<sup>18</sup> Anche Pindaro, *Olimpica* XIII, II, 50 si attiene alla versione tradizionale: “Medea che contro il padre / volle per sé le nozze / e fu salvezza ad Argo e alla sua ciurma” (tr. F. Ferrari).

riante di Erodoto<sup>19</sup>, Euripide presenta subito Medea come vittima; nel contempo suggerisce in Giasone una natura incline alla sopraffazione, alla violenza. La violenza del rapimento allora, nella Colchide, e la violenza dell'abbandono ora, in terra corinzia.

Medea è barbara. Dunque, nell'immaginario collettivo greco, qualcosa di radicalmente *altro* rispetto al mondo ellenico. In più occasioni la tragedia mette in scena l'inferiorità del mondo barbaro rispetto alla civiltà dei Greci. Euripide stesso, in altre opere, la sottolinea. Che i Greci comandino i barbari è logico, esclama Ifigenia, perché i Greci sono liberi e i barbari schiavi (*If. Aul.*, 1400-1401). Ed Ecuba: "La razza dei barbari non c'è modo che diventi mai amica dei Greci" (*Ek.*, 1199-1201, tr. L. Battezzato).

In *Medea* l'elemento della *diversità* barbara emerge nel ripetuto richiamo della Nutrice alla natura selvaggia della sua padrona. Ma la diversità non si traduce in *estraneità*. Lo dicono le parole del Coro, rattristato "per le sofferenze della casa / giacché cara mi è divenuta" (37-38); ancora il Coro, rivolto alla Nutrice: "La mia benevolenza non manchi / per chi mi è caro; / Ma entra e conducila fuori di casa; / dille che anche qui ci sono persone a lei amiche" (180-181). Se Medea fosse l'incarnazione dell'estraneità barbara il Coro non le manifesterebbe benevolenza e amicizia. Soprattutto non si schiererebbe, da subito e senza mai mutare atteggiamento, con la donna barbara contro l'uomo greco. Giasone è "lo sposo esecrabile, traditore del letto" (206); "giustamente (*endikos*), ti vendicherai del tuo sposo, Medea / né mi stupisco che tu lamenti la tua sorte" (267-268). Anche dopo che Medea ha consumato la sua vendetta contro la nuova sposa di Giasone il Coro condanna Giasone: "Sembra che in questo giorno la divinità / infligga giustamente (*endikos*) molti mali a Giasone" (1232-1233). Persino quando è ormai chiaro che Medea ucciderà i suoi figli il Coro compiange la madre, e ancora la chiama *talaina*: "il tuo dolore compiango, infelice madre / dei figli, tu che ucciderai / le tue creature a motivo del letto nuziale, / che il marito

---

<sup>19</sup> Gli Argonauti guidati da Giasone "rapirono Medea, la figlia del re. Questi mandò in Grecia un araldo per chiedere soddisfazione del ratto e la restituzione della figlia, ma quelli risposero che, come i Fenici non avevano fatto ammenda del ratto di Io argiva, così neppure essi avrebbero dato soddisfazione", Erodoto, *Storie*, 1.2. 2-3 (tr. A. Izzo D'Accinni).

a tua offesa ha contro legge (*anomos*) abbandonato / per congiungersi con un'altra consorte" (996-1001).

La condanna di Giasone attraversa tutta la tragedia, rimbalza dalla Nutrice al Pedagogo, da Medea a Egeo al Coro. Medea ha subito ingiustizia, e per l'ingiustizia subita "invoca Themis, protettrice dei voti, e Zeus, che dai mortali è ritenuto custode dei giuramenti" (168-170). Il coro conferma: "per l'ingiustizia subita a testimone / invoca la moglie di Zeus, Themis custode dei giuramenti" (207-209).

La sacralità dei giuramenti è un motivo costante. Il Coro accosta il comportamento *anomos* di Giasone al sovvertimento dell'ordine naturale:

A ritroso si muovono le correnti dei sacri fiumi / e giustizia e ogni cosa a rovescio si volge. / Fraudolenti i consigli degli uomini, e più non è salda / la fede giurata agli dei. [...] Svanito è il fascino dei giuramenti, / più non rimane il pudore nell'Ellade grande, / se n'è volato via nell'aria (411 ss.).

E Medea: "la fede nei giuramenti è svanita e non riesco a capire se tu ritieni che gli dei di allora non abbiano più potere o che nuove leggi ora siano in vigore per gli uomini: sai bene di essere spergiuro nei miei confronti" (492-495). Le leggi degli dei e le "nuove leggi" in vigore: l'importanza di queste parole è evidente.

È Medea, la donna barbara, a evocare ripetutamente, quasi ossessivamente, il sacro vincolo dei giuramenti; ed è Giasone, l'uomo greco, ad averlo infranto.

A Medea appartiene anche un altro elemento tipico della cultura greca, l'*antadikein*, la giustizia del contraccambio. Giusta appare a Medea la vendetta contro il marito e la nuova sposa "per le ingiustizie che essi per primi sostennero di farmi" (165); poi rivolta a Giasone: "al tuo cuore ho inflitto il dovuto contraccambio" (1360). Già il Coro, con amaro sarcasmo, aveva riversato su Giasone la responsabilità della morte dei figli: "Tu, o misero, o infausto sposo parente di re, / ai tuoi figli, ignaro, alla loro vita / rechi sterminio" (290-292).

Tra i due, è Giasone a mostrare il tratto infido e servile che i Greci attribuivano ai Barbari. Il grande eroe ellenico, mitico capo della spedizione degli Argonauti per la conquista del Vello d'oro, sulla scena è un

uomo subdolo, che subdolamente ha contratto nuove nozze, all'insaputa di Medea. "Se non fossi stato un individuo malvagio, avresti dovuto fare questo matrimonio con il mio consenso e non all'insaputa dei tuoi familiari" (586-587).

La natura subdola e menzognera di Giasone, Euripide la lascia sin dal primo dialogo con Medea:

quale soluzione più felice di questa avrei potuto trovare, divenuto esule, se non sposare la figlia del re? [...] volevo allevare i miei figli in modo degno della mia stirpe e, generati dai fratelli ai figli avuti da te, porli nella stessa condizione (*es tauto theien*), cosicché, riunita la famiglia, potessimo essere felici (559-564).

Ma il Coro non si lascia ingannare. Intervenendo nel dialogo: "Giasone, bene hai adornato questo tuo discorso; tuttavia dirò cose diverse da quanto ti aspetti: a me sembra che, tradendo tua moglie, tu non agisca con giustizia" (576-578). Il motivo dell'opportunità delle nuove nozze, come pure dell'equiparazione tra i figli del nuovo letto e i figli avuti da Medea, è ricorrente, insistito:

[...] non per amore di una donna ho contratto le nozze regali, che ora ho, ma – come ti ho detto anche prima – perché volevo salvare te e generare come fratelli (*omosporous*) ai miei figli bambini di sangue reale, sicura difesa per la casa (593-597).

A voi, figli miei, non sconsideratamente vostro padre ha procurato col favore degli dei una salda sicurezza; io credo che voi, da ora in poi, sarete i primi in questa terra corinzia insieme coi vostri fratelli (*kasignetois*) (913-917).

*Kasignetos* è parola che indica la consanguineità nel senso dell'appartenenza a uno stesso nucleo familiare, vale per "fratello", ma anche per "parente" e "familiare" (*Il.*, XVI, 456, *Sof.*, *Ant.*, 899). È la parola con cui Elettra si rivolge a Crisostemi nel cercare di convincerla a vendicare la morte del padre, a uccidere Egisto (*Sof.*, *Elett.*, 977).

*Omosporos* (speiro omega) ha invece significato specifico: indica la consanguineità bilaterale, i figli dello stesso padre e della stessa madre. Euripide usa lo stesso termine nella *Ifigenia in Tauride* (611). Anche Eschilo ricorre a *omosporos*, per dire la consanguineità bilaterale. Nelle

*Coefore*: “del nostro seme”, dice Elettra rivolta a Oreste, ricordando Ifigenia immolata (242, tr. L. Battezzato); nei *Sette contro Tebe*: “stessa semenza”, dice il lamento funebre che accompagna i cadaveri di Eteocle e Polinice (932, tr. E. Savino).

I figli che Giasone ha avuto da Medea non potrebbero essere *omosporoi* dei figli di secondo letto; sarebbero invece *amphimotoras*: figli dello stesso padre ma di madre diversa<sup>20</sup>. Non solo di madre diversa, ma anche di madre straniera. Il pubblico sa che essi non avrebbero in alcun modo potuto essere equiparati ai figli legittimi che Giasone avrebbe potuto avere dalle sue “nozze regali”. *Nothoi* i primi, *gnesioi* i secondi.

“Mi hai tradito e ti sei procurato un nuovo letto pur essendo nati dei figli” esclama Medea, e subito aggiunge: “Se tu fossi ancora senza figli, il tuo desiderio per questo letto sarebbe perdonabile” (489-491).

Lungo tutta la tragedia il tradimento di Giasone nei confronti di Medea risuona accanto al tradimento nei confronti dei figli. Nelle parole della Nutrice: Giasone “ha tradito i propri figli e la mia padrona” (17); nelle parole del Pedagogo: “il padre, a causa di un nuovo letto, non li ama” (88); e Medea: “bell’obbrobrio per lo sposo novello che i suoi figli e io che ti ho salvato vadano errando come mendicanti” (514-515). Ma il problema sono proprio i figli: Giasone non ha una discendenza legittima. Il pubblico ateniese lo sa.

Sebbene certamente la tragedia attica non possa essere intesa come mera trasposizione scenica della realtà ateniese, un contatto tra la realtà e la scena doveva necessariamente esserci, per la funzione stessa della tragedia come genere teatrale. Così, il fatto che il matrimonio tra Giasone e Medea non ricalcasse la procedura prevista dal diritto attico per l’unione legittima<sup>21</sup> non implica che la posizione di Medea fosse quella della con-

---

<sup>20</sup> *Andromaca*, v 466: “Non loderò mai, in una casa, due mogli insieme, / né figli diversi per madre (*amphimotoras*)”.

<sup>21</sup> Il rilievo è in R.B. PALMER, *An Apology for Jason. A Study of Euripides’ Medea*, in *The Classical Journal* 53, 1957, pp. 49-55 in part. pp. 51-52. Nel caso di Giasone e Medea, mancava certamente l’atto che avviava la procedura matrimoniale, *engye*, la transazione tra il padre della sposa e il futuro marito. Non avrebbe potuto esserci, perché Medea era fuggita con Giasone, ovvero secondo la versione di Euripide Giasone l’aveva rapita.

cubina<sup>22</sup>. Riferimenti espliciti all'unione legittima compaiono sia nelle parole di Medea, che chiama Giasone *posis*, marito, sia nelle parole del Coro (155) e nelle parole del Messaggero (1140) che porta a Medea la notizia della morte della nuova sposa e di suo padre. Anche Giasone fa riferimento al matrimonio (*gamos*) tra lui e Medea, a strage dei figli ormai compiuta, nel corso dell'ultimo dialogo con Medea (1341).

Tutto, nella tragedia, fa pensare a Medea come moglie di Giasone. Analogamente, sebbene i figli non siano mai definiti *nothoi*, tutto suggerisce che di *nothoi* appunto si trattasse.

“In vecchiaia un letto barbaro sarebbe risultato per te disonorevole” dice Medea a Giasone (591-592). È questo il punto: “un letto barbaro” non gli avrebbe dato una discendenza legittima. Non la cura dei figli avuti da Medea, ma il desiderio di figli *gnesioi* spinge Giasone alle nuove nozze, come egli stesso indirettamente ammette (559 ss., 913 ss.).

Medea distrugge i progetti di Giasone. Uccidendo la nuova sposa, uccidendo i suoi stessi figli, lo priva di discendenza. “Non ancora piangi veramente: aspetta anche la vecchiaia” (1396). Poi scompare nel cielo, sul carro del Sole. Il più orrendo dei delitti, l'uccisione dei figli, non riceve punizione.

##### 5. *Nothoi ex astes e nothoi ex xenes. La successione per adozione*

La “legge sui testamenti” di Solone consentiva a un uomo privo di figli legittimi di “disporre dei propri beni” nominando, in vita o mediante testamento<sup>23</sup>, un figlio adottivo<sup>24</sup>. I figli illegittimi non potevano

---

<sup>22</sup> È quanto invece sostiene H.P. FOLEY, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton-Oxford, 2001, p. 262, riprendendo alcune osservazioni di R.B. PALMER, *An Apology for Jason*, cit., secondo il quale dal punto di vista giuridico la posizione di Medea è quella della *pallake* (p. 51).

<sup>23</sup> Seguo l'opinione di L. GAGLIARDI, *Per un'interpretazione della legge di Solone in materia successoria*, cit., p. 42 secondo il quale la legge consentiva sia l'adozione *inter vivos* sia l'adozione *mortis causa*, v. anche A.L.W. HARRISON, *The Law of Athens*, I. *The Family and Property*, cit., p. 150.

<sup>24</sup> Il rapporto tra testamento e adozione è questione discussa, per un'attenta e dettagliata ricostruzione del dibattito in merito rinvio a L. GAGLIARDI, *Per un'interpretazione della legge di Solone*, cit., pp. 5-59, con ampio apparato bibliografico.

essere adottati<sup>25</sup>, come testimonia un brano di Aristofane. In *Uccelli* (414 a.C.), Pistetero dice a Eracle che non ha diritto all'eredità paterna, perché è figlio illegittimo. E se mio padre lascia a me i suoi beni anche se sono illegittimo? domanda Eracle. Pistetero: Non lo consente la legge [...] Sta a sentire cosa dice la legge di Solone: "Non c'è diritto di successione per un bastardo, quando esistono figli legittimi. E se non ci sono figli legittimi il patrimonio spetta ai consanguinei prossimi" (*Orn.*, 1655-1665, tr. D. Dal Corno)<sup>26</sup>.

La stessa procedura prevista per l'adozione escludeva la possibilità di adottare un figlio *nothos*: essa prevedeva che l'adottante presentasse l'adottando alla fratria, giurando solennemente che era figlio di genitori regolarmente coniugati. Al tempo di Solone la presentazione alla fratria era indispensabile ai fini della cittadinanza, come mostra ancora Aristofane nel brano citato: a conferma di quanto aveva appena detto a proposito dell'esclusione dall'eredità, Pistetero chiede a Eracle: "Dimmi un po': tuo padre ti ha mai presentato ai membri della fratria?" Ed Eracle: "No, mai [...], è una cosa che mi ha sempre stupito" (1669-1670).

A partire da Clistene, condizione per la cittadinanza è l'iscrizione al demo; ma la fratria sopravvive come "organismo essenziale di diritto pubblico"<sup>27</sup>, volto a garantire lo status di figlio legittimo.

La tragedia comunicava al pubblico e con il pubblico: affinché la comunicazione fosse efficace occorreva che si stabilisse tra la scena e il pubblico un circuito comunicativo<sup>28</sup>, che consentisse sia l'apprensione dei contenuti proposti attraverso la rappresentazione sia l'immedesimazione nella vicenda rappresentata. Né l'una né l'altra sarebbero state possibili se l'autore si fosse discostato dal codice culturale comune, dal

<sup>25</sup> H.J. WOLFF, *Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens. A Study on the Interaction of Public and Private Law in the Greek City*, in *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, 2, 1944, p. 79.

<sup>26</sup> Sulle implicazioni della seconda parte dell'affermazione v. A.L.W. HARRISON, *The Law of Athens*, I, cit., pp. 67-68; E. CANTARELLA, *Filiazione legittima e cittadinanza*, in G. THÜR, J. VÉLISSAROPOULOS-KARAKOSTAS (Eds.), *Symposion 1995*, vol. 11, Koln-Weimar-Wien, 1997, pp. 105-106.

<sup>27</sup> L. PRANDI, *Ricerche sulla concessione della cittadinanza ateniese nel V secolo a.C.*, Milano, 1982, pp. 14-15.

<sup>28</sup> R. JAKOBSON, *Linguistica e poetica* (1958), in ID., *Saggi di linguistica generale* (1963), a cura di L. Heilmann, Milano, 1972.



comune patrimonio di significazioni. E tuttavia, nonostante la normativa vigente, Euripide mette in scena l'adozione dei *nothoi* Ione, Molosso, e Ippolito.

## 6. *Ione*

La vicenda rappresentata in *Ione* si apre con Ermes che racconta l'antefatto: la violenza fatta da Apollo a Creusa, la gravidanza nascosta, il parto in solitudine, l'abbandono del bimbo in una cesta, assieme a degli oggetti propiziatori, nella stessa grotta che aveva visto la violenza; il comando datogli da Apollo, di prendere il bambino e portarlo a Delfi, affinché la Pizia, trovandolo, se ne occupasse; le nozze di Creusa con Xuto, nonostante lui fosse straniero<sup>29</sup>. Infine, il pellegrinaggio di Creusa e Xuto a Delfi: benché sposati da tempo, i due non hanno figli, e sono a Delfi per consultare l'oracolo.

Ermes anticipa il responso di Apollo: a Xuto che si presenta per il responso farà credere che Ione è suo figlio.

Ione non conosce le sue origini, non sa come sia arrivato al tempio di Apollo. Non ha neppure un nome. "Mi chiamano servo di Apollo e tale sono [...] Mi chiamano servo dell'Ambiguo, e basta" (309-311). Gli altari hanno pensato a me, risponde a Creusa che lo interroga, e i pellegrini; "a vestirmi ci pensa il dio di cui sono servo" (323).

Durante il primo incontro con il figlio che crede suo, a Ione che lo interroga sulla sua nascita Xuto risponde che è il frutto di un'unione giovanile con una donna sconosciuta, che era stato concepito mentre si trovava in stato di ebbrezza. Poi comunica al figlio la sua intenzione di portarlo con sé ad Atene.

Figlio [...] ad Atene ti aspetta uno splendido regno e la ricchezza. Non peserà più su di te la duplice taccia di trovatello e povero; sarai ricco e nobile (*eugenes*) (569-581).

---

<sup>29</sup> Figlio di Elleno re di Ftia, a Xuto era stato concesso di sposare Creusa per aver dato aiuto agli Ateniesi nella guerra contro l'Eubea.

Euripide mostra uno Ione spaventato di fronte alla prospettiva di seguire Xuto ad Atene ed ereditarne il regno, perché consapevole di ciò che la sua condizione di bastardo avrebbe significato in quella “città terrificante”.

I famosi Ateniesi, si dice, sono originari del luogo, sono un popolo che si è conservato puro (*ouk epeisaktou genos*). Ai loro occhi avrò due torti, io: figlio di uno straniero e bastardo (*nothagenes*). Con questa taccia, vivendo da pover'uomo, conterò come uno zero e sarà finita lì; cercando di emergere invece, e di salire in alto, mi procurerò l'odio dei falliti [...] La gente brava e capace, che si chiude nel silenzio per saggezza, e se ne sta in disparte, mi troverebbe ridicolo e folle, se non me ne stessi quieto in una città terrificante (*polei phobou*) (589-601).

La conclusione del discorso è in linea con la preoccupazione manifestata: “Tirando le somme, padre, è meglio per me restar qui che venire ad Atene” (644-645).

Xuto insiste: “ti condurrò ad Atene, ma come visitatore, non come figlio [...] Col tempo, al momento opportuno (*kairon*) riuscirò a convincerla a lasciarti lo scettro del nostro regno” (655-660). Convincere la moglie era necessario, perché al momento delle nozze con Xuto Creusa era *epikleros*.

L'unico modo perché Ione possa ereditare ricchezze e regno è l'adozione.

Il motivo dell'eredità che attende Ione è ricorrente, insistito. Ermes, nel narrare l'antefatto: “il ragazzo rientrerà così nella reggia della madre, e da lei riconosciuto avrà il rango che gli conviene” (70-72). Creusa, dopo aver riconosciuto in Ione suo figlio: “la dinastia è salva, il paese ritrova il suo signore, Eretteo la sua giovinezza. L'antichissima reggia non è più avvolta dall'oscurità, splende alla luce del sole” (1464-1467). Atena, nel finale della tragedia, rivolta a Creusa:

“raggiungi il regno di Cecrope con tuo figlio, e installalo sul trono: è progenie di Eretteo, dunque è giusto (*dikaios*) che governi la mia terra; diventerà famoso in tutta l'Ellade” (1571-1575). Perché Apollo mi consegna a un padre che non è il mio? perché dichiara che sono figlio di Xuto? domanda Ione. E Creusa: “gli fa dono di te, della sua creatura: capita che si ceda a un amico il proprio figlio perché diventi erede (*despoten*) della sua casa [...] Se tu fossi proclamato figlio di Apollo, non

potresti pretendere il nome e l'eredità [...] e così lui, per tua fortuna, ti offre un padre diverso" (1534-1536).

Il pubblico sa che l'adozione di Ione è virtualmente possibile, perché al momento dello svolgersi dei fatti rappresentati Creusa e Xuto non hanno figli legittimi. Ma sa anche che Ione è *nothos*: sia come figlio di Creusa sia nelle vesti di figlio di Xuto, è comunque nato da genitori non coniugati<sup>30</sup>.

Dunque, non è adottabile. Di fronte al pubblico ateniese, come giustificare l'adozione di quel figlio *nothos*? Il fatto che si tratti di un bastardo divino ha il suo peso<sup>31</sup>, ma è Euripide che presenta Ione come bastardo divino<sup>32</sup>, la tradizione mitica è del tutto diversa: Ione non è figlio naturale di Creusa e nipote di Eretteo, nel mito Ione è figlio di Xuto e nipote di Elleno (Hes., *Gyn. kat.*, 27, Hdt., *His.*, 7.94.1) o figlio di Xuto e di Creusa (Apollod., *Bibl.*, 1.7.3).

## 7. *Andromaca*

Non è un bastardo divino il figlio *nothos* la cui adozione è adombra-  
ta nell'*Andromaca*.

---

<sup>30</sup> Sulla posizione di Ione v. R. BROCK, *Citizen and Non-Citizen in Athenian Tragedy*, in E.M. HARRIS, D.F. LEO, P.J. RHODES (Eds.), *Law and Drama in Ancient Greece*, London-New York, 2013, pp. 94-107, in part. p. 99.

<sup>31</sup> N. LORAU, *The Children of Athena, Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton, 1993, ove il rilievo che nella tradizione epica e mitica il figlio di un dio non era considerato un bastardo (p. 203).

<sup>32</sup> V. sul punto S. LAPE, *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge-New York, 2010, pp. 129, 135-136. Alcuni studiosi hanno visto in *Ione* una celebrazione del mito dell'autoctonia: v., con varietà di posizioni, D.J. MASTRONARDE, *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*, Cambridge, 2010, p. 184; D. OGDEN, *Greek Bastardy*, cit., pp. 170-171 e passim; S. LAPE, *Race and Citizen Identity*, cit., chap. 3; D.F. LEO, *The Myth of Autochthony, Athenian Citizenship and the Right of Enktesis: a Legal Approach to Euripides' Ion* e A.C. SCAFURRO, *The Horizon of Euripides' Ion: A Response to Delfim Leao*, entrambi in B. LEGRAS, G. THÜR (Eds.), *Symposion 2011*, vol. 23, Wien, 2012, risp. pp. 135 ss. e 153 ss.; v. anche V. WOHL, *Euripides and the Politics of Form*, Princeton (N.J.), 2015, cap. I, in part. pp. 21 ss.

Ritornano, sullo sfondo, alcune delle tematiche già affrontate nella *Medea*: la condizione della donna, assoggettata alla forza dell'uomo; il vivere in terra straniera, lontana dalla patria; l'umiliazione per i soprusi patiti.

Di nuovo il Coro soffre per le sofferenze di Andromaca: "io, Greca di Ftia, sono accorsa da te che sei Asiatica [...] Provai pena per te, donna d'Ilio, / quando entrasti in casa dei miei padroni" (119-142). Ritorna, nel modo in cui vengono presentati i personaggi, l'inversione dei caratteri tra Greci e Barbari: è Ermione a mostrare i tratti di malvagità e sfrenatezza che i Greci attribuivano ai Barbari; anche il sontuoso abbigliamento con cui entra in scena evoca gli usi asiatici. Pure Menelao ha i caratteri che i Greci attribuivano ai barbari: è un uomo subdolo, menzognero, sprezzante della giustizia umana e della giustizia divina.

La tragedia si apre con Andromaca rifugiata presso il santuario di Tetide, per sfuggire alla morte che Ermione aveva decretato per lei: la figlia di Menelao l'accusava di aver usato dei filtri magici per renderla sterile, così da poter prendere il suo posto nel palazzo, accanto a suo marito Neottolemo.

Andromaca a Neottolemo aveva dato un figlio, Molosso; Ermione era senza figli. "Avrei avuto figli legittimi (*paidas* [...] *gnesious*) e lei dei bastardi (*nothageneis*) semischiavi (*emidoulousdei*) dei miei" (941-942).

Temendo per la sua vita, Andromaca aveva messo al sicuro Molosso presso amici fidati, e aveva mandato messaggi a Peleo, affinché accorresse in suo aiuto; poi si era rifugiata nel tempio. Ermione la raggiunge fuori dal tempio: pretende che esca dal luogo sacro, per ucciderla.

Andromaca per abbandonare il tempio vuole aspettare il ritorno di Neottolemo, sottoporsi al suo giudizio; Ermione intende ucciderla prima che il marito ritorni. Ma non può farlo finché Andromaca rimane nel tempio. "Opponi resistenza alla morte? Ma io ti stanerò ben presto dal sacrario, e uscirai di tua volontà: ho un'esca irresistibile" (562-565). L'esca è Molosso. Accorso in aiuto della figlia, Menelao intima alla donna di uscire dal tempio, altrimenti avrebbe ucciso Molosso. "Se non esci di lì, se non oltrepassi quella soglia il bambino verrà sacrificato al

posto tuo. Pensaci bene: vuoi morire tu o preferisci che perda la vita Molosso, per il grave torto che infliggi a me e a Ermione?" (314-318)<sup>33</sup>.

La proposta di Menelao è menzognera. Rivolto ad Andromaca:

Io, per indurti a lasciare il sacro altare della dea, ti ho fatto balenare davanti agli occhi la morte di tuo figlio: un bell'espedito per averti tra mie mani e ucciderti [...] Per quanto riguarda tuo figlio, rimetto il giudizio a Ermione: deciderà lei se ucciderlo o no (426-432).

Il Coro ha orrore di questo duplice omicidio. "La Spartana [...] ucciderà l'infelice donna troiana / e suo figlio, per una discordia insensata. / È un omicidio empio, ingiusto, atroce" (487-491). Nel testo greco: *atheos anomos acharis*.

È in questo contesto, Andromaca e Molosso già condannati a morire, che interviene Peleo. Molosso è figlio di suo nipote. Indignato per quella "esecuzione senza processo", invita Menelao a non agire "contro il diritto" (547-558).

Nello scontro tra il vecchio Peleo e Menelao si mostra la scelta di campo di Euripide. Dice Peleo:

Cerchi ignominiosamente di uccidere la sua infelice donna e il piccolo, che te la farà pagare, a te e a tua figlia che vive nel palazzo, anche se fosse tre volte bastardo. Un suolo secco spesso produce maggior raccolto di un campo arato, e molti bastardi sono superiori ai figli legittimi (633-638).

E Menelao:

Tu, Peleo, una persona di nobili natali, prima ti imparenti con noi, e poi tiri fuori dei discorsi vergognosi per te e offensivi per noi: e tutto per una donna barbara [...] Supponi che Ermione non abbia figli e Andromaca sì: li installerai sul trono di Ftia? Degli autentici barbari comanderanno sui Greci? (647-666).

Tutto per una donna barbara, dice Menelao, per una straniera. Ma non è solo per un senso di giustizia verso Andromaca ingiustamente

---

<sup>33</sup> L'offesa è fatta anche a Menelao perché Ermione è *epikleros*: la mancanza di discendenti avrebbe comportato l'estinzione dell'oikos.

condannata a morire che si è mosso Peleo, è per salvaguardare la sua discendenza. “Quella sterile giovenca non sopporta che le altre partoriscono, visto che lei non può. Ma se è andata male a lei, noi dobbiamo restare privi di discendenti?” (711-714). Esattamente per la stessa ragione, per avere dei discendenti, Menelao vuole uccidere Andromaca: è convinto che la donna sia la causa della sterilità della figlia. Data la condizione di *epikleros* di Ermione, la mancanza di figli avrebbe comportato l'estinzione della sua casata. Inoltre, la sterilità era causa di ripudio: vi accenna Peleo, quando intima a Menelao di andare via dalla reggia. “Filate via dal palazzo al più presto tu e la tua sterile figlia, che Neottolemo, sangue del mio sangue, provvederà a scacciare dal palazzo trascinandola per i capelli” (708-710). Scacciare Ermione avrebbe comportato l'interruzione della coabitazione (*synoikein*), e dunque la cessazione del matrimonio.

Peleo rivolto a Molosso: “Vieni qui, piccolo, tra le mie braccia [...] Penserò io ad allevarti a Ftia” (722-724).

Non emerge dalla tragedia a che titolo Peleo intende allevare il bambino a Ftia, se come bastardo di Neottolemo o come suo erede. Il riferimento alla discendenza parrebbe suggerire la seconda ipotesi, e dunque l'adozione. Ma l'ipotesi dell'adozione, pur adombrata nel dialogo con Menelao, svanisce: alla notizia della morte di Neottolemo Peleo dichiara estinto il suo *oikos*. “La mia stirpe si è estinta, non ho più figli nella reggia [...] ci rimango solo io, un vecchio, infelice, privo di eredi” (1177-1206).

Perdura invece l'adottabilità di quel figlio *nothos*. Tetide rivolta a Peleo, nelle ultime battute della tragedia:

La prigioniera troiana, Andromaca, deve abitare la terra dei Molossi, dove si unirà in legittime nozze a Eleno e con lei il piccolo deve abitarla, l'unico superstite della famiglia di Eaco: i suoi discendenti regneranno felicemente sulla Molossia, di padre in figlio. Non possono perire né la mia né la tua stirpe e neppure quella di Troia, una città che sta a cuore agli dei (1243-1251).

Eleno è figlio di Priamo: sarà lui ad adottare il bambino, dopo essersi unito “in legittime nozze”.

8. *Ippolito*

Molto più complessa, per la profondità delle tematiche e per i tanti riferimenti al diritto attico<sup>34</sup>, è la vicenda rappresentata nell'*Ippolito*<sup>35</sup>. Come nell'*Andromaca* e nella *Medea*, anche nell'*Ippolito* affiora, nella caratterizzazione di personaggi, il contrasto tra nature opposte: a fronte dell'arroganza e della meschinità di Teseo, la mitezza e la limpidezza di Ippolito.

Il mito dal quale la vicenda di Ippolito prende inizio racconta che Egeo, re d'Atene, si recò a Trezene dal saggio Pitteo per farsi spiegare un oscuro responso dell'oracolo delfico. Pitteo comprese che il figlio di Egeo sarebbe divenuto un grande eroe: lo indusse dunque a ubriacarsi, affinché si congiungesse con sua figlia Etra. Etra diede alla luce Teseo. Pitteo tenne presso di sé il nipote Teseo fin quando compì i sedici anni, e lo istruì personalmente. Poi Teseo lasciò Trezene per andare alla ricerca del padre Egeo, e si unì con Antiope, regina delle Amazzoni. Quando Teseo, divenuto re di Atene, sposò Fedra e ne ebbe figli, non desiderando che Ippolito fosse soggetto ai figli né che fosse re al posto loro, lo mandò da Pitteo affinché lo educasse e ne facesse il futuro re di Trezene (Paus., I.22.2).

Una conferma indiretta della posizione di Ippolito come erede al trono di Trezene è il fr. 683 della perduta *Fedra* di Sofocle<sup>36</sup>, in cui si fa

---

<sup>34</sup> Ho affrontato alcuni di tali riferimenti in *Il silenzio sulla scena*, cit.

<sup>35</sup> Irrata con Ippolito, che le preferisce Artemide, Cipride istilla nell'animo di Fedra, moglie di Teseo la passione per Ippolito. Passione incestuosa: il diritto attico assimilava il vincolo con i figliastri al vincolo di sangue. Di questo insano amore Ippolito viene a sapere dalla Nutrice di Fedra, che con giuramento lo impegna a mantenere il silenzio su quanto gli ha riferito. Di fronte al rifiuto sdegnato di Ippolito, Fedra si vendica: su una tavoletta lo accusa di averle usato violenza, poi si uccide. Credendolo colpevole, Teseo scaccia il figlio, e invoca Poseidone affinché lo faccia morire. Ippolito morente viene portato davanti a Teseo, Artemide svela la verità dei fatti, Ippolito perdona il padre.

<sup>36</sup> La datazione della *Fedra* è incerta. Secondo alcuni, la tragedia sofoclea si colloca tra l'*Ippolito velato* e l'*Ippolito coronato* (W.S. BARRETT, *Euripides. Hippolytos*, Oxford, 1964, pp. 10, 29; G. AVEZZÙ, *Il mito sulla scena. La tragedia ad Atene*, Venezia, 2003, p. 153). Secondo altri è posteriore a entrambe le tragedie di Euripide (E. GELLI, *Sofocle e il mito: alcune considerazioni per la ricostruzione e la datazione della Fedra*, in *Prometheus*, 30, 2004, pp. 193-208; A. CASANOVA, *I frammenti della Fedra di Sofocle*, cit.).

riferimento alla ricaduta politica della condotta di vita del giovane Ippolito: Teseo accusa il figlio di essere un chiacchierone, capace di ingannare la gente con bei discorsi e con atteggiamenti solo esteriormente virtuosi<sup>37</sup>. Dato lo status di *nothos* di Ippolito, il riferimento alla ricaduta politica del suo atteggiamento rimane oscuro, a meno di ipotizzare che nella *Fedra* Ippolito fosse presentato come erede al trono di Trezene<sup>38</sup>.

Nella tragedia di Euripide la nascita illegittima di Ippolito è ripetutamente richiamata: dalla Nutrice di Fedra (305-310), da Teseo (962-963), da Ippolito stesso: “O madre sventurata, o amara nascita! Nessuno dei miei cari sia mai bastardo” (1082-1083). Anche nel momento della morte Ippolito richiama, indirettamente, la sua condizione di *nothos* rispetto ai figli *gnesioi* di Teseo (1455).

E tuttavia, l'impressione che la tragedia trasmette, sin dalle prime battute, è che Ippolito occupi nella casa di Pitteo una posizione di rilievo<sup>39</sup>. Afrodite, nel Prologo: “Ma ecco, vedo qui Ippolito, il figlio di Teseo, che arriva, lasciate le fatiche della caccia [...] vasto stuolo di servi (*prospolon*) lo segue con grida festose, e rende con inni onore ad Artemide” (51-55). Sempre nel Prologo, Afrodite fa riferimento a un accadimento non privo di significato, data la nascita illegittima del giovane: “dalle case di Pitteo [Ippolito] si recò nella terra di Pandione per assistere alla celebrazione dei sacri misteri” (24-26). La terra di Pandione è Atene; i “sacri misteri” sono i misteri Eleusini, celebrazioni in onore di Demetra e di Kore. L'importanza di questo riferimento è legato alla condizione di *nothos* di Ippolito: in base alla legge di Pericle, i *nothoi* erano esclusi dalla partecipazione ai riti sacri sia privati sia pub-

---

cle, in R. DEGL'INNOCENTI PIERINI (a cura di), *Fedra. Versioni e riscritture di un mito classico*, Firenze, 2007, pp. 5-22).

<sup>37</sup> Un'eco di questa accusa è nell'*Ippolito*, quando Teseo accusa Ippolito di voler sembrare casto e pio (948-951, 1038-1040).

<sup>38</sup> W.S. BARRETT, *Euripides. Hippolytos*, cit., pp. 25, 33.

<sup>39</sup> La “legge sui *nothoi*” non proibiva ai figli illegittimi di abitare nella casa del padre, ma li escludeva dalla famiglia (*oikos*): v. D.M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, cit., p. 85. Il modo in cui Euripide mostra Ippolito è significativo, dato l'intreccio tra *oikos* e polis, tra l'appartenenza all'uno e l'appartenenza all'altra, v. con riferimento all'*Ippolito*, M. EBBOTT, *Imagining Illegitimacy in Classical Greek Literature*, cit., p. 36.



blici<sup>40</sup>. Anche le parole dell'aiutante (*therapon*)<sup>41</sup> suggeriscono una posizione di rilievo di Ippolito: rivolgendosi al giovane lo chiama *anax*.

*Anax*, poiché solo gli dei conviene chiamare *despotas*, vorresti accogliere qualcosa da me, se ti consiglio bene? (88-89).

Parola di origine micenea, *anax* è appellativo prestigioso, indica una posizione di preminenza: è "signore" nel senso di capo, dominatore. *Anax andron* è detto Agamennone nell'*Iliade*, in quanto capo della spedizione militare (*Il.*, 9.96). La stessa parola, al femminile, compare nelle parole della Nutrice con riferimento alla madre di Ippolito: *anassan ippian Amazona* (307).

Ciò che il *therapon* vuole consigliare a Ippolito è di rendere onore a Cipride, per non inimicarsela. Ma non è questo il punto importante. Il punto importante è il tono deferente con cui si rivolge a Ippolito, e il tenore del dialogo, che impegna termini come *sophos*, *nomos*, *orthos*, *charis* (90 ss.).

Ippolito stesso, nel rivolgersi ai compagni di caccia, usa toni benevolmente padronali. "Andate, compagni (*opadoi*), recatevi nel palazzo e pensate al cibo: dopo la caccia dà gioia una mensa ricolma. E bisogna anche strigliare i cavalli" (109-110).

L'intera vicenda si svolge all'interno della reggia di Pitteo, che Ippolito sdegnato abbandona dopo aver saputo dalla nutrice della passione di Fedra per lui. "Ora me ne andrò da questo palazzo, finché Teseo è lontano, e terrò chiusa la bocca" (659-660). Vi ritorna quando ode le grida di Teseo, affranto per la morte di Fedra. Teseo ha già manifestato

---

<sup>40</sup> La partecipazione (*metechein*) ai riti (*hiera kai osia*) all'interno dell'*oikos* era strettamente legata ai diritti ereditari, ed era indice dell'appartenenza all'*oikos*; la partecipazione ai riti pubblici era prerogativa dei cittadini. Sul duplice senso, pubblico e privato, dell'espressione *hiera kai osia* v. D. OGDEN, *Greek Bastardy*, cit., p. 42. In questo duplice senso l'espressione è intesa in Dem., 43.51. Sebbene nel testo greco il verbo *metechein* non compaia, il senso delle parole di Afrodite mi pare sia assimilabile a "partecipazione".

<sup>41</sup> Mi discosto dalla trad. cit. rendendo con "aiutante" in luogo di "servo", in considerazione del fatto che *theràpon* è la parola che indica un sottoposto, ma non propriamente un servo nell'accezione comune del termine. Del resto, la differenziazione tra *prospolos* e *therapon* è già nel testo.

la sua furia di vendetta, ha già invocato l'aiuto di Poseidone contro il figlio. Poi, rivolto a Ippolito: "Vattene subito da questa terra: e non recarti nemmeno ad Atene, costruita dagli dei, o nei confini della terra soggetta alla mia lancia" (973-975). Il Coro è afflitto per l'ingiusto esilio che il padre impone a Ippolito. "O Cariti compagne, / perché dalla patria terra / questo infelice, non colpevole di alcun delitto, / mandate via da queste case (*oikon*)?" (1140-1150).

*Oikos* è 'casa' nel senso proprio che la parola aveva nel diritto attico: organismo giuridico e religioso che comprende "cose persone e riti" finalizzato alla perpetuazione della stirpe e alla conservazione dei riti familiari. Tra gli elementi costitutivi dell'*oikos* – gli elementi cui l'*oikos* è finalizzato – rientrano i diritti di coloro che dell'*oikos* fanno parte sulle cose che costituiscono il patrimonio familiare<sup>42</sup>.

Il riferimento del Coro a "queste case" può forse rendere conto di un passo problematico della tragedia. A Fedra che vuole morire perché afflitta dalla passione per Ippolito, la Nutrice dice:

Sappi però – e sii pure più spietata del mare! – che, morendo, tradirai i tuoi figli, che saranno esclusi dalla reggia paterna. Pensa all'Amazzone equestre regina, che ha generato un padrone (*despoten*) ai tuoi figli, un bastardo, ma con senno da figlio legittimo (304-399).

I problemi che il passo pone riguardano l'esclusione dei figli di Fedra "dalla reggia paterna" e il riferimento a Ippolito come loro "padrone".

Il riferimento alla "reggia paterna" induce a pensare alla casa di Teseo. Non può essere questo ciò che la nutrice teme, perché Fedra, a differenza della madre di Ippolito, è moglie legittima di Teseo, e dunque i loro figli sono *gnesioi*. In nessun caso dunque Ippolito potrebbe sostituirsi a essi come erede, neppure se fosse Teseo stesso a volerlo<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> U.E. PAOLI, *Famiglia* (diritto attico), in *Nuovissimo Digesto Italiano*, VII, Torino, 1961, pp. 35-42 (la cit. è a p. 36); v. anche S. FERRUCCI, *L'oikos nelle leggi della polis. Il privato ateniese tra diritto e società*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, IX, 2007, 1, pp. 135-154, in part. pp. 135-136.

<sup>43</sup> S. BENARDETE, *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*, ed. by R. Burger e M. Davis, Chicago-London, 2000, p. 87, che rileva l'incongruità dell'argomento della Nutrice, ma nota anche che "Teseo deve aver già deciso di

Il testo greco, che la traduzione rende con “saranno esclusi dalla reggia paterna”, reca *patròn me methèxontas domon*: non avranno parte nelle case paterne<sup>44</sup>.

Credo che i timori della nutrice siano da intendere non in relazione alla casa di Teseo, quanto piuttosto in relazione al complesso dei beni di Pitteo, che Teseo, suo nipote per parte di madre, avrebbe titolo a ereditare. E, attraverso lui, i figli di Fedra. Da questo punto di vista, indicare in Ippolito “un bastardo ma con senno da figlio legittimo” non è un’ incongruità, e le preoccupazioni della Nutrice sono giustificate: dei due figli di Fedra, l’uno potrebbe succedere a Teseo sul trono di Atene, l’altro a Pitteo sul trono di Trezene. Se Fedra muore Ippolito, che da Pitteo è stato allevato ed educato, avrebbe buon gioco nel succedergli sul trono di Trezene. In questa prospettiva può essere inteso anche il riferimento a Ippolito *despotes* dei figli di Fedra. Un suggerimento in questa direzione viene dall’uso della stessa parola, *despotes*, in *Ione*. Creusa rivolta a Ione: “capita che si ceda a un amico il proprio figlio perché diventi erede (*despoten*) della sua casa” (1535-1536). È probabile che in questo senso, e non nel senso specifico del termine, la parola “padrone” sia usata anche in *Ippolito*: *despotes* con significato di erede.

Affinché Ippolito potesse ereditare da Pitteo occorre un atto di adozione. Ma Ippolito è *nothos*.

E tuttavia, Afrodite nel Prologo lo annovera tra i “cittadini di questa terra trezenia”: *Ippolytos [...] politon tesde ges Trozenias* (11-12).

---

fare di Ippolito il suo erede, e solo se Fedra rimane in vita potrebbe esserne dissuaso”; la “incongruità” dell’argomento addotto dalla Nutrice è rilevato anche da M. EBBOTT, *Imagining Illegitimacy*, cit., p. 86.

<sup>44</sup> È d’uso il plurale per indicare l’insieme delle case che fanno parte della “reggia”: v. Senofonte, *Economico*, I.5: a Socrate che chiede se per “casa” (*oikos*) si debba intendere solo “casa di abitazione” (*oikia*) o anche i beni che si possiedono al di fuori dell’*oikia*, Critobulo risponde: “A me sembra che tutto ciò che uno possiede faccia parte della “casa” (*oikos*), anche se non si trova nemmeno nella stessa città del possessore” (tr. C. Natali, Venezia, 1988).

### 9. Il teatro di Euripide e il diritto vigente

La rappresentazione scenica della “legge sulla cittadinanza” in realtà riflette la normativa vigente, e conferma le modifiche intervenute nella legge stessa dopo il 430 a.C.

Racconta Plutarco che nel 430 Pericle, avendo perso i due figli legittimi, aveva chiesto agli Ateniesi di abolire la legge sui *nothoi* “affinché il suo nome e la sua stirpe non si estinguessero per mancanza di discendenza” (*eremia diadoches [ton oikon]*, Plut., *Per.*, 37.2). In considerazione della disgrazia che lo aveva colpito, gli Ateniesi concessero a Pericle di iscrivere alla fratria il figlio *nothos* avuto da Aspasia, Pericle il Giovane, e di dargli il suo nome (Plut., *Per.*, 37.5). Plutarco sembra suggerire che si sia trattato di un privilegio concesso al solo Pericle; si può ritenere tuttavia che in quella occasione ci sia stata una modifica della legge del 450, peraltro mai formalmente abolita<sup>45</sup>, e che fosse diventato possibile per tutti gli ateniesi che avessero perso i figli legittimi riconoscere i figli *nothoi*.

Diogene Laerzio, richiamandosi ad Aristotele, a Satiro e a Ieronimo di Rodi<sup>46</sup>, riferisce di un decreto in base al quale, per incrementare la popolazione maschile decimata dalla guerra e dalla peste che aveva colpito Atene nel 430, veniva consentito “a un cittadino di sposare una donna cittadina e avere figli da un'altra” (D.L., *Vit. Phil.*, 2. 5.26). I figli di tale unione, benché *nothoi*, sarebbero stati cittadini.

La notizia è ripresa da Aulo Gellio, con riferimento specifico alla vicenda personale di Euripide, che avrebbe avuto “due mogli contemporaneamente” (Aul. Gell. *Noct. Att.*, 15.20.6), ma il dato relativo alla possibilità di una duplice unione coniugale non trova puntuale riscontro nelle fonti<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> V. M.H. HANSEN, *The Athenian Democracy*, cit., p. 53; così anche K.A. KAPPARIS, *Apollodoros' "Against Neera [D.59]"*, Berlin-New York, 1999, p. 201 [tr. Kapparis], p. 201.

<sup>46</sup> Il riferimento di tutti e tre gli autori richiamati è alla vicenda di Socrate, che aveva sposato Santippe e avrebbe sposato, pur senza dote, anche Myrto, figlia di Aristide il Giusto, v. anche Plut., *Aristid.*, 27.2.

<sup>47</sup> Ma la notizia della possibilità di una duplice unione coniugale potrebbe essere un fraintendimento legato alla vicenda di Socrate, v. K.A. KAPPARIS, *Apollodoros'*

Diverso è il caso della modifica della legge di Pericle, secondo quanto riportato da Diogene Laerzio. La corrispondenza di datazione con quanto riportato da Plutarco è evidente: il 430 a.C., quando Pericle chiese di abolire la legge sui *nothoi*, quando ottenne di legittimare il figlio *nothos* avuto dalla straniera Aspasia.

C'è motivo di ritenere che l'emendamento non abbia riguardato il solo Pericle<sup>48</sup>. Una conferma in tal senso viene da un'orazione di Demostene: godevano dei diritti di cittadinanza coloro che, pur avendo un solo genitore ateniese, erano nati prima dell'arcontato di Euclide, cioè prima del 403 a.C., anno in cui la legge di Pericle fu reintrodotta (Dem., 57.30) e resa più severa, con pesanti pene a carico dei trasgressori<sup>49</sup>.

Motivazioni politiche di natura contingente, legate alla decimazione della popolazione maschile ateniese, avrebbero dunque suggerito la sospensione della "legge sui *nothoi*"<sup>50</sup>, al fine di poter aumentare il numero di uomini da impiegare nella guerra del Peloponneso<sup>51</sup> e al fine di evitare l'estinzione di tanti *oikoi*<sup>52</sup>: acquisendo la cittadinanza, i figli il-

"*Against Neera*", p. 201 il quale, richiamandosi a Diogene Laerzio 2.6, nota come la notizia riportata da Aulo Gellio non trovi riscontro nelle fonti.

<sup>48</sup> E. CARAWAN, *Pericles the Younger*, in *The Classical Journal*, 113, n. 4, 2008, pp. 383-406; J.H. BLOCK, *Perikles' Citizenship Law: A New Perspective*, in *Historia*, 58, n. 2, 2009, pp. 141-170, in part. p. 168; K.A. KAPPARIS, *Apollodoros' "Against Neera"*, cit., p. 201; R. FUTO KENNEDY, *Immigrant Women in Athens. Gender, Ethnicity and Citizenship in the Classical City*, New York, 2014, pp. 17-19; D. OGDEN, *Greek Bastardy*, cit., p. 76-79.

<sup>49</sup> La legge del 403 vietava i matrimoni misti (Dem., 59.16), riconosceva lo status di cittadino solo ai figli di genitori ateniesi coniugati (Dem., 46, 18), e prevedeva pene severe a carico dei trasgressori. Le pene andavano dall'*atimia* e confisca dei beni (Dem., 59.52) fino alla vendita della persona del trasgressore con tutti i suoi averi nel caso di straniero o straniera che convivesse *more uxorio* con un *astos/aste*, e a una multa di mille dracme per il cittadino convivente con una donna non cittadina (Dem., 59.16). L'azione prevista era una *graphe*: qualunque cittadino poteva presentare denuncia ai tesmoteti.

<sup>50</sup> La sospensione della legge sarebbe avvenuta in due momenti, nel 430/29 e tra il 411 e il 403, v. J.H. Block, *Perikles' Citizenship Law*, cit., p. 168.

<sup>51</sup> I giovani nati negli anni immediatamente successivi al 451 avrebbero avuto infatti nel 430 l'età per le armi: v. R. FUTO, *Kennedy, Immigrant Women in Athens*, cit., p. 19, v. anche M.H. HANSEN, *The Athenian Democracy*, cit., p. 53 [tr. J.A. Crook].

<sup>52</sup> K.A. KAPPARIS, *Apollodoros'*, cit., p. 27.

legittimi avrebbero potuto succedere al padre nella conduzione dell'*oikos*. L'ostacolo alla successione per adozione dei *nothoi* veniva così superato. Una conferma indiretta della possibilità di adozione dei *nothoi* dopo il 430 viene da una legge riportata da Demostene, che data all'arcontato di Euclide i termini del divieto di successione: "Nessun *nothos* o *nothe* può avere diritto alla successione (*anchisteia*) nei riti religiosi e civili sin dall'arcontato di Euclide" (Dem., 43.51).

La *Medea* è del 431: a quel tempo, la legge di Pericle era ancora in vigore, e applicata con rigore. *Ione*, *Andromaca* e *Ippolito* sono state invece messe in scena negli anni successivi al 430 a.C. e precedenti il 403<sup>53</sup>: dunque, negli anni in cui la "legge sui *nothoi*" era stata sospesa, o quanto meno disapplicata<sup>54</sup>, consentendo al cittadino privo di figli legittimi di adottare come suo erede un *nothos*<sup>55</sup>.

Qualche indicazione si può trarre anche in merito alla *vexata questio* di chi fossero i destinatari della legge sulla cittadinanza. In *Ione*, il figlio di Creusa è sempre detto *nothos*; nell'*Andromaca* vengono detti *gnesioi* i figli che Ermione avrebbe potuto avere da Neottolemo, *nothos* il figlio di Andromaca; nell'*Ippolito* sono definiti *gnesioi* i figli di Tesseo e Fedra, *nothos* Ippolito. Sulla base di questi elementi, c'è motivo di ritenere che legge sulla cittadinanza riguardasse sia i *nothoi ex xenes* sia i *nothoi ex astes*, e che il requisito del matrimonio fosse effettivamente richiesto.

La poesia, scrive Aristotele, "è più filosofica (*philosophōtheron*) e più seria (*spoudaioteron*) della storia, perché la poesia si occupa dell'universale, mentre la storia racconta i particolari" (Arist., *Poet.*, 9.1451b 5, tr. G. Paduano). Nell'*universale* che la caratterizza in quanto genere poetico la tragedia inserisce, e in maniera non occasionale, un

<sup>53</sup> V. nota 12.

<sup>54</sup> Con riferimento a *Ippolito*, la coincidenza temporale è notata da H.M. ROISMAN, *Nothing is as It Seems. The Tragedy of the Implicit in Euripides' Hippolytus*, Lanham-Oxford, 1999, che però non inquadra la figura di Ippolito negli anni della sospensione della legge di Pericle, limitandosi a sottolineare come il pubblico avrebbe potuto notare "l'ironia del contrasto tra la legittimazione del giovane Pericle e la triste fine del nobile Ippolito" (p. 181).

<sup>55</sup> La sospensione della legge di Pericle potrebbe avere un riflesso anche in relazione alla datazione della *Fedra* sofoclea (v. nota 36), e dare ragione a Barrett, *Euripides. Hippolytos*, cit., su Ippolito come erede al trono di Trezene.

qualche *particolare* – una sorta di innesto dell'*accaduto* nell'*accadibile*. È grazie a questo innesto che la tragedia diventa una fonte preziosa per la conoscenza di quell'antico “diritto vigente”.

## 10. Bibliografia

- Albini, U. (2015) Euripide, *Elena e Ione*, Milano: Garzanti.
- Aristotele, *La costituzione degli Ateniesi*, tr. R. Laurenti, Bari: Laterza 1972.  
– Poetica, tr. G. Paduano, Roma-Bari: Laterza 2007.
- Avezzù, G. (2003) *Il mito sulla scena. La tragedia ad Atene*, Venezia: Marsilio.
- Bakola, E. (2011) *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, W.S. (1964) *Euripides. Hippolytos*, Oxford: Clarendon Press.
- Benardete, S. (2000) *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Block, J.H. (2009) *Perikles' Citizenship Law: A New Perspective*, *Historia* 58, n. 2, 141-170.
- Brock, R. (2013) *Citizen and Non-Citizen in Athenian Tragedy*. In E.M. Harris, D.F. Leao, J.P. Rhodes (Eds.) *Law and Drama in Ancient Greece*, London-New York: Bloomsbury Academic Ple, pp. 94-107.
- Cantarella, E. (1997) *Filiazione legittima e cittadinanza*. In G. Thür, J. Vélissaropoulos-Karakostas (Eds.) *Symposion 1995*, vol. 11, Koln-Weimar-Wien: Bohlau, 1997, pp. 105-106.
- Carawan, E., *Pericles the Younger*, *The Classical Journal*, 113, n. 4, 2008, 383-406.
- Casanova, A. (2007) *I frammenti della Fedra di Sofocle*. In R. Degl'Innocenti Pierini (Ed.) *Fedra. Versioni e riscritture di un mito classico*, Firenze: Polistampa, pp. 5-22.
- Di Benedetto, V. (1971) *Euripide: teatro e società*, Torino: Einaudi.
- Ebbott, M. (2003) *Imagining Illegitimacy in Classical Greek Literature*, Lanham (Maryland): Lexington Books.
- Erodoto, *Storie*, tr. A. Izzo D'Accinni, Milano: Rizzoli 2004.
- Euripide, *Andromaca*, tr. U. Albini, Milano: Garzanti 2015.  
– *Ione*, tr. U. Albini e V. Faggi, Milano: Garzanti 2015.  
– *Ippolito*, tr. R. Cantarella, Milano: Mondadori 1990.  
– *Medea*, tr. E. Cerbo, Milano: Rizzoli 2010.

- Ferrari, F. (1971) *Struttura e personaggi nell'Andromaca di Euripide*. Maia, 23, 209-229.
- Ferrucci, S. (2007) *L'oikos nelle leggi della polis. Il privato ateniese tra diritto e società*. In *Etica & Politica / Ethics & Politics*. IX, 1, 135-154.
- Foley, H.P. (2001) *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Futo Kennedy, R. (2014) *Immigrant Women in Athens. Gender, Ethnicity and Citizenship in the Classical City*, New York: Routledge.
- Gagliardi, L. (2002) *Per un'interpretazione della legge di Solone in materia successoria*, *Dike*, 5, 5-59.
- Gelli, E. (2004) *Sofocle e il mito: alcune considerazioni per la ricostruzione e la datazione della Fedra*, *Prometheus* 30, 193-208.
- Hansen, M.H. (1991) *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, tr. J.A. Crook, Norman: University of Oklahoma Press.
- Harrison, A.R.W. (1968) *The Law of Athens, I, Family and Property*, Oxford: Clarendon Press.
- Humphrey, S.C. (1974) *The Nothoi of Kynosarges*, *The Journal of Hellenic Studies*, 94, 88-95.
- Imperio, O. (2011) *Satira politica e leggi ad personam nell'arcaica: Pericle e il Dionisalessandro di Cratino*. In A. Beltrametti (Ed.) *La storia sulla scena. Quello che gli storici non hanno raccontato*, Roma: Carocci 2011, pp. 293-316.
- Jakobson, R. (1966) *Linguistica e poetica*, tr. L. Heilmann, Milano: Feltrinelli, (181-218) (Original Work Published 1960).
- Jellamo, A. (2013) *Il silenzio sulla scena. L'Ippolito di Euripide*. In F. Casucci (Ed.) *Il silenzio del diritto*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 285-299.
- (2013) *La tragedia attica come fonte giuridica*. In R. Siebert, S. Floriani (Eds.) *Andare oltre. La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*, Cosenza: Pellegrini, pp. 41-59.
- (2015) *La giustizia sulla scena*, *Parolechiave*, 53, 209-230.
- Kamen, D. (2013) *Status in Classical Athens*, Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Kapparis, K.A. (1999) *Apollodoros' "Against Neera[D.59]"*, tr. K.A. Kapparis, Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Lape, S. (2010) *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.



- Leao, D.F. (2012) *The Myth of Autochtony, Athenian Citizenship and the Right of Enktesis: a Legal Approach to Euripides' Ion*. In B. Legras, G. Thür (Eds.) *Symposion 2011*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 135-152.
- Loroux, N. (1993) *The Children of Athena, Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton: Princeton University Press.
- MacDowell, D.M. (1976) *Classical Quarterly*, 26, 1, pp. 88-91.
- (1978) *The Law in Classical Athens*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.
- Mastrorarde, D.J. (2010) *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mirto, M.S. (2009) *Euripide, Ione*, Milano: Rizzoli.
- Ogden, D. (1996) *Greek Bastardy in the Classic and the Ellenistic Period*, Oxford: Clarendon Press.
- Palmer, R.B. (1957) *An Apology for Jason. A Study of Euripides' Medea*, *The Classical Journal*, 53, 49-55.
- Paoli, U.E. (1930) *Studi di diritto attico*, II, Firenze: Sansoni.
- (1961) *Famiglia (diritto attico)* *Nuovissimo Digesto Italiano*, VII, Torino: UTET, 35-42.
- Patterson, C.B. (2005) *Athenian Citizenship Law*. In D. Cohen, M. Gagarin (Eds.) *The Cambridge Companion to Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 267-289.
- (1990) *Those Athenian Bastards*, *Classical Antiquity*, 9, 1, 40-73.
- (1981) *Pericles Citizenship Law of 451/0 b.C.*, New York: Arno.
- Pindaro, *Olimpiche*, tr. F. Ferrari, Milano: Rizzoli 1988.
- Plutarco, *Pericle*, tr. A. Santoni, Milano: Rizzoli 2004.
- *Solone*, tr. G. Faranda Villa, M. Affortunati, Milano: Rizzoli 2008.
- Prandi, L. (1982) *Ricerche sulla concessione della cittadinanza ateniese nel V secolo a.C.*, Milano: Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica.
- Rohdes, P.J. (1978) *Bastards as Athenian Citizens*, *Classical Quarterly*, 28, 1, pp. 89-92.
- Roisman, H.M. (1999) *Nothing is as It Seems. The Tragedy of the Implicit in Euripides' Hippolytus*, Lanham-Oxford: Roman and Littlefield Publisher.
- Scafurro, A.C. (2012) *The Horizon of Euripides' Ion: A Response to Delfim Leao*. In B. Legras, G. Thür (Eds.) *Symposion 2011*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 153-164.
- Sealey, R. (1984) *On Lawful Concubinage*, *Classical Antiquity*, 3, 1, 1984, 111-133.
- Senofonte, *Economico*, tr. C. Natali, Venezia: Marsilio 1988.

- Soler, M.J.G. (2012) *Utopia e politica in Cratino*. In F. Perusino, M. Colantonio (Eds.) *La commedia greca e la storia*, Pisa: ETS, pp. 305-328.
- Solone, *Frammenti dell'opera poetica*, tr. M. Fantuzzi, Milano: Rizzoli 2001.
- Tarditi, G., *Studi di poesia greca e latina*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 51-65 (Original Work Published 1957).
- (1998) *Euripide e il dramma di Medea*. In L. Belloni, G. Milanese, A. Porro (Eds.).
- Thür, G., Vélissaropoulos-Karakostas, J. (Eds.), *Symposion 1995*, vol. 11, Köln-Weimar-Wien: Bohlau, 1997, pp. 105-106.
- Wohl, V. (2015) *Euripides and the Politics of Form*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Wolff, H.J. (1944) *Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens. A Study on the Interaction of Public and Private Law in the Greek City*. *Traditio*. 2, 43-95.

# LAW AND PERSUASION IN PLATO'S LAWS

*Miklós Könczöl*

## *1. Introduction*

Unlike in the *Gorgias* and the *Phaedrus*, the speakers of the *Laws*<sup>1</sup> do not pay special attention to the problem of rhetoric. In fact, public speeches in the sense of 'ordinary' rhetoric are hardly mentioned at all. What makes the dialogue still relevant for the present discussion is the emphasis on persuasion, which is however somewhat different from that of the other two dialogues, in so far as the function and conditions of persuasion by the lawgiver are scrutinised in details, while there are only a few passages dealing with actual public speaking<sup>2</sup>. This, in turn, highlights the tension between the different kinds of persuasion. In this paper, I first look at the relationship between the legislator's use of persuasion and 'ordinary' rhetoric. Then I turn to those few passages dealing with the latter, to see what place there is (if any) for judicial oratory in Plato's 'second best' constitution.

## *2. Summary of the Dialogue*

While there seems to be no point in giving a summary of the whole dialogue, it may be in order briefly to reconstruct the context in which the problem of persuasion comes to the fore.

The *Laws* consists of a conversation between three people on the way from Cnosus to the shrine of Zeus on Mount Ida. The main speaker in this case is not Socrates, but an Athenian who is not otherwise identi-

---

<sup>1</sup> English quotations are from the translation of Saunders (1970), with occasional modifications.

<sup>2</sup> Not including the 'preamble' to the Magnesian code of laws (discussed in sect. 2.2 below) which takes the form of a speech addressing the citizens.

fied, with Clinias of Crete and Megillus of Lacedaemon as his interlocutors. Having two companions who represent the two ‘ideal constitutions’ of the time<sup>3</sup>, the Athenian suggests to discuss ‘the subject of government and laws’ (625a 6-7).

Having discussed at the outset the divine origin of Cretan and Spartan laws (624a 1-625a 3), Clinias and Megillus are rather surprised when they hear the Athenian criticising their constitutions for concentrating on just one part of virtue (i.e. on courage) rather than the whole of it. He is quick to add, however, that it cannot be the divine(ly inspired) lawgiver, who limited the scope of the laws this way (630b 8-631a 4). The problem, as always, has to be with the reconstruction of the legislator’s intent (630d 4-7). Moreover, if the original lawgiver must, as one assumes, have aimed at the totality of virtue, then it is only the further human implementations of the original intent, i.e. the current laws of the two states, that can and indeed have to be criticised in the light of that intent (see 634a 1-635a 5).

After explaining to his interlocutors what kind of a hierarchy of virtues one should use as the benchmark for appraising the laws of any given polis, and discussing with them some of the political principles that follow from his conception of virtue (Books 1 to 3), the Athenian raises the question of how these conclusions could be tested (702b 1-3). Quite appositely, Clinias reveals that he is going to be one of the ten men appointed by the Cnosians to found a colony, Magnesia<sup>4</sup>, with settlers from ‘the most part of Crete’ and to frame laws for the new city. Thus, he proposes that they could discuss the outlines of a whole new legal order based on the principles suggested by the Athenian, which could then serve as the basis of his law-making activity (702b 4-d 5).

Before turning to the actual rules that regulate the shape of the new constitution and the life of the citizens, the Athenian explains two things: first, the circumstances under which the colony should be founded, and second, the role of law in a real *politeia*<sup>5</sup>. As the laws

---

<sup>3</sup> See Morrow (1960) 19-20.

<sup>4</sup> The name does not appear before Book 8 (848d 3), see Morrow (1960) 31, note 59.

<sup>5</sup> As opposed to the city where citizens are *στασιώται* rather than *πολίται*, see 715b 5.

have, by definition, to be 'established for the good of the whole polis' (715b 4), this common good is best served if 'law is the master of the government and the government is its slave' (715d 4-5). Accordingly, every citizen of the polis has to abide by these rules. As the Athenian puts it after the first part of his fictitious address to the colonists of the new polis, '[t]he laws' method will be partly persuasion and partly (when they have to deal with characters that defy persuasion) compulsion and chastisement; and with the good wishes of the gods they will make our polis happy and prosperous' (718b 2-5).

The role of laws in the life of the polis and the twofold means of persuasion and coercion also appear among the topics discussed in the *Statesman*, another late dialogue of Plato. It seems in order here to have a look at the brief passage where rhetoric is mentioned by the protagonist of that dialogue, a stranger from Elea, among the *technai*<sup>6</sup> that serve as auxiliaries of the political science (πολιτική ἐπιστήμη):

Stranger: And the science which decides whether to persuade or not should control that which can persuade? Younger Socrates: Certainly.

Str: Well, then, to what science (ἐπιστήμη) shall we assign the power of persuading a multitude or a mob (πλήθους τε καὶ ὄχλου) by telling edifying stories (διὰ μυθολογίας), not by teaching (μὴ διὰ διδασχῆς)?

Soc: It is, I think, clear that this must be added to rhetoric (ῥητορικῆ).

Str: But the power of deciding whether some action, no matter what, should be taken, either by persuasion or by some exercise of force, in relation to any person, or whether to take no action at all – to what science is that to be assigned?

Soc: To the science which controls the sciences of persuasion and speech.

Str: And that would, I think, be no other than the function of the statesman (ἢ τοῦ πολιτικοῦ δύναμις).

Soc: A most excellent conclusion.

Str: So rhetoric also seems to have been quickly separated from statesmanship as a different species, subservient (ὑπηρετοῦν) to the other (304c 7-e 1).

Previously, it has been made clear that rhetoric here means 'that kind of oratory which partakes of the kingly art (βασιλικῆ κοινωνοῦσα

---

<sup>6</sup> *Epistēmē* and *technē* are used in these passages as synonyms, cf. 304e 5-6 (speaking of strategy): εἴτε αὐτὴν ἄτεχνον εἴτε ἔντεχνον ἐροῦμεν;

ρήτορεία) because it persuades men to justice (πείθουσα τὸ δίκαιον) and thereby helps to steer (συνδιακυβερνᾷ) the ship of state' (303e 10-304a 2), being thus similar to strategy and adjudication. What we have here, then, under the name of 'rhetoric' is something that differs from rhetoric as defined by *Gorgias* but also from the philosophical rhetoric described in the *Phaedrus*: it addresses the public and does not teach, but it only persuades to what is just. As it is meant to serve the political science through making the citizens follow the rules without compulsion, it seems to correspond to the 'true rhetoric' Socrates mentions in the *Gorgias*. This impression seems to be further supported by the mentioning of μυθολογία, the means of rhetorical persuasion according to the Stranger, which is just what Socrates makes use of in the *Gorgias*.

Coming back to the *Laws*, let us now see how the Athenian tries to strike a balance between the two means of making citizens observe the laws, and whether Socrates' 'true rhetoric' plays a role in that endeavour.

### 3. *The Persuasive Lawgiver*

#### 3.1. *Education*

The importance of convincing those who will have to obey the laws is a recurrent theme in the Athenian's discussion of the Magnesian legal system. The process starts with the education of children, where the proper means 'of leading children to accept right principles as enunciated by the law and endorsed as genuinely correct by men who have high moral standards and are full of years and experience' (659d 1-4) have to be selected. This is the reason e.g. for the serious vetting of songs, which are among the most effective devices of inculcating the young with the desirable moral values by way of examples (659d 4-660a 8).

The immediate aim of education is that children have the same conception of pain and pleasure as their elders, i.e. those sanctioned by the laws (659d 4-e 1). How morals follow from that is illuminated at 660d 11-663d 5, where the Athenian explains that

happiness or pleasure and the good are not opposites, as is often believed by people who do not think about the real meaning of these words. It is of utmost importance to eradicate this false opposition from the minds of the citizens. So the argument that does not drive a wedge between 'pleasant' on the one hand and 'just' and 'fine' and 'good' on the other, even if it achieves nothing else, will do something to persuade a man to live a just and pious life. This means that any teaching which denies the truth of all this is, from the lawgiver's standpoint, a complete disgrace and his worst enemy. (Nobody would willingly agree to do something which would not bring him more pleasure than pain.) (663a 9-b 6)

On the one hand, then, conceptions of pleasure are important for the legislator because they influence the citizens' decisions concerning whether or not to follow the rules. Yet, on the other hand, pleasure is important not only as something to persuade people about, but also as a factor of persuasion. While unreflected pleasure cannot be the criterion of deciding whether something is good or not (see e.g. 658e 6-659a 4), it can be used to make the common values of the polis more palatable, as it were, for those who have to accept it, as it is shown by the Athenian's parallel between educating (or rather 'charming') through songs and 'to administer the proper diet in tasty foods and drinks' (659e 3-660a 2).

The use of pleasure in persuasion leads to the problem of the relationship between persuasion and truth. After Clinias expresses his agreement with the Athenian's argument concerning justice and happiness (663d 5), the Athenian raises that problem. Even if the previous argument were false, he says, it would be very useful in making people follow justice without coercing them (663d 6-e 2). As young people are easy to persuade,

the legislator only has to consider and discover nothing else than by which conviction (τί πείσας) he would do the polis most good; in that connexion, he must think up every possible device (πᾶσαν μηχανήν) to ensure that as far as possible the entire community preserves in its songs and stories and doctrines an absolute and lifelong unanimity. (664a 2-7)

Ἐπ' ἀγαθῷ ψεύδεσθαι (663d 8) appears here as an admissible device of education. This seems to be rather far remote from the *Gorgias*' condemnation of rhetoric, where Socrates expressed his disapproval of both its ends and its means. That the lawgiver always seeks what is best for the polis is beyond doubt. But what about the use of lies in the service of those aims?

It should be noted that the Athenian does not say his argument was in fact false<sup>7</sup>. Indeed, he soon states that

the central point of these [i.e. the doctrines communicated through songs] should be that the gods say the best life does in fact bring most pleasure. If we do that, we shall be telling the plain truth (ἀληθέστατα), and we shall convince those whom we have to convince more effectively than if we advanced any other doctrine. (664b 7-c 2)

Ψεύδεσθαι, then, may refer to the form of fictitious stories (μυθολόγημα), through which the songs express the ἀληθέστατα<sup>8</sup>. Yet does even this kind of ψεῦδος allow for rational persuasion? I think it does, at least for a persuasion of limited rationality, which Plato seems to have in mind in the context of political discourse<sup>9</sup>. The songs that admittedly function as ἐπωδή<sup>10</sup>, to be sure, cannot be understood as a means of rational persuasion. Yet by bringing about (true) convictions they set the basis for it. It is through this kind of education that the use of moral language will be the same in the whole of the political community. Once 'good' and 'pleasant' are not considered to be opposites, the legislator can start with the more detailed explanation for which the preambles of the specific laws are the best example.

---

<sup>7</sup> This point is rightly emphasised by Cohen (1993) 306, note 35.

<sup>8</sup> Similarly Nightingale (1993) 295-296, who, however, denies that persuasion in the *Laws* would be rational.

<sup>9</sup> See Mesch (2003) 62, cf. Bobonich (1991).

<sup>10</sup> On the different senses of ἐπωδή in the *Laws*, see Helmig (2003), esp. 77-78. On the Platonic parallels between magic and rhetoric in general, see de Romilly (1975) 23-43.



Persuasion, then, can happen in different ways<sup>11</sup>. The first version, which may be adequately termed 'indoctrination' and works best with children<sup>12</sup>, has the aim of establishing commonly shared moral principles. The second kind has to aim somewhat higher, to make the citizens willingly accept a certain legal regulation. To this sort of persuasion we shall now turn.

### 3.2 Preambles

As elsewhere in the *Laws*, theoretical considerations precede practical suggestions concerning preambles. The Athenian introduces the method of legislation through a parallel with arts: 'the spoken word, and in general all compositions that involve using the voice, employ "preludes" (προοίμια), a sort of limbering up, so to speak, and these introductions are artistically designed to aid the coming performance' (722d 3-6). He emphasises the lack of such introductory parts in legislation by making a pun on νόμος: while lyric odes (νόμοι) have preludes, 'in the case of the the real nomoi [i.e. laws], the kind we call "administrative" (πολιτικούς), nobody has ever so much as breathed the word "prelude" (προοίμιον) or composed one and given it to the world; the assumption has been that such thing would be repugnant to nature' (722e 1-4). The nature of things would, however, require it: 'the reason why the legislator gave that entire persuasive address (πειστικόν) was to make the person to whom he promulgated his law accept his orders – the law – in a more co-operative frame of mind (εὐμενῶς) and with a correspondingly greater readiness to learn (εὐμαθέστερον)' (723a 4-8).

Accordingly, the Athenian suggests that 'all laws have their preambles and [...] the first task must be to preface the text of each part of the

---

<sup>11</sup> Cf. 663c 1-2, where the Athenian refers to the various means of the legislator to bring about true convictions in terms of justice and pleasure: πείσει ἄμῳς γέ πως ἔθεισι καὶ ἐπαίνοις καὶ λόγοις.

<sup>12</sup> See Bobonich (1991) 373-374, who points out, arguing against Morrow (1953), that ἐπιδοχή is mentioned almost exclusively in connection with the education of children. Nevertheless, Plato's usage makes clear that all the ways of making children believe what they ought to believe qualify as persuasion: see the previous note.

legal code (πάσης [...] νομοθεσίας) with the appropriate introduction (τὸ πεφυκὸς προοίμιον)' (723c 2-4).

This, however, is not to say that every single rule has to have a preamble attached to it. While it is by no means contrary to nature (cf. 722e 3-4) to explain every piece of regulation by way of preambles (πέφυκέν γε εἶναι πᾶσιν, 723d 1-2), these do not necessarily have to be used everywhere (οὐ χρηστέον ἅπασιν, 723d 2). Where they are indispensable is 'the permanent body of laws (πρὸ πάντων [...] ἀεὶ τῶν νόμων) and the individual subdivisions (καθ' ἕκαστον)' (723b 4-5), this latter referring to the 'chapters' of the law-code, i.e. parts containing rules on a well-defined aspect of life. Let us now have a look at the actual preambles proposed by the Athenian to see how they work.

As for the general preamble of the law-code of Magnesia, it is composed in two steps. The first half, which covers 'the gods and the powers below them, and [...] parents living and dead', is described as such only afterwards (723e 6, 724a 3)<sup>13</sup>, when the Athenian is about to deliver the second half, on the topic of 'how far a man should concentrate or relax the efforts he devotes to looking after his soul, his body, and his property' (724a 7-b 1).

The first part of the preamble begins with a reference to a παλαιὸς λόγος, according to which there is a god who rewards the just and punishes the unjust. The clause πρὸς ταῦτ' οὖν οὕτω διατεταγμένα presumably marks the end of the logos, and introduces the transition (716b 5-d 4) to the consequences the Athenian draws in terms of human behaviour (716d 4-718a 6). These consequences consist of recommending the virtue of σωφροσύνη on the one hand, and a list of actual duties as to the gods, spirits, heroes and parents on the other. The second, much longer, half first concentrates on the right way of dealing with one's soul, body, and wealth, which is followed by advice concerning one's duties towards children, relatives, friends, the state and foreigners. In the final part, the Athenian comes back to particular aspects of personal morality and responsibility. He closes the address by arguing that the

---

<sup>13</sup> Cf. 723d 5-e 4, comparing their current discussion to their previous conversation on the same topic.

good life as described by the laws is identical to the pleasant life, and adds that

the life of physical fitness, and spiritual virtue too, is not only pleasanter than the life of depravity, but superior in other ways as well: it makes for beauty, an upright posture, efficiency and a good reputation, so that if a man lives a life like that it will make his whole existence infinitely happier than his opposite number's. (734d 4-e 2)

To what extent can this general preamble be supposed to contribute to the acceptance of the legal rules that follow it? Looking at it as a speech that is intended to bring its addressees 'into a more co-operative frame of mind' and to increase their 'readiness to learn'<sup>14</sup>, we may say that it doubtless arouses certain expectations in the audience. It repeatedly emphasises that living a virtuous life is the way to have more pleasure than pain, and it also says that the legislators are going to 'list and classify certain things as disgraceful and wicked, and others as fine and good' (728a 5-7), which then serve as the measure of human actions. Thus, it certainly conveys the promise of a happy life, if one is to abide by the rules.

The definition of happiness, in turn, seems somewhat problematic. While the claim that every human being strives for pleasure and avoids pain does not seem very difficult to argue for, it is far from obvious that the ways to pleasure as described in the preamble are generally accepted. As the example of the *Gorgias* shows, the Socratic arguments in favour of σωφροσύνη and against ἀκολασία do not convince everyone. This fact is tacitly acknowledged in the preamble, where the Athenian opposes what most people think to what he thinks the truth is (e.g. 727a 2-3, 728b 3), and describes only the ideal community as one where 'everybody feels pleasure and pain at the same things, so that they all praise and blame with complete unanimity' (739d 1-3). It may be for this reason that hortative parts are accompanied by more or less explicit threats (728b 2-c 8, 731b 3-d 5) of punishment. On the other hand, the

---

<sup>14</sup> Yunis (1996) 225 regards these as key-words revealing Plato's indebtedness to contemporary oratory. The expressions εὐμενής/εὐνους, προσεκτικός, and εὐμαθής also appear in later rhetorical textbooks (ibid., note 23).

lack of consensus explains why the Athenian attributes so much importance to the indoctrination of future citizens from their early childhood. Here, then, the citizens of the new polis have to undergo something similar to the process of Magnesian education, albeit just in a nutshell, in order to become capable of being persuaded by the legislator. At 715e 3-5, before the beginning of the first half, the Athenian only says that they should address the newly arrived colonists with a speech (ἀρ' οὐχ [...] διαπεραντέον ἄν εἶη λόγον;).

A look at the preambles to single parts of the Magnesian legal code<sup>15</sup> gives generally the same picture of the legislator's persuasive efforts. While the Athenian gives some reason in every case, explaining why he thinks it necessary to regulate a certain aspect of life in a certain way, these reasons are far from being exhaustive or beyond debate in themselves. On several occasions, he even expresses his view that a certain way of regulation would be hard to impose, and enforcement cannot be regarded as realistic. In such cases, he suggests that a second-best way of regulation should be – hopefully only as a temporary substitute – adopted<sup>16</sup>. The particular preambles are also heavily based on the general preamble, presupposing its acceptance by the citizens. This acceptance, however, has its own limits, as one speech cannot be regarded as an adequate substitute for several years of continuous education.

Another approach to assessing the preparatory function of these preambles may be to say that what brings the audience in a 'more favourable frame of mind' is the very existence of the preambles rather than their specific contents. The Athenian speaks about the latter in rather

---

<sup>15</sup> Yunis (1996) 227, notes 26-27 gives a list of the fully developed and the compressed preambles, adding some examples (ibid., note 28) of quasi-preambles, where the Athenian's words are addressed to his interlocutors rather than the citizens of Magnesia. As the whole dialogue is to become a set text in Magnesian education (see below in the next section), however, this latter distinction does not have any practical relevance in terms of persuading the citizens.

<sup>16</sup> See e.g. 739b 8-740a 2 (general observations on what is ideal and realistic, and regulations concerning property), 773d 4-e 4 (rules of choosing the suitable spouse may be more efficiently implemented in the form of ἐπιφθαί than in laws), 841c 8-842a 3 (two alternative regulations for extramarital sexual acts).

general terms, mostly emphasising the persuasive function (see e.g. 720a 1-2, 721e 1-2).

In the context of the Athenian's discussion, the most important parallel to the legislator who adds preambles to the laws is the physician who explains his choices of therapy to the patient rather than just giving prescriptions. The discussion of preambles starts, in fact, with this parallel (720a 2-e 5), which is recalled later (722e 8-723a 1). The doctor, or rather the assistant of the real doctor, who works exclusively by giving prescriptions, is compared to a tyrant, whereas the 'free' physician, who has got 'systematic knowledge' and has first-hand information from the patient, makes use of both persuasion and prescription.

The role of persuasion in medical treatment is mentioned also in the *Gorgias* by the eponymous character, who claims that rhetoric is superior to medicine in persuading about matters of health (456b 1-c 2). Socrates clarifies this statement in the following way: 'Then the man who doesn't know will be more persuasive than the man who knows among those who don't know, when the rhetor is more persuasive than the doctor' (459b 3-5). In the *Laws*, however, it is the real doctor who makes use of persuasion, and even though it is not said that he has got exact knowledge (the Athenian implicitly denies that for the slave-doctor)<sup>17</sup> he certainly tries to learn about the case as much as he can, while instructing (διδάσκει) the patient to the greatest possible extent in order to gain his consent (720d 2-e 2).

The rational or non-rational character of this kind of persuasion has been much debated in scholarship, as well as the differences between the discourses of the physician and the lawgiver (to this latter I shall come back presently). There are doubtless some features of the situation that are relevant for the question of rationality. The reasoning of the physician is not addressed to one of his colleagues. Nor is his instruction intended to educate physicians<sup>18</sup>. He has, then, to give his reasons in a form accessible for the patient. This may be regarded as the equivalent of instructive speech as described in the *Phaedrus*<sup>19</sup>. What

<sup>17</sup> 720c 5-6: προστάξας δ' αὐτῷ τὰ δόξαντα ἐξ ἐμπειρίας, ὡς ἀκριβῶς εἰδώς.

<sup>18</sup> See Yunis (1996) 222-223.

<sup>19</sup> See *ibid.*

Plato emphasises, however, is the mere fact of persuasion<sup>20</sup>. For a moderately reasonable patient, i.e. one who does not reject treatment altogether, who is aware that his knowledge of medicine cannot compete with that of the doctor, it may be enough to see that the doctor knows what he is doing on the one hand, and that it does matter for him whether the patient willingly accepts his prescriptions, on the other. Accordingly, the parallel seems to suggest that depending on the individual recipients, the presence of preambles is at least as important as their content.

### 3.3. *Education and preambles*

It may be objected, of course, that even a moderate reasonableness on the part of the citizens cannot be taken for granted. Plato himself occasionally expresses his scepticism as to the reasonableness of the average citizen (see e.g. 722b 6-7). This is an important objection, for even if persuasion by way of preambles is not intended to be completely rational, the addressees have to have at least some degree of affinity for it, or otherwise the persuasive efforts of the legislator would be completely hopeless.

Plato's answer to this problem is twofold. As for the 'initial set' of colonists, he suggests that they should be carefully filtered. In the case of Magnesia this means that not everyone should be admitted to join the newly founded polis<sup>21</sup>. It may still happen, however, that someone among the actual citizens defies persuasion. It is for these – hopefully exceptional<sup>22</sup> – cases that the possibility of constraint is retained in the code of laws. There are, then, two ways of dealing with cases of (potential or actual) nonobedience.

More importantly, however, the legislator should aim at a citizenry that is open for persuasion, and the safest way to achieve that is educa-

---

<sup>20</sup> See 720d 6-7: οὐ πρότερον ἐπέταξεν πρὶν ἄν πῃ συμπεῖσι.

<sup>21</sup> For a population already given, he suggests a more or less covert 'purgation', see 735b 1-736a 3.

<sup>22</sup> Cf. Yunis (1996) 216.

tion<sup>23</sup>. Concluding the discussion of the use of literature in education, the Athenian makes a somewhat unexpected suggestion. He recommends that the νομοφύλακες make the very discussion that is taking place between him and his two interlocutors the primary text used in education (811c 6-812a 3). This move has been interpreted in different ways by different scholars<sup>24</sup>, but its most important consequence for us here is that it relativises the difference between laws and preludes in terms of education, while leaving differences in terms of enforcement intact<sup>25</sup>.

The appearance of the *Laws* among the reading assignments of pupils also detracts from the importance of the problem of individual persuasion. It is sometimes highlighted that preambles differ from the doctor's persuasive instruction in the sense that they cannot take the particular character of the individual citizen into account<sup>26</sup>. They are thus liable to the critique of written speeches formulated in the *Phaedrus*. Yet if the text of the *Laws* is to become a set text (and, at the same time, a measure for the qualification of teachers, see 811e 5-812a 1), which is presumably to be preserved in writing<sup>27</sup>, it is going to show all the features of written pieces of rhetoric described in the *Phaedrus*, with the exception that it is not left alone. Together with the other parts of the dialogue, the preambles are going to be 'made alive' by the teachers, who have to 'protect these speeches' as Socrates would put it

---

<sup>23</sup> At 722b 6-7, he seems to suggest that the main limit to persuasion is the addressees' lack of education.

<sup>24</sup> See e.g. Cohen (1993), Nightingale (1993), Bobonich (1991).

<sup>25</sup> Cf. Yunis (1996) 222 and Nightingale (1993) 286-287.

<sup>26</sup> See e.g. Yunis (1996) 222, who compares the discourse of the doctor to that of the legislator and writes that 'as speeches addressed to the citizens en masse the legal preambles do not engage the auditors individually, and thus cannot instruct through the responsible, flexible style of reasoning possible in a dialogue'.

<sup>27</sup> At least Plato has written it. While the Athenian does not make this explicit and one might think of an oral tradition, writing down the text is what he recommends for 'unwritten compositions that show a family resemblance to our discussion' (811e 4-5). Also the transition from an address to the colonists to a general preamble to the law code (722d 1-723e 7) suggests that the speech of the legislator has to take a more permanent form.

(Phdr. 275e 3-5), and to make it speak to the pupils both individually (which is the ideal situation of teaching)<sup>28</sup> and collectively.

#### 4. *The Second Best Constitution and (the Lack of) Judicial Oratory*

The persuasiveness of legislation is discussed in the *Laws* from the perspective of both the education of the citizens to virtue and the efficiency of the Magnesian legal order. These two aspects are interrelated, as they both contribute to one another as well as to the proper functioning of the political community. Proper functioning, broadly speaking, means that laws are generally observed by the citizens, and that conflicts generally do not occur<sup>29</sup>. This, in turn, means that there is much less place for the judicial application of law than in other (actual) cities.

An opposition between law-making and adjudication is suggested by the Athenian at the beginning of the dialogue, where he brings the example of a family quarrel. The best kind of judge, he argues, would be ‘the one who will take this single quarrelling family in hand and reconcile its members without killing any of them; by laying down regulations (νόμους) to guide them in the future, he will be able to ensure on friendly terms with each other’ (627e 4-628a 3). Regulations, to be sure, do not necessarily mean the absence of debates: it is the rules that make legal debates possible. Yet we also see that law-suits qua conflicts do not appear in a favourable light in the *Laws*. Moreover, the lawgiver has to discourage litigation before official courts<sup>30</sup>, which also

---

<sup>28</sup> See Phdr. 276e 5-7.

<sup>29</sup> Cf. the medical parallel in R. 406c 3: πᾶσι τοῖς εὐνομουμένοις ἔργον τι ἐκάστῳ ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι, καὶ οὐδενὶ σχολῆ διὰ βίου κάμνειν ἰατρευομένῳ. Cf. Schütrumpf (1994) 105, who discusses the influence of the *Laws* on the introduction of Aristotle’s *Rhetoric*.

<sup>30</sup> The first instance should be the litigants’ neighbours and friends, and those ‘who understand best the actions under dispute’ (766e 4-767a 1), i.e. a panel of arbitrators (whose award is binding, see 767c 2-4; διαίται at 766d 6 may refer to some kind of mediation in the modern sense). There are two kinds of courts, a supreme court and several tribal ones, both of which serve as courts of appeal on the one hand (767a 1-4), and adjudicate private and public crimes on the other (767b 4-c 1). It is not clear whether the procedure for deciding cases of crimes against the polis (767e 9-768b 1)



means that there remains less place for judicial rhetoric in the strict sense. It is not much of a surprise therefore that there are only three passages where the Athenian speaks of speeches before courts.

The first one is at the beginning of the part on the details of the judicial system and the procedures, and it simply states that '[F]irst, the prosecutor should deliver a single speech, then the defendant' (855d 8-e 1), which has to be followed by questioning, then discussion and voting by the judges. The context in which this is said is the main rules of procedure for capital cases which are decided by the νομοφύλακες, where the Athenian professedly concentrates on the way of voting, leaving the 'procedural details' to the next generation of legislators (855d 1-4). Thus, one can only speculate whether this limitation of speeches applies for the procedure to be followed in other cases. As there are further procedural rules laid down in different contexts, but the number and sequence of speeches are not mentioned any more, it seems probable that they do<sup>31</sup>.

The second passage comes after such further procedural rules, those on evidence, and begins, by way of a prelude, with a swipe at judicial rhetoric, without naming it once:

[G]ranted justice is a blessing, can advocacy (τὸ συνδικεῖν) fail to be a blessing too? But valuable though they are, both these institutions have a bad name. There is a certain skill of immoral practice, grandly masquerading as a skill (τέχνη), which proceeds on the assumption that a technique (μηχανή) exists – itself, in fact – of conducting one's own suits and pleading those of others, which can win the day regardless of the rights and wrongs of the individual case; and that this skill itself and the speeches composed with itself are available free – free, that is, to anyone offering a consideration in return. Now it is absolutely vital that this skill – if it really is a skill, and not just a knack born of casual trial

---

implies a further court: Saunders (1970) 244, note 22. The passages concerning private arbitration in Magnesia are collected in Roebuck (2001) 165-170.

<sup>31</sup> As opposed to Athenian law, see e.g. MacDowell (1978) 249, who mentions the possibility (with reference to D. 19.213) that 'in public cases, in which the speeches could be longer [...], only one speech on each side was allowed'. On differences between Athenian and Magnesian law, see Morrow (1960) 295-296 and Saunders (1970) 31-32, quoting Morrow.

and error (ἄτεχνός [...] ἐμπειρία καὶ τριβή) – should not be allowed to grow up in our state if we can prevent it. (937e 2-938a 5)

Rhetoric, to be sure, is not alone in being condemned here. The subsequent penal provisions show that it is not the teaching but the practice of judicial oratory that is to be punished under certain circumstances. The criminal behaviour consists in ‘trying to misrepresent to the judges where the course of justice lies, and to enter one plea after another in support either of his own or someone else’s case when equity would call a halt’, and the charge is one of κακοδικία or συνδικία κακή (938a 8-b 4). The reasons for committing that crime can, according to the law, be either φιλοχρηματία or φιλονικία<sup>32</sup>, and the punishments differ accordingly<sup>33</sup>.

Neither of these offences, however, has to do anything with rhetoric in itself. The connection is established by the Athenian in the prooimion, where he says that there exists something evil (τις κάκη) in the guise of a technē, which is to blame for the bad reputation of δίκη and τὸ συνδικεῖν (937e 2-5). The most important characteristics of this self-alleged technē are that (1) it claims to be able to win any legal case, (2) regardless of whether it is just or unjust, and that (3) both the technē and its products, i.e. the speeches, are given as a gift to those who give money as a gift in return. Of these characteristics, (1) and (2) recall what we find about rhetoric elsewhere in Plato’s dialogues<sup>34</sup>, while (3)

---

<sup>32</sup> While the two kinds of action (false litigation: τὴν τῶν δικαίων δύναμιν [...] ἐπὶ τάναντία τρέπειν, and excessive litigation: παρὰ καιρὸν πολυδικεῖν [...] ἢ καὶ συνδικεῖν, respectively) described in the law are connected simply with a καὶ, it seems that they can be done independently of one another and also that both of them are subject to prosecution. Thus, if one tries to use the judicial system for unjust purposes, it does not have to be repeated to qualify as *kako(syn)dikia*, and likewise, if one participates in lawsuits to an excess, he may be convicted even if he did not try to mislead the judges.

<sup>33</sup> Φιλοχρηματία is the worse case: foreigners are to be expelled and citizens to be put to death if found guilty of this figure, whereas in the case of φιλονικία the punishment is only ban from the courts on the first occasion, and capital punishment threatens repeat offenders only (938b 5-c 5).

<sup>34</sup> See e.g. *Gorgias*’ disclaimer in *Grg.* 457a 2-c 3. Also the Athenian’s remark at 938a 3 (‘if it really is a technē, and not just a knack born of casual trial and error’) ech-

refers to both the rhetoricians and those composing speeches for other people<sup>35</sup>.

As we have seen, the criminal provisions that follow are not directed at teaching rhetoric or speech-writing. Rather, they aim at eliminating the demand for these pursuits. As the prooimion suggests, it is because of the rhetoricians' propaganda of their expertise that people try to plead unjust cases before the courts on the one hand and to embark on endless litigation on the other. While the vices that make one inclined to these offences, φιλοχρηματία and φιλονικία, have to be treated at the level of the individual by way of punishment<sup>36</sup>, the technē that leads into temptation has to be eradicated by way of state intervention into the market. Once there is a risk of being liable to prosecution, people will consider it less rewarding to use the μηχανή of rhetoric, and consequently they will be less likely to pay either for instruction by the rhetoricians or for the ready-made speeches of the λογογράφοι. If these really intend to make money, as the Athenian insinuates, it will be a rational choice for them either to give up teaching/writing or to leave the polis and look for another place where they can continue their practice.

The third passage, like the first one, does not deal with rhetoric directly, but with an aspect of speaking before the court. Here, the Athenian challenges the tradition of making oaths in judicial proceedings. While it may well have been a suitable way of deciding cases in the world of Rhadamanthys, he argues, the fact that there are people who do not believe in gods (or have false beliefs about them) calls for amending the rules of procedure (948b 3-c 9). In order that these persons do not commit perjury due to their ignorance, the place for oaths should be strictly limited.

---

oes Socrates' view as formulated in the *Gorgias* at 463b 4, and similarly *Phlb.* 55e 5, *Phdr.* 270b 5, cf. England (1921) vol. 2, 568 ad loc.

<sup>35</sup> The Athenian apparently speaks of both groups, not just the speech-writers (pace Saunders [1970] 487, note 5).

<sup>36</sup> Although there are some ways of dealing with them in general, i.e. raising the children in the spirit of modesty and without selfishness, see 729b 1-2, 731d 6-732b 4, and esp. 731a 2-3 (φιλονικεῖτω δὲ ἡμῖν πᾶς πρὸς ἀρετὴν ἀφθόνως).

First, no oaths should be made by the parties when submitting their case to the court in writing (948d 2-7). Second, and this is more relevant for us here, among the participants of the trial it is only the judges who are to make an oath before making their judgement, as they cannot profit from making a false one (948e 4-5, 949a 3-5).

The speakers should not be allowed to make oaths in order to make their speeches more credible (*πιθανότητος χάριν*), or to call down curses on themselves or their families, or to beg for clemency either in an indecent way or by ‘effeminate wailing’. The magistrates have to instruct such speakers ‘to return to the issue before the court’ (949 a 8-b 6). The right way of behaving for the litigants is ‘stating the lawful claims (*τὸ δίκαιον*) and listening to those of the other side with decency and decorum (*μετ’ εὐφημίας*)’ (949b 3-4).

Further passages deal with judicial rhetoric in an indirect way. At the beginning of their discussion of wine and drunkenness, the Athenian warns his companions not to enter into a pointless debate where ‘[e]ach puts up enthusiastic witnesses to endorse its recommendations’ (638d 3-4). The topic here is one of epideictic rhetoric, and the opposition of *ψέγειν* and *ἐπαινεῖν* confirms this impression, yet the use of witnesses shows an underlying concept of rhetoric that is based upon forensic practice – one that is reproached by the Athenian, who offers to show the right way (*ὁρθὴν μέθοδον*) of investigation about any similar matter (638e 4).

Discussing the imitative arts and the criteria of their evaluation, the Athenian opposes truth and false opinion in a rather Socratic manner:

[N]o imitation at all should be judged by reference to incorrect opinions about it or by the criterion of the pleasure it gives. This is particularly so in the case of representational equality. What is equal is equal and what is proportional is proportional, and this does not depend on anyone’s opinion that it is so, nor does it cease to be true if someone is displeased at the fact. Accuracy, and nothing else whatsoever, is the only permissible criterion. (667e 10-668a 4)

While this passage is only relevant to rhetoric by way of analogy, it is still relevant. The terms used to describe the judgement are the same as in the case of forensic rhetoric: *τὸ ἀληθές* is opposed to *δόξα* (*μὴ*

ἀληθής); ἡδονή and χαίρειν are referred to as factors completely irrelevant to the decision. Nevertheless, the Athenian's words suggest that opinions and pleasure may play an important role in everyday practice, unless one is aware of the true art of decision-making<sup>37</sup>. This recalls Socrates' negative opinion on rhetoric as formulated in the *Gorgias* (464c 5-d 3)<sup>38</sup>.

The third such passage is in the Athenian's characterisation of the first human generations after the deluge, who

were inevitably unskilled and ignorant of techniques (πρός [...] τέχνας) in general, and particularly of the military devices used on land and sea nowadays. They must also have been innocent of the techniques of warfare peculiar to city-life – generally called 'lawsuits' (δίκαι) and 'party strife' (στάσεις) – in which men concoct every possible device (μεμηχανημέναί πάσας μηχανάς) to damage and hurt each other by word and deed (εἰς τὸ κακουργεῖν τε ἀλλήλους καὶ ἀδικεῖν). (679d 4-e 2)

Here the terminology of verbal and physical wrongdoing (especially the μηχαναί) anticipates the express condemnation of rhetoric already discussed above. Also, the close association of στάσεις and δίκαι resembles Socrates' remark, again in the *Gorgias* (465c 5-8), on the relationship between sophistry and rhetoric. Read in the light of this latter passage, where Socrates says that it is sometimes hard to distinguish between sophists and rhetoricians, the Athenian may be understood to suggest that actual law-suits and civic strife are similarly connected. Such a reading seems, at any rate, to be coherent with the general purpose of the laws in Magnesia, i.e. to eliminate στάσις as well as law-suits (cf. 627d 8-628a 3).

While these passages show that, on the one hand, rhetoricians and speech-writers are not at all welcome in Magnesia, and, on the other, some of the laws are aimed at eliminating oratory from the courts, public addresses are not entirely absent from the polis. While discussing the purpose and desirable ways of military training, the Athenian says

<sup>37</sup> Cf. 638d 7-e 5. A certain sort of pleasure, however, may have an important function when serving the aim of persuading about the truth, see 667b 5-e 8.

<sup>38</sup> It will, in turn, find its echo in Aristotle's *Rhetoric*, see 1354b 6-11, 31-1355a 1.

that '[o]n each field day they should distribute prizes and awards of merit, and compose speeches in commendation or reproof of each other according to the conduct of individuals not only in the contest but in daily life too' (829c 2-4). The subsequent provisions seem to suggest that this kind of epideictic oratory consists of hymns rather than speeches in prose. Nevertheless, as Plato considers the way a *logos* is performed less important than its content<sup>39</sup>, one may still regard it as an instance of public speaking.

This kind of public 'speaking', however, clearly differs from rhetoric in the sense that it is not the technical skills of the composer that matter. Suitable candidates must be at least fifty years old and have distinguished themselves in the service of the state. While their works may be sung regardless of whether they are well-composed or not<sup>40</sup>, other people are not allowed to compose or sing new hymns at all<sup>41</sup>. This suggests that the selection by the magistrates takes place on the basis of personal rather than artistic merits and it is not the quality of the *logos* that is evaluated but the reputation of the composer. This, to be sure, is a way of persuasion through character, but one that serves the aim of making the citizens better and can be therefore approved by the legislator.

## 5. Conclusion

The rejection of judicial rhetoric and oratory in the *Laws* is quite straightforward. What has caused much more controversy among interpreters of the dialogue is that new relationship between law and rhetoric, which seems to take place in the preambles<sup>42</sup>. The question, again,

---

<sup>39</sup> Cf. *Grg.* 502c 5-d 3.

<sup>40</sup> 829d 3-4: ἀδέσθω ποιήματα, ἐὰν καὶ μὴ μουσικὰ πεφόκη.

<sup>41</sup> It is interesting to note that Plato describes the licence to compose in terms of *παρηγορία* (829d 6 and e 5).

<sup>42</sup> A notable exception is Saunders (2001, 88), who speaks of Plato's 'recognition – perhaps a grudging one – of the kind of reputable rhetoric envisaged by Aristotle' in terms of judicial rhetoric, indicated by 'Plato's insistence on high educational standards in Magnesian jurymen'. However, Saunders' own analysis of the moves by which Plato

is how far the persuasive devices used by the legislator can be regarded as 'rhetorical'. Those who argue that there is a change in Plato's attitude towards rhetoric point out the similarities between the 'speeches' attached to the laws and the 'true rhetoric' advocated by Socrates in the *Phaedrus*<sup>43</sup>. Their argument finds additional support in the fact that the Athenian recommends the dialogue as a set text to be used in educating proper citizens for a properly governed polis. Alongside these parallels, it is clear that persuasion is clearly separated in the dialogue from the 'false rhetoric' that was condemned in the *Gorgias*, substituted in the *Phaedrus*, and expelled, by means direct and indirect, from the city of the Magnesians.

Yet we have seen that the *technē* advocated in the *Phaedrus* is, arguably, not rhetoric but something else that is intended to replace it. We have also seen, however, that in the *Statesman* rhetoric appears in a 'purified' form, that is, serving exclusively the aims of the wise ruler in terms of convincing the citizens of the necessity of observing the laws. This conception of rhetoric seems to follow the line of thought started in the *Gorgias*, albeit in a way different from that of the *Phaedrus*<sup>44</sup>.

The project of the *Phaedrus* is that of transforming rhetoric into dialectic, thus making it a form of teaching. In the *Statesman*, it is made explicit that rhetoric does not teach, and also the subject matter of persuasion (to *dikaion*) and its audience (the multitude) signal the return to the definition offered by *Gorgias*. There are, however, two important differences from 'ordinary' rhetoric, which are implicit in the *Statesman* but clearly elaborated on in the *Laws*. The first one is the situation in which persuasion takes place. In the *Gorgias*, the audience of the orator is about to act as a public body of legal or political decision-making, as they have to decide (in a lawsuit) about the just/unjust character

---

seeks to eliminate *epieikeia* from judicial decision-making seems rather to support my conclusion, according to which there is no place for rhetoric in Magnesian courts.

<sup>43</sup> E.g. Morrow (1953) 242, who is followed by Yunis (1996) 211-212. Cf. also Yunis (2011) 242 *ad Phdr.* 278d.

<sup>44</sup> Despite the parallels between the wise ruler of the *Statesman* (295b 10-296a 3) and the wise author of *logoi* in the *Phaedrus* (275d 4-276e 5), who both use written text as a second-best choice.

of an action that has already taken place<sup>45</sup> or a course of action proposed by a politician. In the *Laws*, however, it is individuals making decisions about their own (future) actions who need to be persuaded by the legislator. The second difference, in turn, shows a change into the opposite direction, i.e. a decision being moved from the individual to the community, as it is not exclusively one's own decision that leads to one's delivery of public addresses.

While speeches are not entirely absent from Magnesia, we have seen that access to the possibility of speaking is strictly limited. This is even more so in the case of the preambles: their author is nobody else but the legislator. What is expressed in these preambles, even if in a form that makes it palatable for the respective addressees of the laws, is the fundamental purpose of the regulation, and these purposes are there to stay. Single parts of the legal code may be amended if inevitable, albeit the conditions become rather strict after a 'trial period' (cf. 772a 6-d 4), but it is only allowed to make them conform to their original purposes. And if we regard the whole of the dialogue as part of the 'preamble' in a broader sense, we should not forget that its text cannot be changed, either, and its speakers form an even more narrow circle than those possibly participating in legislation. In the political community of Magnesia, then, there is a further quality added to the *Phaedrus*' criteria of suitable speeches. More than just corresponding to truth, they also have to be allowed, i.e. their authors have to be authorised by the leaders of the polis.

Persuasion, to be sure, plays an important role in the *Laws*, as it did in the *Phaedrus*. It is, however, hard to argue that this is something new in comparison with e.g. the *Gorgias*. On the other hand, if we are eager to discover some kind of a development in Plato's attitude to persuasion, then it could be characterised with an increasingly detailed qualification, one that makes the respectable way of persuasion more remote from rhetoric. With the final step made in the *Laws*, the monopolisation

---

<sup>45</sup> Or, if the above time horizon sounds excessively Aristotelian, then they are to decide whether a punishment ought or ought not to be imposed on someone.



of public speaking, there is no point in calling it rhetoric any more, and Plato tacitly draws the consequences: he does not use the term<sup>46</sup>.

## 6. References

- Bobonich, C. (1991). Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*. *Classical Quarterly*, 41(2), 365-388.
- Cohen, D. (1993). Law, Autonomy, and Political Community in Plato's *Laws*. *Classical Philology*, 88, 301-317.
- England, E.B. (1921). *The Laws of Plato*, 2 vols. Manchester: Manchester University Press.
- Helmig, Chr. (2003). Die Bedeutung und Funktion von ἐπιδή in Platons *Nomoi*. In S. Scolnicov, L. Brisson (Eds.), *Plato's Laws: From Theory into Practice, Proceedings of the VI Symposium Platonicum* (pp. 74-80). Sankt Augustin: Academia.
- MacDowell, D.M. (1978). *The Law in Classical Athens*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mesch, W. (2003). Die philosophische Rhetorik des Gesetzgebers in Platons *Nomoi*. In S. Scolnicov, L. Brisson (Eds.), *Plato's Laws: From Theory into Practice, Proceedings of the VI Symposium Platonicum* (pp. 59-64). Sankt Augustin: Academia.
- Morrow, G.R. (1953). Plato's Conception of Persuasion. *Philosophical Review*, 62, 234-250.
- (1960). *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nightingale, A. (1993). Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato's *Laws*. *Classical Philology*, 88, 279-300.
- Roebuck, D. (2001). *Ancient Greek Arbitration*. Oxford: Holo Books.
- Romilly, J. de (1975). *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Saunders, T.J. (1970). *Plato, The Laws*. Harmondsworth: Penguin.
- (2001). *Epieikeia: Plato and the Controversial Virtue of the Greeks*. In F.L. Lisi (Ed.), *Plato's Laws and its Historical Significance: Selected Papers of the I International Congress on Ancient Thought, Salamanca 1998* (pp. 65-93). Sankt Augustin: Academia.

---

<sup>46</sup> Only the word ῥήτωρ occurs in three passages (723d 3: ῥήτορι, 876b 4 and 885d 6: ῥητόρων), referring consistently to persons delivering public addresses.

- Schütrumpf, E. (1994). Some Observations on the Introduction to Aristotle's *Rhetoric*. In D.J. Furley, A. Nehamas (Eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays* (pp. 99-116). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Yunis, H. (1996). *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- (2011). *Plato, Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

# LAW AND OPERA AS PRACTICAL-CULTURAL ARTEFACTS, OR THE PRODUCTIVITY AND LIMITS OF A PLAUSIBLE COUNTERPOINT

*José Manuel Aroso Linhares*

## *1. Introduction*

In a limit-situation such as our own, which submits legal discourses to permanent hetero-referential demands – significantly aggravating the feeling of *orphanhood* (or absence of *origin*) that has *wounded* legal thinking for decades (at least since the first major signs of *formalism*'s crisis) – a legal *theoretical* reflection crossing (comparing and overlapping) the realms of law and opera (inscribed in its own right in the inexhaustible ensemble of «law *and...*» movements) could not fail to rise to the challenge<sup>1</sup>. Moreover, it has the considerable advantage of following the path already opened up by the *linguistic literary turn*, if not the added advantage of contributing to a specific *shift in accentuation*, as promised by Balkin and Levison in their exemplary defense of law *as performance*: «law, like music and drama, is best understood as performance – the acting out of texts rather than texts themselves...» (J. Balkin, S. Levinson, 1999, p. 1518).

Considering these possibilities, it is not surprising that, in cultivating an explicit analogy with *law & literature*'s enterprise, a basic distribution

---

<sup>1</sup> We should not forget that the resistance offered to this *formalism* (and its claim to autonomy *as isolation*) and simultaneously to pragmatic *instrumentalism* (and its view of interdisciplinarity, determined by the hegemony of empirically explanatory social sciences) is frequently led by (if not reduced to) another view of interdisciplinarity (which sees law as a part of the «noble republic» of «Arts» and «letters»). As if the path could be cleared by remembering the disagreement between Learned Hand and Oliver Holmes Jr. about the «future direction of Law»: an exemplary «*tale of two speeches*» told by J. Balkin, S. Levinson (2006), pp. 155-160 («Introduction: Is Law Part of the Humanities? A Tale of Two Speeches»).

is immediately suggested, precisely in order to distinguish between *law in opera* and *law as opera*. *Law in opera* (as well as its parallel, *law in literature*) would explore two plausible levels: a more restricted one, cataloguing explicit juridical themes intervening in operatic plots<sup>2</sup>; and a broader one, exploring the transposition in *libretto form* of some of the major narratives in the Western Text (concerning morality and power,

---

<sup>2</sup> This certainly means beginning with *judgement scenes* and their distinct institutional environments: scenes which we may *surprise* whilst frequenting authentic courtrooms or attending to explicit courtroom proceedings (*La Gazza Ladra*, *Das Liebesverbot*, *Anna Bolena*, *Trial by Jury*, *Andrea Chénier*, *Le Marchand de Venise*, *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*, *The English Cat*, *Einstein on the Beach*), diving into the dark secrets of Inquisition (*Don Sébastien, roi du Portugal*, *I due foscari*, *La Gioconda*), and also whilst spying on more or less orthodox martial courts (*Jérusalem*, *Aida*, *Billy Budd*), facing (fortunately never consummated!) manifestations of lynching or lynch law (*La Fanciulla del West*), attending to ordeals (*Ariodante*, *Der Templer und die Jüdin*, *Ivanhoe*, *Lohengrinn*, *Das Wunder der Heliane*) – when not discovering that those ordeals may be substituted by «poker» games (still *La Fanciulla del West*)! – and paying attention to judicial or police inquiries (*Tosca*, *Fedora*, *Peter Grimes*, *Lady Macbeth de Mzensk*, *Porgy and Bess*, *Street Scene*)... but also whilst following Count Almaviva and *giudice* (?) Don Curzio in a certain *salotto* in Águas Frescas castle: «É decisa la lite. O pa-pa-pagarla, o sposarla. (...) É giusta la sentenza. O pagar, o sposar...» (*Le nozze di Figaro*, atto terzo, scena quinta). This last point gives us the *cue* to the next step, where we should be ready to face the crowd of notaries and fake notaries and improbable (public or secret) betrothal and marriage contracts (involving changed identities, controversies over testaments, bills of exchange, breaches of contract and other civil wrongs), which the tradition of *commedia dell'arte* (if not the mask of Dottore Graziano) has imposed on *opera buffa napoletana* (and *opera semiseria*), but also to their more or less close heirs (*Il Barbiere di Siviglia*, *Le nozze di Figaro*, *Così fan tutte*, *Il matrimonio segreto*, *La Cambiale di Matrimonio*, *La Sonnambula*, *Don Pasquale*, *Falstaff*, *Gianni Schichi*, *Die schweigsame Frau*, *The Bear*). All this before exploring the philosophical-political implications of the so-called *opéras à sauvetage* (*Camille ou Le souterrain*, *Léonore*, *Fidelio*, *Lodoiska*, *Les deux journées*) and not forgetting the immense gallery of crimes and criminals which haunt operatic plots (from *L'Incoronazione di Poppea* to *La clemenza di Tito*, from *Hippolite et Aricie* to *Fausta*, from *Medée* to *Elektra*, from *Macbetto* to *Lady Macbeth of Mzensk*, from *Lucia di Lammermoor* to *Jenufa*, from *Semiramide* to *Hamlet*, from *Il Trovatore* to *Tosca*, from *Rigoletto* to *Francesca da Rimini*, from *Carmen* to *Lulu*, from *I Pagliacci* to *Wozzeck*, from *Il Tabarro* to *Written on skin*), reserving a very special place for *Der Ring der Nibelungen* reconstituted by a certain Ernst von Pidde (an unknown author's pseudonym).

love and duty, responsibility and guilt, crime and punishment, freedom and forgiveness), thus considering (almost without borders) the irresolvable tensions which societal and communitarian responses to the problem of *life in common* (more or less explicitly institutionalized in authoritarian prescriptions) impose on human destinies and their existential courses<sup>3</sup>. *Law as opera* would, in contrast, explore the methodological analogies between legal adjudication and performance (with their parallel institutionalization, involving plural interpreters and audiences), if not the common problem of indetermination, invoking the binomials *interpretation/execution, authority-control/freedom-discretion* (J. Balkin, S. Levinson, 1991, 1998; J.M.A. Linhares, 2006).

The simple allusion to these possibilities makes it clear that only the second field, essentially drawing on the completely different dramatic, scenic and musical components involved in *dramma per musica* (mobilizing a very complex *collaborative* enterprise, with very different subjects and institutional rules), is allowed to claim effective autonomy or specificity. The first field (notwithstanding the fact that it has certainly already produced or stimulated a pair of brilliant exercises)<sup>4</sup> seems, in fact, condemned to serve as a minor (relatively dispensable) extension of *law in literature*. Is this due to the alleged perfunctory and conventional nature of *libretti* (mainly when they represent transpositions of great literary works)? This is a possibility, which presupposes that the reflexive exercise should instead address the much more complex and subtle *original* versions. However, I would say that the main (insuperable?) reason is different and has to do with the difficulty in developing

---

<sup>3</sup> From *Antigona* (Traetta) or *Antigona* (Orff) to *Les Huguenots* and *Aida*, from *Idomeneo* to *Semiramide* (Portogallo, Rossini, Meyerbeer) or *Semirama* (Respighi), from *Iphigénie en Aulide* to *Die Walküre*, from *Die Zauberflöte* and *Oberon* to *Die Frau ohne Schatten* and *Midsummer Marriage*.

<sup>4</sup> From the extravagant Ernest von Pidde's reconstitution of *Der Ring der Nibelungen*, apparently written in 1932 and published in 1968 (E. von Pidde, 2003), to the well-known essays by P. Goodrich (1999) and J. Balkin (1990), concerning *Semiramide* and *Turandot* respectively, not forgetting Martha Nussbaum's reinterpretation of «democratic emotions» in *Le Nozze di Figaro* (M. Nussbaum, 2013) and Filippo Annunziata's incursion into civil law, reuniting *La sonnambula* and *L'elisir* with *Rigoletto* and *Rheingold*, but also considering *Le Nozze*, *La Traviata* and *Gianni Schichi* (F. Annunziata, 2016).

these exercises by giving music and performance a significant (not arbitrary) place. In fact, as with the memory of past and present *mise en scenes* (whenever this memory emerges as an effective component of the reflexive task), music in *law in opera* exercises seems condemned to perform the role of a silent or marginal (or at best *supplementary*) partner, entirely subservient to the *word* or *dramatic text* (*prima la parola, dopo la musica*).

Regardless of the possibilities and limits of these two fields, it is not my intention here to explore them. As its title indicates, this paper endeavors to acknowledge a third plausible counterpoint between the *practical world of law* and the language game (or *discourse genre*) of *dramma per musica*. This counterpoint should, in fact, be established by considering (treating) *law* and *opera* as explicit cultural *artefacts* (if not institutionalized *ways of life*), both conceived of as specific *occasions* for the creation of communitarian meanings, involving no less relevant *claims to autonomy* and, as such, significantly *inscribed* in the deployment of what may be called the *Idea of Europe* (or the *possibilities* of the Western Text). Is this a plausible, as well as a reflexively productive, counterpoint? I will endeavor to argue that it is, beginning with a very perfunctory exposition of a possible *agenda* (which is, as we shall see, a *tripartite agenda*) [1.]. A short development will follow, focusing on the first thematic core justified by this agenda or the corresponding *mapping* [2.]. Allusion to the other two stated themes leads to a brief conclusion, thus bringing our trajectory to an end [3.].

## 2. A tripartite critical agenda

Given the reflexive concentration this allows, mapping the counterpoint between law and opera as discursive practices and cultural *artefacts* requires considering only a *certain* law and a *certain* opera, with rigorously *located* contexts of emergence, the reconstitution of which – as a kind of a critical archeology, involving a deliberate interpellation of our present experience – takes us back to the 2<sup>nd</sup> century B.C. and the last years of the sixteenth century respectively, i.e. to the institutionalization of *controversy* and *respondere* (if not *audiatur et altera pars*) in

Roman *civitas* (decisively strengthened by the reception, in the second part of the 2<sup>nd</sup> century, of Hermagoras' rhetoric), and to the reinvention of *monodia* by the *Camerata fiorentina* (as the opportunity to introduce a new *stilo rappresentativo* or *recitar cantando* and also to *distinguish* its practices from other previous experiences of associating music with drama).

However, in order to accept the plausibility of this parallel, as well as its capacity to generate a productive challenging vocabulary, it is not sufficient to reconstitute these contexts of emergence and their shining *dawn* (or *morning*) at different moments in the European way. Two other thematic cores (indispensable to an effective projection in the present context) converge with this first critical-archeological task (A), with practically no solutions for continuity: a positive one (B), exploring the parallelism between arguments of *continuity* and their status as distinctive experiences of *constitutive historicity* (involving a permanent re-writing of *memory*), and a negative one (C), addressing the unexpected challenge of two parallel narratives about practical-cultural decadence, agony and death. We may immediately identify examples of these narratives by confronting two very well-known (albeit intentionally very different) diagnoses: the one which Owen Fiss critically-reflexively develops in «The Death of the Law?» (O. Fiss, 1986) whilst denouncing the risks and threats associated with hetero-referential legal theoretical movements such as *Law and Economics* and *Critical Legal Studies* and attempting to show how we should offer plausible resistance (considering the specificity of law)<sup>5</sup>; and the one which Pierre Boulez assumes in the famous interview «Sprenge die Opernhäuser in die Luft!» (P. Boulez, 1967), arguing not only that opera houses are decrepit museums (which we should have the courage to blow up) but also that opera as a *genre* came to an end with Alban Berg's *Lulu*<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> This is only one possible example, chosen less on account of its content than for its expressive title.

<sup>6</sup> Another possible example, demanding however a very different reflexive answer – whilst defending «that opera», as «an “impure” art, [relying] in a parasitic way on other arts (on “pure” music, on theater)», is «“outdated” in its very concept» (and this as a key to understand and experience its permanent fascinating *strength*) – is certainly

### 3. *The emergence of two unmistakable claims to autonomy*

Let us concentrate on the so-called critical-archeological task (A) and on the debatable (or at least uncommon) parallelism that frames its starting point, namely the reconstitution of specifically located contexts of emergence, which, as I have said, take us back to the 2<sup>nd</sup> century B.C. and the last years of the sixteenth century respectively. The limits of this parallelism seem evident. Separated by eighteen centuries, exploring different areas of practice and mobilizing different *intellectual virtues* (and the corresponding rationality types) – involving *phronêsis* (if not *episteme* and *techne-episteme*) and *poiesis* (or *poiesis-technê*) respectively – as well as presupposing unmistakable chains of interpreters-performers and audiences (with particular aims), these two experiences apparently have nothing in common – or nothing more in common than other products of European culture – *except* that they represent remarkably clear experiences of practical-cultural differentiation or «isolation», both inventing (circularly intertwined) major and relatively successful claims to autonomy as the *context* and *correlate* of specifically differentiated (demarcated) discursive and non-discursive practices. What interests me here is this *exception*, projected in a reconstitution which resists or aims to resist any exercise in *historical nominalism* – which would reduce these inventions to the stabilization of conventional *labels* with contingently open contents – and it is certainly not by chance that I use the well-known formula *isolation*, coined by Fritz Schulz (F. Schulz, 1936, III, pp. 19 ff.) when considering a certain Roman «rise of the jurists» (P. Stein, 2007, pp. 4 ff.).

It is generally accepted that opera as an autonomous *language game*, explicitly defending the *distinctiveness* of its practices from other earlier experiences of associating music with drama, would not have been possible without the «cerebral salon experiment» developed in the 1580s and 1590s in Florence by a group of leading figures from la Camerata Bardi/Corsi (C.V. Palisca, 1989), whose explicit intention or «need» (a «non-aesthetic» one, would say Nietzsche!) [F. Nietzsche,

---

the well-known *Opera's Second Death* by Slavoj Žižek and Mladen Dolar (S. Žižek, M. Dolar, 2002).



(1872) 1954, p. 102] was to impose a new *stilo rappresentativo* or *recitar cantando*, as well as engage in theoretical reflections on a singular (unmistakable) way of intensifying the possibilities of the dramatic text (and its expressive declamation) through the constitutive possibilities of music – as a kind of an *invented* return to Greek tragedy or its «method of delivering the declamation of a drama» (W.J. Henderson, 1911, p. 93), if not as «an imitation of classical participatory Greek drama in the Polis» (R. Carlton, 2000). The decisive factor (the artistic impulse) was certainly the opportunity here for an authentic reinvention of *monody* as *monodia armonizzata, accompagnata dal basso continuo* (C.V. Palisca, 2006, pp. 107 ff.) – which undeniably includes a critical reflective acceptance of the new musical practices (*le nuove musiche*), and an explicit «revolt (...) against polyphonic music in which text was treated without regard for its communicative purpose» (W.J. Henderson, 1911, p. 93)<sup>7</sup>. Nevertheless, the corresponding claim of practical-cultural isolation – *however sustained in representations of the past which, considered from the perspective of contemporary patterns, do not always seem aesthetically or historically irreprehensible* – would not have been possible *without the explicit intention to overcome fore-running solutions for articulation or equilibrium* between scenic, musical and literary components – ranging from medieval liturgical dramas (emerging from the practice of *troping*) to relatively recent Renaissance experiences, such as those developed through the contrasting practices of *favola pastorale*, *commedia madrigalesca* and *intermedii* – with their opposed solutions of intertwinement between musical, poetical and dramatic texts and the corresponding performance or *mise en place*. This intention demarcates, at least negatively, a common ground, and it is this which, after some modest (more or less frustrating) practical essays (faithfully reproducing the theoretically predetermined canons), comes fully to life with Monteverdi's *Orfeo* and its genial overlapping of aesthetically heterogeneous musical-dramatic responses (M. Roche,

---

<sup>7</sup> «Bardi (...) did express his disdain of counterpoint, which he called “an enemy of music” (*musica nemica*), and urged Caccini to make the verse comprehensible, “not letting yourself be led astray by counterpoint like a poor swimmer who lets himself be carried away by the current, not reaching the other side of the river as he intended”» (C.V. Palisca, 2006, p. 112).

1960, pp. 49 ff.) – consummating, in the words of Vincenzo Galilei (Galileo’s father), an authentic *dialogo della musica antica et della moderna* (C.V. Palisca 1985, pp. 392 ff., 2006, pp. 41-47). Highlighting the prime examples of this remarkable achievement, may, in fact, confirm, at the highest possible level, how a practical-cultural project, notwithstanding its more or less explicit claims to autonomy (if not precisely on account of them), should (from its emergence or birth) be conceivable (or at least reflexively reconstitutable) as a kind of productive dynamic circle (mobilizing old and new, dogmatically binding pre-suppositions and irreducible open experiences).

The attention paid to the emergence of *recitar cantando*, its theoretical defense and its first successful transforming practices (immediately imposing a dynamics of preservation and change) certainly represents a not insignificant heuristic impulse to reconsider the practical-cultural sense of the historical phenomena that Schulz highlighted in mobilizing the formula *isolation* – if not to explore the misunderstandings that this formula creates in our present context [B.W. Frier, 1985, pp. 184 ff. («Jurists View the Law: the Ambiguities of “Autonomous Law”»)]. The *isolation* that interests us today when we consider the republican «rise» of the secular «jurists» (the *iuris consulti* or *prudentes*, who replaced the pontiffs) – and its «fine sense of the limitations of the law» (F. Schulz, 1936, p. 22) – in fact corresponds less to the reflexive axis deliberately explored by Schulz – circumscribing grounds or realms under the perspective of *rules* or *groups of rules*, which are said to be *legal* and *extra-legal* (religious, moral and consuetudinary) *rules* (F. Schulz, 1936, 28) – than to the invention of a specific problem of inter-subjectivity or comparability that is different from all others and as such justifies the emergence of an entirely new practice of *respondere*. As we know, the narrative developed by Schulz attributes to *responsa prudentium* – «juristic opinions, delivered piecemeal, usually in actual cases»<sup>8</sup>, highlighted by *auctoritas*, albeit deprived of formal *potestas* or *imperium* – the persuasive «art of analysis», which ignoring the «genetic connection between law and extra-legal matters» (such as political-economic conditions), as well as abstracting itself from (silencing) the

---

<sup>8</sup> «[Only] occasionally in hypothetical cases» (P. Stein, 2007, p. 5).

real restrictions arising out of the so-called *officium*<sup>9</sup>, if not, in synthesis, cultivating an a-teleological formalism *avant la lettre*, made possible the separation or division between *sacred* and *profane law*, *ius publicum* and *ius privatum*, and between «peregrine law» and *civitas*' law (F. Schulz, 1936, pp. 26-34). This is a separation or division which (through the «ability» of «isolation» as «severance», i.e. a strict keeping apart), gave *ius* (if not *juridicalness*) the nuclear (paradigmatic) identity of a *secular internal private* (even though simultaneously *substantive* and *procedural*) order, based on an authentic *ratio iuris* and, as such, experiencing an untouchable natural «definiteness», if not definitiveness, corresponding to a «law of Nature» (F. Schulz, 1936, pp. 34-36). Even without questioning the accuracy of the informative resources revealed by this narrative, we must, however, acknowledge that the narrative as such and/or the diagnosis it establishes are significantly *situated* (exemplarily *dated*), exposing us aproblematically, with the expected contribution of Jhering (F. Schulz, 1936, pp. 37-38) to an understanding of Roman isolation (either of law or legal discourse) as a forerunner of 19<sup>th</sup> century normativism in general and *Naturhistorische Methode* in particular (with the coherent reduction of legal thinking to epistemic resources).

However, questioning this unilateral back projection and its ineludible (implacably dated) pre-judgements does not, necessarily mean assuming a critical point of view radically hostile to the thesis of isolation and the possibility of the autonomy of law<sup>10</sup>. On the contrary, this questioning may actually pave the way towards reinterpreting this *isolation* and give it a different meaning (compatible, as we shall see, with what may be called a plausible *argument of continuity*). In avoiding the misinterpretation which reduces the claim to autonomy to its formalistic

---

<sup>9</sup> *Officium* corresponds to the ensemble of customary and moral canons which, invoking *pietas*, *fides* or *reverentia* for example, were or had been determinant factors in the establishment of certain material solutions and in the consecration of specific formulas: Schulz 1936, pp. 20-24.

<sup>10</sup> Such as the one which we may exemplarily acknowledge in G.J.J. van der Bergh, 2005: «In the heyday of legal positivism the isolation of law was also projected back in history, as is inevitable. According to Schulz, it was the Romans – who else – who succeeded for the first time in isolating law from all that is not law. (...) In retrospect, this seems an absurd thesis. What Schulz, on the authority of Jhering, presented as history was nothing else than nineteenth century bourgeois ideology...».

intelligibility, the emphasis I propose displaces the relevant perspective from the norms and the realms or boundaries that are defined (in this relatively self-sufficient and abstractly conceived *macroscopic* point of view) to the practical controversy (juridically filtered as a case) and to this as the institutionalization of an unmistakably *microscopic* model of community involving two subject-parties and an impartial third (A. Giuliani, 1966). The opportunity to create *distinct* communitarian meaning comes immediately from the conditions of possibility which, in constituting and relating the subject-parties, give them the performative identity of positions (to be occupied) or masks (to be *buckled*). I refer, obviously, to the conditions which, by institutionalizing the opportunity (if not also the legitimacy) to claim different (contrasting) understandings of the *shared* situation-event and the *common* context-order (with the corresponding warrants-*topoi*), construct-conform these differences and the issues they explore (as sources of plausible arguments) as intrinsically compatible with a (real or virtual) practical-prudential treatment or judicative assimilation. The core of the *communitas*-artefact introduced corresponds to this possibility of treatment or assimilation or, more precisely, to a certain located invention of a *tertium comparationis*, which is (or should be) institutionalized through the possibility of the participation of a third (impartial) subject. It is, in fact, as if the *face-à-face* immediately experienced in the subject's encounter should be conventionally submitted to a constitutive interruption, i.e. to a thematization of intersubjectivity which, without paradox, would be able to generate a new kind of intersubjectivity. It is this, specified as an authentic *attributive bilaterality* (M. Reale, 1982, chapter XLV, pp. 681-694) which, whilst *relativizing* the subjects, makes them effectively *comparable*: *on the one hand* by imposing a reciprocally constitutive connection between spheres of *autonomy* and *responsibility* (spheres which will be, in later stages, normatively and dogmatically specified as webs of rights and duties) and, *on the other hand*, by supporting a relevance filter which, considering the *shared* situation-event, distinguishes *concreteness* from *singularity*, i.e. an analogically comparable concreteness from pure, unconditional and absolute singularity (J.M.A. Linhares, 2013). The result is a specification of *phronêsis*, if not a response to the challenge of ensuring that the *new* and the *particu-*

*lar* (corresponding to the problematic nucleus) may, in circular fashion (and inextricably), become the *general* and the *old* (R. Bubner, 1990, p. 64). It is a specification which, invoking an authentic context-order – identified with *ius quod est* and its interpretative reconstruction in *ius prudenti*'s sentences – refuses, on the one hand, the possibility of a *respondere* which may appear as a self-sufficient (*causa sui*) expression of an inspired *voluntas* (as in the case of the pontiffs' responses) and, on the other hand, frees *judicial rhetoric* from the holistic continuum that the Aristotelian emancipation (secularization) of *praxis-phronesis* constitutively preserved, as well as from its strict *reference* to the *past*. The construction of a claim to autonomy seems, in fact, inseparable from this change of emphasis concerning the *temporal dimension*, not because the reference to the past loses its relevance – without the re-constitution of *what really happened* (in the words of Jackson, «the story in the trial») there would be no possible answer to the indispensable *status coniecturalis* and the interrogation «an sit?» –, but rather because this reference henceforth appears organically integrated (as the «story of the trial») in the *present* of the controversy, as a necessary condition of the *render-tribuere* (*ius suum cuique tribuere*) which, as a judgement, appeases the parties' claims (B.S. Jackson, 1988). However, this specification of *phronêsis* would not be identifiable if it represented less of a specification of *humanitas*, a word invented in this context<sup>11</sup> to translate the consecration of a community of comparable *equals*<sup>12</sup>, namely a community which the Roman Republic could only conceive of as an implacably circumscribed circle (overlapping an explicit *status civitatis* and the *munus* of *paterfamilias*), the intentional meaning of which represents however a remarkable acquisition, opening up the way to a specific institutionalization of *audiatur et altera pars* and thus to the consecration of a *pragmatic of respect* (considered as a source of normative claims).

Should this pragmatic of respect and its claim for equality (as a microscopic claim inseparable from the structure of *controversy* and from

---

<sup>11</sup> «Unter ihrem Namen wird die Humanitas zum ersten Mal bedacht und erstrebt...» (M. Heidegger, 1947, p. 19).

<sup>12</sup> A dimension which Schulz was not able to consider in his exploration of *humanitas*: F. Schulz, 1936, pp. 189 ff. («Humanity»).

the possibility of a *rational prudential comparability*) be treated as a specification of *human dignity*? I would say it should (J.M.A. Linhares, 2012). With the unsuspected help of Jeremy Waldron, I would add, more precisely, that on account of the significance attributed to a microscopically experienced *thirdness* – granted by the adjudicator-*third* and the presupposition of *jus* (as a *tertium comparationis* of warrants and criteria) – this is exactly the specification of *human dignity* which law's cultural project invented *as its own* (even though in its initial consecration this meant exploring an implacably *closed* circle of inter-subjectivity) and which has been continuously pursued and permanently reinvented (not merely *expanded* within its own circle!) as an indispensable identifying claim (*dignity as rank and status as an «intrinsic», non-contingent, «legal idea»*)<sup>13</sup>, and also as a persistent component of a specific *validity order*<sup>14</sup>. The said pragmatic and the *relativizing* mask (which this pragmatic consecrates) are, as a matter of fact, inseparable from the principle of *audiatur et altera pars* and as such represent the invention of an autonomous and responsible *subject* – the inter-

---

<sup>13</sup> «When you hear my definition, the sense in which law inherently promotes dignity begins to become apparent. (...) This is evidently a legal idea, and it is arguably non contingently so – in the sense that it is not a matter of the law-maker having just decided to promote dignity (...). Dignity seems to hook up in obvious ways with juridical ideas about hearings and due process and status to sue...» (J. Waldron, 2012, pp. 4-5).

<sup>14</sup> This emphasis certainly does not exclude the acknowledgement that the political-philosophical and moral idea of *dignity as value*, autonomously introduced in the modern cycle (the culminating canonic expression of which is certainly Kantian *Menschenwürde*) has not been assimilated into law's practical world: it *has* (translated into an immediate claim of equality), first of all formally, due to a decisive understanding of *statute law* as *norm* (as the Rousseauian *loi encore à faire*, constitutively identified with an intrinsic expression of rational universality), then substantively, following a progressive (more or less contingent) conformation of the proposed legal-politic prescriptive solutions (and the corresponding justification). The normative *dimension* or *level* in which these claims to equality are incorporated (macroscopically referred to as a self-sufficient or, at least, autonomously conceived context-order, even when predominantly understood as a system of individual rights) is, however, significantly different from the normative dimension or level (intrinsically related to the problem-*case*) in which the said microscopic pragmatic and its experience of dignity (albeit in some historical cycles significantly hidden or apparently reduced to a subordinate place) grows and has been *growing* since Roman *civitas*'s stage.

subjectively *relativized* subject who, (implicitly or explicitly) invoking an order of *warrants* and *criteria*, addresses himself simultaneously to the other party and to the impartial third, demanding a hearing, as well as expecting a rationally *judicative* treatment of the controversy (J.M.A. Linhares, 2012). Experiencing this *isolation* (and its legacy) by giving priority to the microscopic invention of intersubjectivity – whilst attributing the intelligibility of a contextual resource to the concentration on private secular internal normativity – is certainly indispensable to defining a clearer counterpoint between Greek and Roman understandings of law and its *dimensions*. The holistic view diagnosed by Schulz as a kind of natural difficulty in disentangling law from the communitarian ethos (F. Schulz, 1936, p. 20-21) acquires a completely different, transparent meaning when we understand that the representation of juridicalness enabled the Greek experience to remain inseparable from a *philosophy of justice* and the contemplation (through the intellectual virtue of *sophia*) of a cosmic being that was read (interpreted) as a presupposed, definitive, perfect order. We may, in fact, add that this juridical relevance (brilliantly opening up the path to the future *juris naturalis scientia*) corresponds to an undifferentiated normative projection of the *harmony* which such an order (in its essential totality) immanently claims – as if juridicalness should assume the identity of a global *nomos* incorporated (when not diluted) in the metaphysic of the *logos* (C. Neves, 1983, pp. 492-506). Everything changed with the rise of the Roman jurists in the 2<sup>nd</sup> century B.C., helped decisively by a certain Hellenistic fire of Prometheus that was not due to philosophical reflection but to *Hermagorei* and stasis doctrine [A. Giuliani, 1960, III, pp. 71-111 («L’influsso della retorica sulla teoria del processo romano»)]: the *unavailability* of the order was no longer attributed to a self-sufficient (abstract) Natural Law but to a *cosmos* of hypostasized institutions (*un mondo a parte, il cosmo delle istituzioni ipostatizzate, dei rapporti “calcolabili”*), a cosmos which one may recognize (with the mediation of a substantialized *typology* involving *sapientia* and *prudentia*) when assuming a kind of *metaphysic of being* addressed to the concrete just – in the certainty that this experience of juridicalness adds the decisive experience of an autonomization of *jurisprudencia* as *praxis* to the *philosophical dimension* (L. Lombardi, 1967, p. 31).

#### 4. *Two complementary pathways*

This parallel between *claims to autonomy* (and the corresponding intended demarcations) would not extend beyond the level of a (fairly seductive) intellectual exercise – easily generalizable to other possible discursive and non-discursive practices (within or outside the European legacy) – if the exploration it permits did not impose two complementary *pathways* as a form of *natural* or *intrinsic* thematic growth, namely the aforementioned *positive* and *negative* problematic cores associated with the continuity argument (B) and the narratives of decadence and death (C). A few words will suffice to clarify the possibilities involved.

##### 4.1. *Continuity and change reconstructed*

Taking up the challenge concerning the positive *argument for continuity* (B) in fact means debating the reasons which enable us to reconstitute the invention of *controversy* in republican *civitas*, as well as the invention of *recitar cantando* in the Florentine cenacle, as decisive *beginnings* or, more precisely, asking why (and in what sense) each of our compared artefacts, in terms of their development processes, merits (in the present context) the practical-cultural identity of a project-*projecting* (*proicere*). The knotty point lies in the formulation *projecting* (explicitly borrowed from Heidegger's understanding of *constitutive historicity*) or, alternatively, in the way the signifier *projecting* (mobilizing explicit signifiers justified by an experience of *Geworfenheit-thrownness*) identifies the development of a practical-cultural autonomous *circle* as a simultaneous experience of *throwing* and *being thrown* (*in his own throw*), with the coherent refusal of *necessity* and *contingence* [M. Heidegger, 1947, p. 25, (1927) 2001, §§ 31 and 63, pp. 142-148, 310-316]. Considered as a permanent constitutive tension between *continuity* and *change* – involving a communitarian *self-availability* which is simultaneously and inextricably *self-transcendentality* – this *projecting* refuses the pre-determined nature of a *plan* (in the ontic or ontic-teleological pre-modern sense of a universal a-historical order of excellences), as well as rejecting the identity of a *programme* (in the contingent-pragmatic sense which modern *Zweckrationalität* self-suf-



ficiently justifies)<sup>15</sup>. It is as if the identity of law and opera as cultural artefacts and the corresponding claims to autonomy should be reconstituted (in our ongoing effort to reconsider Western heritage and its present patrimony), whilst admitting that some major *signs* or *traces* recognizable in their *initial* steps – the consecration of *dignity of status* as *comparability* and the institutionalization of *audiatur et altera pars* as a specification of a subjective and objective *tertiality* (in relation to the former), the (re)discovery of *musical recitation* (as a new technique for marrying words and music) and the practice of recounting a tale-*favola* through *music* and *drama*, if not a «rebirth of music» (*Wiedergeburt der Tonkunst*)<sup>16</sup> through monodia (in relation to the latter) – persist as more or less explicitly constitutive *features of identity* in the subsequent trajectory, albeit permanently recreated and transformed (and as such inscribed-*immersed* in a *productive circle* of construction, reproduction and realization). Whilst corroborating the conclusion-claim of plausible arguments for *continuity* (if not *iterability*)<sup>17</sup>, this conjugation of signs and features of *identity* is not, however, reducible to a closed «set of characteristics» which every practice or manifestation of Western law and opera, in an *all or nothing approach* would have to exhibit in order to count as such. Treating the development of *identifiable* practical-cultural practices (claiming autonomy and coherence) as the *deployment of a project* also means primarily arguing that the specificity of these practices and their experiences of continuity are not compatible with the claims of determinability and enclosure that *class concepts*

---

<sup>15</sup> In the words of *Heidegger*, referring to the pre-modern sense, «[d]as Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend» [M. Heidegger, (1927) 2001, p. 145].

<sup>16</sup> This formulation is curiously by Nietzsche: «Die Oper ist die Geburt des theoretischen Menschen, des kritischen Laien, nicht des Künstlers: eine der befremdlichsten Tatsachen in der Geschichte aller Künste. Es war die Forderung recht eigentlich unmusikalischer Zuhörer, daß man vor allem das Wort verstehen müsse: so daß eine Wiedergeburt der Tonkunst nur zu erwarten sei, wenn man irgendeine esangsweise entdecken werde, bei welcher das Textwort über den Kontrapunkt wie der Herr über den Diener herrsche» [F. Nietzsche, (1872) 1954, p. 104].

<sup>17</sup> *Iterability* in Derrida's *deconstructive* sense (*itérabilité générale*): see the indispensable «Signature événement contexte» (J. Derrida, 1972, pp. 365 ff.).

warrant. In admitting that European practical-cultural experiences of law and opera may be productively understood *as concepts* (and it is not certain that they are or should be!), these concepts are certainly not *class concepts* but *archetypal* or *aspirational* ones, in (to) which past or present expressions of the corresponding *ways of life* or *discourse genres* (in the light of present rewriting) occupy different degrees of «approximation»<sup>18</sup>. Whilst clarifying that the *archetypes* in question highlight culturally specific processes of *quest* or *search* (and the corresponding experiences of *indispensability*) – identifying, respectively, the claim for an *order of validity* (involving a community of autonomous and responsible relativized subject-persons) and the claim for a fully integrated intertwinement between music and theatre (involving a *narrative* intention, if not a «reason-governed rhetoric of passion»<sup>19</sup>, inextricably performed as *music* and *drama*, *mise en scène* and *mise en espace*) –, we may, in fact, add that the *features* mobilized represent less characteristics than *guiding intentions* or constitutive *aspirations* or *promises* (if not *desiderata*), «by reference to» which these past or present expressions and their institutional instances should permanently be «judged» (N. Simmonds, 2007, p. 52).

With regard to this *judgement* and the legacy of constitutive intentions which guides it, it is, however, relevant to clarify that recognizing a trans-contextual persistence (which justifies the plausibility of an *argument for continuity*) does not mean postulating (or at least consecrating) a kind of immunity or resistance to historical contextualization. On the contrary, it means arguing that a critical-reflexive deciphering of the persistent *signs* or *traces* (and their aspirational potential) is best under-

---

<sup>18</sup> The counterpoint between *class concepts* and *archetypal* or *aspirational* ones is developed by Nigel Simmonds: 2007, pp. 51-56.

<sup>19</sup> We go on using Nietzsche's formulations: «Der kunststöhnmächtige Mensch erzeugt sich eine Art von Kunst, gerade dadurch, daß er der unkünstlerische Mensch an sich ist. Weil er die dionysische Tiefe der Musik nicht ahnt, verwandelt er sich den Musikgenuß zur verstandesmäßigen Wort- und Tonrhetorik der Leidenschaft im *stilo rappresentativo* und zur Wollust der Gesangeskünste; weil er keine Vision zu schauen vermag, zwingt er den Maschinisten und Dekorationskünstler in seinen Dienst; weil er das wahre Wesen des Künstlers nicht zu erfassen weiß, zaubert er vor sich den »künstlerischen Urmenschen« nach seinem Geschmack hin, d.h. den Menschen, der in der Leidenschaft singt und Verse spricht» [F. Nietzsche, (1872) 1954, p. 104].

stood in terms of their indispensable present task when we attribute the role of specific (recognizable) *mediators* to these *guiding intentions* or *aspirations*, whose practices, fully immersed in unrepeatably «material» realities, articulate different «social-institutional» and «cultural-spiritual» (or «cultural-ideological») *factors* or *dimensions* and the corresponding contexts of signification and realization, together with the diverse problems and solutions they generate (C. Neves, 1976, p. 170). This assimilation of projecting as *throwing* and *being thrown* in fact enables us to understand how the reference to the same *legacy* (in its *aspirational identity*) generates unequivocally opposed modes of equilibrium or solutions for integration in different historical cycles (as well as in different institutional environments or in different tentative interpretations)<sup>20</sup>. It also enables us to understand why the critical-reflexive deciphering of *continuity* should simultaneously (and without paradox) be conceived of as an exploration of *difference* (although not necessarily *différance*).

#### 4.2. Debating alternatives

The attention paid to *difference* could not, however, be taken seriously without explicit consideration of its radicalization or reflexive intensification, which brings us to a troubling borderline area where the possibility of the practical-cultural *self-availability* of identifiable *projects* overlaps with the demands of a contextually plausible *overcoming*. The stated narratives of decadence and death (C) and the signs or symptoms they contain provide us with the cue to cross the border, under fire from what (this time impelled by meta-dogmatic legal discourse) may

---

<sup>20</sup> The opposed understandings of *homo institutionalis* (experiencing the priority of a transcendent *communitas*) and *natural* «unlinked» *subject-individual* (treating *societas* as an immanent *artefactum*) are for example both compatible (even though with different modes of equilibrium) with the archetype *homo humanus* and the consecration of *dignity of status* as *comparability* (in its *aspirational identity*). The aspiration concerning an *effective recounting through music* (whilst developed in different cultural environments and with different aesthetic approaches) may for example justify either the preference for *number opera* or for *durchkomponiertes Musikdrama*.

be called a *debate of alternatives*<sup>21</sup>. *On the one hand*, this provides an opportunity to consider the challenge of inter-cultural dialogue, exposing Western law and Western opera to responses constructed under *alien* civilizational horizons – such as those that may be found, in terms of law, in the orders of the Islamic Sunna, Navajo *beehaz'aanii* or Hindu *sanatana dharma*, or, in terms of opera, in the practices of Chinese *nanxi* or Japanese *noh*. *On the other hand* it offers the potential for distinguishing between law and opera's cultural answers and *alternative* conceivable answers developed in the Western canon. It is this latter possibility that is crucial here, whilst not forgetting (but rather, accentuating) the fact that the parallel to be drawn mobilizes a relatively well-known aesthetic and socio-political discussion on the *limits* of opera (responding positively or negatively to the challenges of the Darmstadt circle) in counterpoint with a less common (but no less impressive) legal philosophical reflection on the *limits* of law (considered as a problem of *alternatives*).

The debate on the limits of opera brings us to the core of a certain «avant-garde dilemma» («how [is] (...) a concern for abstract structures and experimental processes to be reconciled with an 'urge to engage with drama'?») and confronts us with the challenge of exploring music and theatre (if not theatricality in musical performance) whilst resisting linear or clear narratives and the characterization of the *dramatis personæ*, as well as renouncing the «emphasis on libretto», i.e. the intention to respect or intensify the meaning (and transparency) of words and plot devices [D. Beard, 2012, 3 ff., 5-7 («The avant-garde dilemma»), 81-83]. Considering the claim to radically transform the reflexive relationship between the dramatic text, music and performance (which means using dramatic texts less as vehicles of semantic communication than as sequences or puzzles of sound), it may be said that the *demar-*

---

<sup>21</sup> The expression *Alternativendebate* was in fact coined by Kurt Seelmann and corresponds to an ambitious comprehensive approach, combining and integrating different possible problems concerning the loss of *naturalness* (*obviousness*) or the *self-evidence* of law and legal thinking (*Recht ist nicht selbstverständlich*): K. Seelmann, 2004, p. 5 ff. («Die Alternativendebatte oder: Recht ist nicht selbstverständlich»), 14-21 («Heute erörterte Gründe für die Suche nach Alternativen») 92 ff. («Die Problematik der Alternativen und die Leistungen des Rechts»).

*ation problem* remains inseparable from a very specific *quest for alternative forms* of stage music or musical theatre, which may be exemplified by considering *la messa in scena* and *l'azione musicale* practiced by Berio (in *Passaggio* and in *La vera storia, Un re in ascolto* and *Cronaca del luogo*, respectively), and the «theatre of imagination» advocated by Maderna as «invenzione radiofonica» (*Don Perlimplin*) or as «lirica in forma di spettacolo» (*Hyperion*) [R. Fearn, 2013, pp. 57 ff.], as well as *das neue Musiktheater* developed by Kagel as *szenisches Spiel (Mare nostrum)*, *szenische Illusion (Die Erschöpfung der Welt)* and *Musikepos (Der mündliche Verrat)* [R. Kager, 2002] – certainly without forgetting an impressive ensemble of scenic works which, deliberately or otherwise (in exploring new ways of integrating theatrical and musical gesture and acoustic images), present themselves as *anti-operas* (some, such as Steve Reich's *The Cave* and Philip Glass's *Einstein on the Beach*, diverging radically from the Darmstadt canon). Beyond the problem of the *distinction* between genres (*opera* versus *new music theatre*) – which is certainly not easy to solve (and which, in the 20<sup>th</sup> century, included a mass of borderline specimens) – it is precisely the discussion on the *death* or *overcoming* of *opera* as a plausible or productive vehicle for contemporary music-dramatic creation which constitutes the core of the debate.

Does it make sense to draw a parallel with law and the so-called *Alternativendebate*? Without forgetting (but rather, highlighting) the limits to be taken into account, I would say that it does. However, the parallel seems less pertinent (or at least less productive, in its reciprocally stimulating effects) when we explore the thematic material proposed by Seelmann than when we follow Castanheira Neves' radical interpellation. As Seelman's intention is, in fact, to learn (albeit «tentatively»)<sup>22</sup> about law's *identity* (and its typical *Erscheinungsformen*) whilst considering practices and institutional situations which are *located* (or which successful critical reflection *locates*) beyond the limits or frontiers of law (*durch Untersuchung von dem gelingt, was jenseits der Grenze liegt*) [K. Seelmann, 2004, pp. 5-6, 70-91 (§3. «Recht und seine

---

<sup>22</sup> «Die «Alternativendebatte» eröffnet so in (sehr vorläufiges) Verständnis davon, was «Recht» ausmacht...» (K. Seelmann, 2004, p. 6).

Abgrenzung zu ähnlichen Phänomenen»)], the signs and resources that he combines (involving every past and present reflective trend which somehow «questions» law's actual response)<sup>23</sup> seem as heterogeneous as they are inexhaustible<sup>24</sup>. In Castanheira Neves' discussion of *alternatives to law*<sup>25</sup> the thematic focus is much more concentrated, since the problem under consideration is constructed precisely from the reflective impetus of a *Heideggerian*-like question («why Law (...) in the *human world* (...) rather than Law's absence?») <sup>26</sup>. Both this focus and this illuminating radicalness – coherently developed in counterpoint with a complex diagnosis of law and legal philosophy's contemporary crisis (evidently a crisis of our own European civilization and its successive paradigms) – culminate in an eloquent problematization of law's universality and even in an explicit questioning (and refutation) of the aphorism *ubi societas, ibi jus* («our situation allows us to doubt the necessary subsistence of this aphorism») <sup>27</sup>. According to Castanheira

---

<sup>23</sup> «Es gibt auch immer wieder eine Kritik am Recht in dem Sinne, das Recht als solches in Frage gestellt wird...» (*Ibidem*, p. 6).

<sup>24</sup> These signs range from the persistent *traces* of a plural (sophistic, Augustinian and Franciscan) *pre-modern* critical legacy – successively (and contrastingly) invoking an irreducible relativistic («egocentric») anthropocentrism [*ibidem*, pp. 7-8 («Rechtskritik in der Antike»)] and the («eccentric») celebration of a theologically reasoned *communitas* (highlighting the non-judicial principles of grace and love) [*Ibidem*, pp. 8-12 («Aspekte der Rechtskritik des Mittelalters von Augustinus bis zur Reformation»)] – to the Hegelian and Marxist reconstitution of law's *isolation* (considering its specific *Zustand* from the perspective of other possible human *forms of interaction*) [*Ibidem*, pp. 12-14 («Rechtskritik in der Neuzeit»)], and (in the present context) from effective («concrete») search for alternatives *in law* (*Alternativen im Recht*) – regarding different (*ethnologically* based or procedurally conceived) *ways of alternative (not jurisdictional) dispute resolution (traditional palaver, negotiation, mediation, arbitration)* [*Ibidem*, pp. 22-26] – to a more diffuse evocation of alternatives *to law* (*Alternativen zum Recht*) – the latter advocating the general expansion of «family» and «friendship» to *Gemeinschaftstypen*, as well as celebrating «spontaneity» and «flexible openness» regarding «social development perspectives»... whilst avoiding converting this critical potential into «positively formulated utopias» (*ibidem*, p. 22).

<sup>25</sup> The problem of alternatives to law has been developed by Castanheira Neves under this heading since the beginning of the eighties: see mainly Neves, 1995, pp. 286-310, 2003, pp. 140-147 (V), 2008, pp. 9-41, 66-72, 94-100, 105 ff.

<sup>26</sup> C. Neves, 2008, pp. 9-11.

<sup>27</sup> C. Neves, 1995, p. 286.

Neves, this problematization urges us to recognise that law's autonomous response (fully invented in the jurisprudential *Isolierung* accomplished in Roman *civitas* and then pursued and transformed in successive cycles) is not a *necessary* answer, but only *one* culturally *plausible* and civilizationally moulded (and, as such, also continuously renewed) response<sup>28</sup> among *other* possible responses to the *universal* (anthropologically necessary) problem of the institutionalization of a *social order*. This acknowledgement corresponds, in fact, to an essential reconstitution of the conditions under which law emerges. Three conditions are explored here: (a) the *worldly-social condition*, identifying an objective relational (inter-subjective) performative *space* as an ensemble of (positive and negative) *apportionment*-relationships; (b) the *anthropological-existential condition*, considering the incompleteness and openness of the human species and the corresponding invention of a cultural and institutional second nature; (c) the *ethical* or *ethical-juridical condition* (the decisive one), acknowledging the invention of a specific kind of *intersubjectivity* (between *relativized, comparable* and *limited* spheres of *autonomy* and *responsibility* and the corresponding *masks* of subjects-*persons*) and which – whilst justifying an autonomous experience of *personhood* (based on a constitutive equilibrium between *suum* and *commune*, freedom-equality and *formally* and materially limited responsibility) – is considered a specific «axiological acquisition» but also – assuming the *methodological priority* of *controversy* – as a specific *internal* way of conceiving and experiencing *humanitas* and *phronêsis* (C. Neves, 2008, 13-41). The possibility of suppressing the latter (*not necessary*) condition – precisely the one which gives law its identity as an autonomous *order-ordinans of validity* – opens up the path to institutionalising an answer to the first two (*necessary*) conditions which, whilst frustrating specific intentions and specific ways of creating communitarian meaning (obviously those corresponding to the claims of the *ethical-juridical* condition), should be definitively inscribed in (or rationalized as components of) *alternative orders*. Which orders are these? Castanheira Neves considers three

---

<sup>28</sup> Significantly *inscribed* in the deployment of what may be called the *Idea of Europe* (or the *heritage* of European civilization): see mainly C. Neves, 2008, pp. 101-116.

basic types (all accentuating contemporary «real trends»): the *order of necessity* justified by pure power, the *order of possibility* rationalised by techno-science, and the *order of finality* supported by politics (C. Neves, 1995, pp. 287-310).

This counterpoint between *discourses for alternatives* would be pointless if it did not allow us to risk parallel (albeit contrasting) conclusions. To anticipate the possibilities concerning this last parallel (between *ultima verba*), I will simply allude to a reflexive axis in which both possible diagnoses of decadence and death confront arguments of *doing what comes naturally*.

With regard to opera, an argument of this kind has, in fact, an immediate falsifying effect. Without excluding the pertinence of alternative forms of musical theatre, opera (authentic opera!) – pursuing the major lessons of Britten and Henze (but also of Poulenc and Tippett) – has found in contemporary creation a remarkable place (earning surprising attention from theatre directors and unequivocal applause from audiences). Isn't this condemning Boulez's prophecy, at least in the present circumstances? I would say it is. Can we still doubtlessly treat *Lulu* as the last of the permitted plausible operas after the astonishing success and the ineludible originality and capacity to renew of Harrison Birtwistle's *Gawain*, Philippe Boesmans's *Wintermärchen* and *Julie*, John Adams' *Nixon in China* and *Doctor Atomic*, Péter Eötvös' *Les trois soeurs* and *Love and Other Demons*, George Benjamin's *Written on Skin*, Thomas Adès' *The Tempest* and *The Exterminating Angel*<sup>29</sup>?

With regard to law (lived as an authentic cultural project), it would be reassuring to think that a tranquil testimony of *doing what comes naturally* such as this, which benefits operatic creation, would be sufficient! The truth is, however, that the risk of loss of identity *wounds* law with considerably less *pathos* and noise than the one which surrounded Boulez's imprecations about opera. It certainly involves considerably less *pathos*, but in terms which are, paradoxically, much more difficult to overcome. Undoubtedly this is because reducing law to a mere conventional order or ensemble of institutional resources (serving hetero-referentially constructed interpretations of *social need*) – i.e. depriving

---

<sup>29</sup> To consider only operas written from the 1990's onwards...



*juridicity* or *juridicalness* of any practical-cultural specific or intrinsic (non-contingent) sense claim – seems almost *natural* today. It is as if the question concerning the relevance of juridical validity or the meaning of law as an «embodiment» of ideal «aspirations» [N. Simmonds, 2007, pp. 37 -38 («Law as Instrument and as Aspiration»)] – independently of the positive or negative answer it would (or it will) deserve – forces us, on the one hand, to identify juridicalness with the context (if not with the correlate) of a contingent decision practice (and with the coercively efficient regulation that this practice institutionalizes) whilst, on the other hand, forcing us to conclude that the refusal and (or) the attribution-integration of *sense claims* (that we could discuss as plausible *validity limits* addressed to those authoritative decisions) depends entirely on the conceptual relevance (whether negative or positive) of a *moral* perspective and on the invention-institutionalization of the human world that this is able to offer.

Considering this diagnosis, the conclusion seems inevitable. To think otherwise (defending law's specific claim to autonomy) requires in fact more than a mere *intensification of attention* inscribed in the interstices of *doing what comes naturally*. Do we need an experience of law as project-*proicere*, deprived, as we saw, of any claim to universality and, as such, specifically *bounded* to an unmistakable cultural-civilizational *way of life*? I would say we do, also arguing that this (consciously *thematized*) *bindingness* represents a significant advantage when contemplating a response to the perplexities of our present circumstances. In fact, the strength of this reflexive path (in which the parallel with the genre opera may offer an interesting impetus) comes from the full historical-cultural contextualization of law's acquisitions, if not from the opportunity to make the dynamics of these acquisitions correspond to an effective *argument for continuity* and to the *claim to autonomy* which this argument clarifies. It is as if the strength of the dynamic in question emerges, without paradox, from its fragility, i.e. from the need to no longer consider law (this law) as a necessary implication of *sociability*, but only as one of the possible (cultural) answers to its problem.

## 5. References

- Annunziata, F. (2016). *Prendi, l'anel ti dono. Divagazioni tra opera e diritto privato*. Milano: Silvana Editoriale.
- Balkin, J. (1990). Turandot's Victory. *Yale Journal of Law and Humanities*, 2, 299-341.
- Balkin, J. , Levinson, S. (1991). Law, Music and Other Performing Arts. *University of Pennsylvania Law Review*, 139, 1597-1658. (1999).
- Interpreting Law and Music: Performance Notes on “The Banjo Serenader” and “The Lying Crowd of Jews”. *Cardozo Law Review*, 20, 1513-1568.
- Beard, D. (2012). *Harrison Birtwistle's Operas and Music Theatre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boulez, P. (1967). “Sprengt die Opernhäuser in die Luft!”. Gespräch mit dem französischen Komponisten und Dirigenten Pierre Boulez. *Der Spiegel*, 40, 1967, 166-174.
- Bubner, R. (1990). *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Carlton, R. (2000). Florentine Humanism and the Birth of Opera: The Roots of Operatic “Conventions”. *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 31, pp. 67-78.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions Minit.
- Fearn, R. (2013). *Italian Opera Since 1945*. London: Routledge.
- Fiss, O. (1986). The Death of the Law? *Cornell Law Review*, 72, 1986, 1-16.
- Frier, B.W. (1985). *The Rise of the Roman Jurists: Studies in Cicero's “Pro Caecina”*. Princeton: Princeton University Press.
- Giuliani, A. (1961). *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*. Milano: A. Giuffrè.
- (1966). La controversia. *Studi nelle scienze giuridiche e sociali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Pavia*, XXXIX, pp. 81-216.
- Goodrich, P. (1999). Operatic Hermeneutics: Harmony, Euphantasy, and Law in Rossini's “Semiramis”. *Cardozo Law Review*, 20, 1999, 1649-1671.
- Govaert C.J.J. van den Bergh (2005). Jedem das Seine. *Forum historiae iuris* (08. März 2005). Retrieved in May 2014 from <http://www.forhistiur.de/2005-05-van-den-bergh/>.
- Henderson, W.J. (1911). *Some Forerunners of Italian Opera*. London: John Murray.
- Heidegger, M. (1947). *Über den Humanismus*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- (1927, 2001) *Sein und Zeit* (18<sup>th</sup> ed.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- Jackson, Bernard (1988). *Law, Fact and Narrative Coherence*. Liverpool: Deborah Charles Publications.
- Kager, R. (2002). Experimentelles Musiktheater: Von John Cage und Mauricio Kagel bis Helmut Lachenmann. In S. Mauser (Ed.), *Musiktheater im 20. Jahrhundert* (pp. 329-342). Laaber: Laaber-Verlag.
- Linhares, J.M.A. (2006). Recht als dramatische und musikalische Aufführung: eine fruchtbare Analogie? In E. Schweighofer, D. Liebwald, M. Drachler, A. Geist (Eds.), *E-Staat und e-Wirtschaft aus rechtlicher Sicht. Aktuelle Fragen der Rechtsinformatik, Tagungsband des 9. Internationalen Rechtsinformatik Symposions IRIS* (pp. 468-475). Stuttgart-München...: Richard Boorberg Verlag.
- (2012). Law’s Cultural Project and the Claim to Universality or the Equivalencies of a Familiar Debate. *International Journal for the Semiotics of Law*, 25, 489-503.
- (2013). Phronêsis und Terialität: Die Behandlung des Neuen als Kern des “geworfenen Entwurfs” des Rechts. In L. Philipps, R. Benges (Eds.), *Von der Spezifikation zum Schluss: Rhetorisches, topisches und plausibles Schließen in Normen- und Regelsystemen* (pp. 37-56). Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Lombardi, L. (1967). *Saggio sul diritto giurisprudenziale*. Milano: Giuffrè.
- Neves, A. Castanheira (1976). As fontes do direito e o problema da positividade jurídica (2). *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, LII, 95-240.
- (1983). *O instituto dos «Assentos» e a função jurídica dos Supremos Tribunais*. Coimbra: Coimbra Editora.
- (1995). *Digesta – escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros* (vol. 1). Coimbra: Coimbra Editora.
- (2003). *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia. Tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*. Coimbra: Coimbra Editora.
- (2008). *Digesta – escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros* (vol. 3). Coimbra: Coimbra Editora.
- Nietzsche, F. (1872, 1954). Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In *Werke in drei Bänden*, vol. 1 (pp. 21-134). München: Karl Hanser Verlag.
- Nussbaum, M. (2013). Equality and Love at the End of “*The Marriage of Figaro*”: Forging Democratic Emotions. In J. Deigh (Ed.), *On Emotions: Philosophical Essays* (pp. 29-58). New York: Oxford University Press.
- Palisca, C.V. (1989). *The Florentine Camerata: Documentary Studies and Translations*. New Haven: Yale University Press.

- (2006). *Music and Ideas in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* [edited by T.J. Mathiesen]. Chicago: University of Illinois Press.
- Pidde, E. von (2003). *Richard Wagners „Ring der Nibelungen“ im Lichte des deutschen Strafrechts* (1932, 1968). [Neuausgabe, 1. Auflage]. München: Ullstein.
- Reale, M. (1982). *Filosofia do Direito* (9<sup>th</sup> ed. revised). São Paulo: Saraiva.
- Roche, M. (1960). *Monteverdi*. Paris: Éditions du Seuil.
- Schulz, F. (1936). *The Principles of Roman Law* (revised and enlarged translation from *Prinzipien der römischen Rechts*, 1934). Oxford: Clarendon Press.
- Seelmann, K. (2004). *Rechtsphilosophie* (3<sup>rd</sup> expanded edition). München: Beck.
- Simmonds, N. (2007). *Law as a Moral Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Stein, P. (2007). The Roman Jurists' Conception of Law. In A. Padovani, P. Stein (Eds.), *The Jurists' Philosophy of Law from Rome to the Seventeenth Century* [A *Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, vol. 7]. Dordrecht-Heidelberg: Springer.
- Waldron, J. (2011). How Law Protects Dignity (the 2011 David Williams Lecture at the University of Cambridge). *New York University School Of Law's Public Law & Legal Theory Research Paper Series* (working paper n°. 11-83). Retrieved in February 2013 from [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1973341##](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1973341##).
- Žižek, S., Dolar, M. (2002). *Opera Second Death*. London: Routledge.

# LA GIUSTIZIA IN PANNE. GIUSTIZIA E RELATIVITÀ NELL'OPERA DI FRIEDRICH DÜRRENMATT

*Enrico Maestri*

## *1. Introduzione*

Nel corso di questo lavoro intendo approfondire e discutere tre tesi ricorrentemente presenti nell'opera di Friedrich Dürrenmatt.

Enuncio le tre tesi in modo da rendere chiaro, fin da principio, il focus della mia ricerca. Nei paragrafi che seguiranno, tenterò di addurre le argomentazioni poste a sostegno di esse.

Dürrenmatt sostiene almeno tre tesi: (1) la paradossalità della giustizia umana; (2) la demistificazione dell'apparente nichilismo ateo; (3) la vocazione neutralizzante della contraddizione propria della giustizia divina.

Riguardo alla prima tesi, ad avviso di Dürrenmatt, la giustizia ha natura paradossale; più precisamente, essa è connotata da un tipo di paradosso noto come paradosso della decisione. Ne consegue che la giustizia umana è un dilemma indecidibile, è auto-contraddittoria, ma non per questo è corretto predicarne l'assurdità o la riducibilità a una emozione o a un non-senso.

Riguardo alla seconda tesi, la giustizia raccontata da Dürrenmatt non conferma l'opinione maggioritaria secondo la quale egli difenderebbe una fiera posizione nichilista atea (Panella, 2005). Nonostante si sia sempre professato ateo, la sua forma narrativa non è né nichilista né atea.

Riguardo alla terza tesi, si è detto che la giustizia è un paradosso della decisione, che Quine (1975, pp. 75-91) definisce antinomico. Un paradosso di questo tipo può essere neutralizzato, o meglio, sciolto se, e solo se, si opera una revisione di una parte del nostro patrimonio concettuale. La terza tesi consiste nel dire, cioè, che la giustizia terrena

perde il suo carattere contraddittorio se, e solo se, messa in connessione con la giustizia divina.

La conclusione a cui cercherò di giungere è che, se si accettano le tre tesi sopraenunciate, la giustizia è sì in panne, ma non in modo irreparabile.

Friedrich Dürrenmatt (1921-1990) è, insieme a Max Frisch, uno dei più significativi scrittori svizzeri del Novecento. Romanziere, drammaturgo prolifico e provocatorio, autore di interessanti riflessioni sulla politica del mondo contemporaneo, egli scrive alcuni tra i racconti polizieschi più interessanti nella storia del suo genere.

In questa breve presentazione intendo prendere in considerazione non tanto un'opera in sé, quanto piuttosto alcuni personaggi ideati da Dürrenmatt, i quali appaiono particolarmente significativi per quella tematica del grottesco in chiave tragica e paradossale che è caratteristica fondamentale dello scrittore svizzero. Al centro della sua prospettiva letteraria vi sono da sempre i concetti della responsabilità, della complicità, della colpa e della giustizia. È proprio il tema della giustizia umana, da intendersi fin da ora come una giustizia umana irreversibilmente in panne che né l'apparato giuridico né il condannato ormai sono più in grado di riparare, a rivestire una importanza basilare nella sua opera complessiva. Dürrenmatt affronta il tema cruciale della giustizia e del diritto con gli strumenti più diversi e affilati. Egli dà corpo, col gusto del paradosso e del grottesco, alla sua riflessione filosofica e civile, conducendola a mo' di apologo e di parabola.

Come dimostra nel corso delle sue conferenze sulla giustizia e sul diritto, tenute all'Università di Magonza nel 1968 e pubblicate anni dopo con il titolo *I dinosauri e la legge. Una drammaturgia della politica*, la giustizia assoluta passa attraverso la soppressione violenta delle contraddizioni e distrugge la libertà. La libertà assoluta coincide con il diritto del più forte di dominare. Per Dürrenmatt non si tratta di definire cosa mai sia la giustizia ideale, "ciò che tutti gli uomini amano, tutti esigono e desiderano e tutti rimpiangono se viene a mancare" (come afferma Goethe nel suo *Faust*), ma di dimostrare come la presunzione umana di realizzarla trasformi gli uomini in belve. Attraverso parabole e raffigurazioni estreme, sempre in bilico tra commedia e tragedia, il

suo modo di procedere gli permette di smascherare ogni tentativo di instaurare nuovamente la fede in un'ideologia politico-giuridica.

Nasce così il brillante raffronto tra l'hobbesiano gioco del lupo (*homo homini lupus*), che regola i rapporti nel mondo capitalistico, e il socialista gioco del buon pastore (*homo homini agnus*), secondo cui l'uomo sarebbe un agnello intelligente e perfettibile. Allo stesso modo, nel breve racconto satirico *I dinosauri e la legge* (Dürrenmatt, 1995), con rutilanti immagini di mostri traboccanti di energia, di immensi contenitori di carne protetti da pesanti corazze che pensano “col cervello del sedere”, Dürrenmatt mette in scena un apologo paradossale e grottesco del contratto sociale, in base al quale i dinosauri dovranno porre fine al cannibalismo fra di loro stringendo un patto sociale per convivere e “per non fare una figuraccia nei confronti dell'evoluzione”.

Il comandamento ‘Non uccidere’! è accettato urla o bramisce lo stegosauro rivolgendosi al brontosauero, immerso fino al collo nella fanghiglia verde della palude. Il brontosauero risponde che gli occorrono tre giorni per riflettere sulla questione (poiché pensa con il cervello del sedere [cervello posteriore] e ciò che ha udito ci mette del tempo per arrivare là dove il problema viene esaminato e rinviato al cervello della testa [cervello anteriore]). Lo stegosauro si ferma. È sfinito dal suo lavoro intellettuale. Tre giorni dopo il brontosauero rotola fuori dalla palude, avvicina la testa allo stegosauro. Questa storia del comandamento non va, sospira, ci ha riflettuto, il sedere gli duole, non riesce quasi più a camminare, tanto ha pensato intensamente. Dapprima il tirannosauro rex divorerà tutti i dinosauri carnivori, poi i dinosauri erbivori, infine loro, il brontosauero e lo stegosauro, nonostante il comandamento Non uccidere, perché, a quel punto, il tirannosauro non avrà altro da mangiare che loro. Lo stegosauro si gira a fatica. Il brontosauero si accorge solo in quel momento che ha parlato con la coda. Il tirannosauro rex non ci divorerà, dice lo stegosauro, e non divorerà mai neppure tutti i dinosauri. Lui, lo stegosauro, lo tiene in pugno. E come? chiede il brontosauero. Con il controllo delle nascite, risponde lo stegosauro, perché il tirannosauro rex deporrà le uova nelle sue proprietà terriere: per poter essere imposta, una legge deve anche poter essere sospesa (Dürrenmatt, 1995, p. 104-105).

In questa serie di racconti-saggio (o, se si vuole, di saggi-racconto), la finalità di Dürrenmatt è quella di contrapporre il macchinario legale,

con tutta la sua carica retorica ordinamentale e irenistica, al vagare senza meta nel labirinto dell'ingiustizia, del male e del disumano.

Il punto di attacco di Dürrenmatt sta proprio in questo: la decostruzione paradossale e grottesca della giustizia umana diventa il mezzo più adatto per dimostrare che "la strada intrapresa dagli uomini porta dritto a un mondo di pannes apocalittiche" (Dürrenmatt, 1993, p. 16).

Egli stesso lo esplicita nella Megaconferenza sulla giustizia e sul diritto, laddove scrive che:

il mondo è disordine e poiché si trova in uno stato di disordine, il mondo è ingiusto. Questo principio è così evidente che lo prendiamo per vero senza pensarci su. Ma in verità è un principio problematico perché è problematica la giustizia. Se vogliamo costruire un ordinamento sociale giusto, esistono due possibilità di costruirlo partendo dal materiale uomo di cui disponiamo. Possiamo partire dal particolare di uomo, ossia dall'individuo, o dal concetto generale di uomo, ossia dalla società. Dobbiamo scegliere. Prima di scegliere, però, dobbiamo capire che tipo di giustizia si possa realizzare con un ordinamento sociale. Se l'uomo tuttavia stabilisce due concetti di sé, egli ha anche due idee di giustizia (Dürrenmatt, 1995, pp. 22-23).

Le strategie narrative paradossali, grottesche e satiriche, che a molti critici letterari fanno pensare di essere di fronte a un'opera letteraria rappresentativa di un fiero nichilismo ateo, hanno un rapporto diretto con gli eventi della Guerra Fredda degli anni Cinquanta, con la corsa agli armamenti e con la costruzione della bomba atomica che Dürrenmatt considera, alla stregua delle riflessioni di Günther Anders, un punto di non ritorno dell'umanità. Egli, dunque, stabilisce un rapporto diretto fra la bomba atomica e il suo stile grottesco:

Il nostro mondo ha prodotto il grottesco come ha prodotto la bomba atomica, un grottesco come quello dei quadri grotteschi di Hieronymus Bosch. Ma il grottesco non è che un'espressione sensibile, un paradosso tangibile, la forma cioè di un'assenza di forma, il volto di un mondo senza volto. Anche l'arte, al pari della scienza, sembra non poter più fare a meno del concetto di paradosso, e con l'arte anche il nostro mondo che ormai sopravvive solo grazie alla bomba atomica: per paura di essa (Dürrenmatt, 1982, p. 42).



L'insistenza sulla minaccia atomica fa sì che il grottesco si distingua dall'assurdo e che la rappresentazione che ne consegue possa definirsi apocalittica, che essa abbia, cioè, il carattere di un giudizio razionale sulla stoltezza umana pronunciato dall'alto.

## *2. L'intreccio di grottesco e paradossale nell'opera di Dürrenmatt*

Il fascino per il paradosso indecidibile, ossia per una di quelle antinomie che producono la crisi del pensiero, così costringendo a mettere in questione una parte del patrimonio concettuale, appare in varie opere di Dürrenmatt come una modalità obbligata per pensare i problemi posti dalla critica della conoscenza: poiché il mondo si regge a galla attaccato a un paradosso, anche lo scrittore non può fare a meno di confrontarsi con paradossi che hanno messo in crisi i fondamenti della conoscenza stessa. Data la sua struttura, però, "l'indecidibile non dovrebbe mai essere confuso con l'assurdo, ossia con ciò che è privo di ogni fondamento nella ragione, intrinsecamente contraddittorio" (Spedicato, 1999, p. 11). Bisogna intendersi sulle parole: assurdo equivale a falso (insensato); assurda è la paradossalità falsidica, contraria all'evidenza, ma non quella veridica né le antinomie, in quanto la prima ha un argomento esplicativo e, perciò, è decidibile; le seconde, viceversa, hanno argomenti esplicativi che si innestano uno sull'altro, determinando una contraddizione non falsa (e, perciò, assurda), ma semplicemente indecidibile, cioè né vera né falsa. Dunque, l'indecidibile è un enigma, un dilemma, non già un assurdo.

I paradossi della decisione, dei quali, ad avviso di Dürrenmatt, fa parte la giustizia, sono enigmi, sono dilemmi la cui soluzione è drammatica: un'affermazione è vera se, e solo se, è falsa. Per essere compresa, questa essenza irriducibile richiede che l'uomo rinunci o riveda una parte già sedimentata del proprio apparato concettuale.

Lo schema è questo: un qualche personaggio X si trova di fronte a un'autorità, una legge o un potere che stabilisce che, se costui X mentirà o non indovinerà una certa cosa, allora accadrà un certo evento A, in genere non favorevole ad X; se, viceversa, dirà il vero o indovinerà, accadrà non-A. Si parte, quindi, da una normativa che dice:

$$M \leftrightarrow A$$

dove M significa "X mente o non indovina". La scappatoia per X è, allora, dichiarare "avverrà A", il che equivale a dichiarare "io sto mentendo", "io mentirò", oppure "io non indovinerò".

È questo il caso, ad esempio, della classica storiella del cocodrillo, nata in ambiente stoico e raccontata da Diogene Laerzio:

Un cocodrillo ghermisce un bambino che sta giocando sulle rive del Nilo. La madre accorre e prega il cocodrillo di lasciare andare il piccolo e quello, astuto, le risponde: "Lo lascerò andare se tu indovinerai cosa sto per fare". La madre gli disse: "Tu stai per mangiare mio figlio". A questa risposta il cocodrillo le dice: "Mi dispiace ma non posso ridarti tuo figlio: infatti se lo lascio andare tu non hai indovinato ciò che io avrei fatto". Al che la madre, sorridendo, gli rispose: "Ma non puoi neanche mangiarlo, perché così facendo io avrei indovinato cosa avresti fatto e tu avresti dovuto ridarmi mio figlio" (Falletta, 1989, p. 32).

A tal proposito, Lewis Carroll (Lewis, 1959, pp. 438-485) osserva:

Qualunque cosa faccia, il cocodrillo non mantiene la parola data. Se divora il bambino, fa sì che la madre dica la verità, e quindi non mantiene la parola; se lo restituisce, fa sì che la madre dica il falso, e anche in questo caso non mantiene la promessa. Non avendo speranza di salvare il suo onore, non si può dubitare che si comporterà seguendo la sua seconda passione predominante: l'amore per i bambini (Falletta, 1989, p. 33).

Il dilemma che Sancho Panza si trova ad affrontare è analogo a quello del cocodrillo nella storiella che abbiamo già raccontato:

A giudizio mio questo negozio è deciso in due parole, e dico così: il tal uomo giura che va a morire sulle forche, e se muore su quelle giura il vero, e in tal caso merita, in forza della legge, di andare libero e di pas-

sare il ponte; e se non lo impiccano ha giurato il falso, e in vigore della stessa legge merita di essere impiccato?

[...] Sentite qua, signor buon uomo mio, – rispose Sancio; – questo passeggiere di cui parlate, o io sono un animale o egli tiene la stessa ragione per morire come per vivere e per passare il ponte: ora se la verità lo salva la bugia lo condanna egualmente; ed essendo così la cosa, siccome è infatti, io sono di opinione che andiate a dire ai signori dai quali siete mandato, che trovandosi in eguale bilancia e le ragioni di condannarlo a quelle di assolverlo, lo lascino passare liberamente: perché sempre meglio fare del bene che del male, e questa decisione ve la darei anche corroborata colla mia firma, se sapessi scrivere (de Cervantes, 2011, p. 462).

I paradossi che Dürrenmatt ama costruire sono antinomie e, come tali, sono auto contraddittori e irrisolvibili, ma non insensati ovvero assurdi. A ben vedere, i due esempi contengono un paradosso antinomico che viene sciolto da due parole normative (rectius assiologiche): amore e bene.

Grotteschi nella forma narrativa e paradossali nella forma logica sono i personaggi di un imperatore presentato come un allevatore di polli (Dürrenmatt, 2011a); un procuratore presentato come un assassino e una miliardaria americana che ha il fare di una Parca (Dürrenmatt, 1959); altrettanto grotteschi e paradossali sono i romanzi gialli, i cui temi fondamentali sono la giustizia e il suo pragmatico declinarsi nei rapporti tra uomini e propri simili. In questi romanzi Dürrenmatt approfondisce questioni che nelle commedie sfiora soltanto. Egli va ben oltre i canoni di questo genere letterario, chiedendosi quali siano mai le ragioni che spingono un uomo a commettere un delitto e quali, di converso, inducano gli uomini di legge a perseguire con tanto rigore i criminali. Si scopre che si tratta di utopie, di sfide che, per quanto derise e ridotte a gesti caricaturali, esprimono un'esigenza di giustizia imprescindibile per l'uomo: un impulso alla giustizia che, per quanto pervertito e disperso in un mondo di irreparabili pannes, ha radici inestirpabili.

La pochade, la narrazione grottesca dei personaggi, la trama paradossale e il mordente satirico confondono il lettore, inducendolo a credere di avere a che fare con un profondo nichilismo fieramente ateo. A ben vedere, non si spiega il perché, partendo da una "trovata" (Einfall), sotto questa apparente dura crosta ci vengano allora serviti, come finale

della trama, un'esecuzione capitale, un suicidio, una panoplia giustizialista e grottesca di sacrifici umani e, infine, una condanna dell'intera umanità. Eppure nel 1955, in *Theaterprobleme*, Dürrenmatt esprime l'opinione che l'opera della tragedia sia finita: la tragedia – scrive – che si svolge intorno a un eroe, capace di destare la nostra compassione, sarebbe impossibile in un'epoca come la nostra, in cui le guerre mondiali sono inscenate da macellai e combattute da macchine tritacarne. Di fronte all'orrore dei nostri tempi, Dürrenmatt accetta la commedia che crea la distanza e non tanto la tragedia che, mettendoci in contatto con gli antichi miti, la distrugge. La commedia è il regno della trovata e del grottesco, in cui, però, è anche possibile l'elemento tragico. Dürrenmatt definisce le proprie opere per lo più come commedie: *La visita della vecchia signora* (1956) è, a suo dire, una commedia tragica, alla stessa maniera del racconto *La panne. Una storia ancora possibile* (1956).

### 3. Dürrenmatt ai confini di nichilismo e ateismo

Ad avviso di molti critici letterari, l'originalissima Weltanschauung di Dürrenmatt non sembra andare oltre un formulario parodistico ripetuto all'infinito, presente in tutte le sue opere, che si rivela insufficiente a esaurire la problematica di un mondo desolato, così riducendosi a essere così fine a se stesso. La denuncia, giocata sul filo di una trama grottesca popolata da personaggi paradossali, non apporta alcuna valida indicazione sul piano umano. Ciò che manca in Dürrenmatt è una proposta di azione: dopo aver subito lo spietato bisturi del loro Autore, per i personaggi non c'è alcun riscatto né alcuna via salvifica. Il suo nichilismo ateo ci consegna la rappresentazione di un Dio che è egli stesso all'oscuro del significato della creazione, di un Dio che non solo non dà, ma che pare non conoscere risposte.

Nel racconto *La città* (1947) Dürrenmatt finisce per ammettere che il tentativo poetico di esperire le possibilità dell'abisso di entrare nel nulla conduce a un vicolo cieco e si traduce nel tentativo fallito di un nichilista impedito; ciononostante, la critica letteraria insiste molto sul fatto che la sola via praticabile per comprendere le sue opere rimanga

quella della filosofia nichilista. Varrebbe a dimostrarlo il fulminante brano dal titolo *Natale* (1942), dove l'orizzonte d'attesa del Natale cristiano viene straniato da un paesaggio gelido, funereo, vuoto e opprimente, in cui un viandante in preda alla fame scopre a terra un Gesù bambino fatto di marzapane e pane stantio, che non può certo assecondare il suo bisogno: metafora di un Dio che non redimerà né nutrirà. Allo stesso esito nichilistico condurrebbe il breve racconto *La salsiccia* (1943), dove l'imputato è accusato di aver ucciso la moglie, di averne fatto salsicce e di averle mangiate tutte, tranne una. L'accusato viene condannato e l'ultimo desiderio che esprime è quello di poter mangiare il corpo del reato, cioè l'ultima salsiccia ricavata dal corpo della moglie che ha avanzato. Il giudice acconsente, ma la salsiccia, posata su un piatto proprio davanti a lui, plasticamente viva – così Dürrenmatt (2011b) la descrive:

la salsiccia ha un odore gradevole [...] la pelle è ruvida [...] la salsiccia è morbida [...] la salsiccia è calda [...] la sua forma è soffice – è incomprendibilmente sparita; gli spettatori presenti in aula e il condannato stesso guardano allibiti il giudice: gli occhi del condannato sono spalancati. Dentro, c'è una domanda. La domanda è terribile. Fluisce nella sala. Cala sul pavimento. S'affigge alle pareti. Si rannicchia alta sul soffitto. S'impadronisce d'ognuno. La sala si dilata. Il mondo diventa un immenso punto interrogativo (pp. 11-12).

Qual è la domanda? A un primo livello, essa è banale (tutti si chiedono chi abbia fatto sparire la salsiccia), ma ha anche a che vedere con l'effettiva esistenza della giustizia divina: il sospetto che il giudice stesso abbia divorato la salsiccia non viene tacitato. È a un secondo livello che emerge la vera profondità della domanda: si tratta di quel perché a cui l'uomo non sa più trovare risposta e a cui nemmeno Dio non sa replicare.

#### 4. *La potenza retorica del linguaggio giuridico a confronto con l'ineffabilità del concetto di giustizia*

Sul nichilismo di Dürrenmatt la critica letteraria esprime interpretazioni contrastanti. Tuttavia, ciò che va chiarito è che cosa intendiamo per nichilismo e se il ragionamento per paradossi è ontologicamente nichilista. Nel problematico rapporto tra verità e linguaggio la filosofia nichilista afferma che il fondamento è il paradosso (Brambilla, 2004, p. 55), nel senso che l'identità contraddittoria verità=assenza di verità, formalizzabile in  $A=\text{non}A$ , è, dunque, fondamentale. A ben vedere, questo non implica che il nichilismo debba ridursi all'osservazione secondo cui soltanto la verità è una illusione, una finzione, poiché significa anche che "i giudizi vero e falso non sono meri giudizi di realtà, bensì collegamenti logici interni al sistema della lingua di riferimento" (p. 56). Solo in questo senso si sviluppa la preoccupazione di Dürrenmatt, ossia fondare la trama narrativa sul paradosso: il problema consiste nel sottolineare ossessivamente che "la lingua è sorella della menzogna" (Ibidem).

L'originalità di Dürrenmatt risiede esattamente nella sua capacità di concentrare la propria riflessione sulla retorica giuridica e sul potere della parola, situando il potere giuridico nell'arte di discutere e di giustificare, pur rimanendo sempre all'interno delle istituzioni, a dimostrazione del fatto che la potenza del discorso è tanta e tale da riuscire a rendere plausibile una menzogna e convincerne la maggioranza degli individui. Il diritto, attraverso il discorso che interpreta le regole, diventa una finzione. Inoltre, Dürrenmatt differenzia la retorica giuridica dalle forme retoriche filosofiche e letterarie che sviluppano una diversa concezione di giustizia, dimostrando come possa emergere simultaneamente una moltitudine di verità contraddittorie. In tal modo, egli relativizza la responsabilità individuale, stilisticamente addebitabile alle leggi stesse. Paradigmatico esempio di questo approccio è il seguente inciso, tratto dal racconto *Il sospetto* (1951), in cui si dà un fondamento e, quindi, una razionalità al paradosso, ben lungi dal ridursi alla contraddizione:

dovevo immaginarlo che lei [qui il riferimento è a Bärlach, il commissario che, imperterrito, seguirà per oltre quarant'anni le orme di Gastmann nel vano tentativo di fornire le prove dei delitti via via più audaci, efferati e sacrileghi che costui ha commesso per capriccio] è uno di quei pazzi che giurano sulla matematica. La legge è la legge.  $X=X$ . La frase più spaventosa che sia mai salita verso quel cielo eternamente sanguinante, eternamente notturno che sta appeso sopra di noi, – rise. Come se esistesse una determinazione dell'uomo indipendente dalla forza e dal potere che ciascuno detiene! La legge non è la legge, la legge è il potere; questo motto sta scritto all'entrata delle valli entro le quali ci perdiamo (Dürrenmatt, 2004, p. 87).

Dunque, Dürrenmatt accetta fino in fondo la logica del paradosso, perché esso è il sale del pensiero, è stimolo e potenziamento dell'intelletto da cui scaturisce il legame notevole che intercorre fra il paradosso stesso e la ragione. Il paradosso disvela al contempo sia la menzogna linguistica sia la razionalità dell'accadimento. Se accettiamo questa lettura dell'opera di Dürrenmatt, allora forse siamo anche in grado di deciptare (di decifrare [entschlüsseln], come spesso amava dire egli stesso in riferimento ai propri romanzi) il grande punto interrogativo con cui si conclude il racconto *La salsiccia* (1943).

*Dov'è finita la salsiccia?* La domanda che aleggia nell'aula implica ovviamente che “qualcuno ha preso la salsiccia e se la vuole mangiare”, costituendo quasi una sorta di “chiamata in correità plurisoggettiva”, ossia di un soggetto universale: il *chiunque*. La situazione si fa drammatica e paradossale perché, *prima facie*, sembrerebbe essere il giudice stesso il responsabile della sparizione: la salsiccia era collocata di fronte a lui e appare impossibile che non si sia accorto che gli è stata sottratta “da sotto il suo naso”. Dal prosieguo del racconto, però, parrebbe più probabile che colui che ha sottratto la salsiccia sia stato davvero un chiunque, il quale sembrerebbe essere quindi passibile della stessa condanna appena irrogata all'imputato. Se poi dovessimo accettare come più verosimile l'ipotesi secondo cui è il giudice a essere responsabile, ciò sarebbe ancor più emblematico. Paradossalmente, in quella aula plumbea e severa, tutti hanno raggiunto razionalmente il proprio obiettivo: lo hanno raggiunto gli spettatori e, con loro, anche il giudice e il condannato.

Il condannato: ha comunque ucciso e mangiato la moglie (anche se non tutta);

il giudice: ha condannato il responsabile identificabile e identificato;

il chiunque (l'uditorio tutto): ha provato l'ebbrezza del proibito e l'ha fatta franca perché non è stato identificato.

In maniera ancora più paradossale, ciascuno di loro è rimasto nel proprio mondo, costituito da ragioni differenti intese come giustificazioni per agire, tutte, però, a loro modo razionali:

il condannato per un motivo ignoto, seppur giuridicamente rilevante;

il giudice per fare giustizia;

il chiunque per il gusto del proibito.

Ciò che importa qui come in altri racconti e romanzi (si veda, in primis, il romanzo *Giustizia* del 1985), è il fatto che a essere in questione è il significato di giustizia, sebbene i personaggi principali messi in scena – siano essi giudici o procuratori che, a loro volta, diventano criminali; oppure persone comuni, che diventano torturatori o esecutori della pena – non si avvedono di scambiare la giustizia, intesa come apparato sociale e burocratico di magistratura e polizia, con la giustizia intesa come affermazione umana di ciò che è giusto. Tuttavia, anche quest'ultima possibilità (che cosa è umanamente giusto?) è negata alle capacità conoscitive degli esseri umani: se il mondo in cui essi vivono è ingiusto, anche la loro capacità di afferrare un concetto corretto di giustizia è insufficiente. È paradigmatica in questo senso la riflessione di Dürrenmatt nella prima Conferenza tenuta all'Università di Magonza nel 1968, dopo aver raccontato una geniale storiella in cui gli eventi si susseguono in una sequenza temporale dove i personaggi coinvolti tentano invano di ricostruire il senso corretto di ciò che è accaduto loro facendo ricorso a inferenze probabilistiche, siano esse supposizioni o inferenze abduitive.

Racconta Dürrenmatt (1995, p. 5):

Il profeta Maometto è in cima a un colle in un luogo solitario. Ai piedi del colle c'è una fonte. Arriva un cavaliere. Mentre il cavaliere abbeverava il suo cavallo, dalla sella gli cade una borsa di monete. Il cavaliere se ne va senz'accorgersi che ha perso la borsa. Arriva un secondo cavaliere, trova la borsa, la prende e s'allontana a cavallo. Arriva un terzo cavaliere e abbevera il suo cavallo alla fonte. Nel frattempo il primo cava-



liere s'accorge di aver perso la borsa di monete e torna indietro. Crede che sia stato il terzo cavaliere a rubargli il denaro: ne esce una lite. Il primo cavaliere uccide il terzo cavaliere, poi, non trovando la borsa, rimane sorpreso e taglia la corda.

Il profeta in cima al colle si dispera. 'Allah – grida – il mondo è ingiusto. Un ladro si allontana impunito e un innocente viene ucciso!'. Allah, che in genere non parla, risponde: 'Stolto! Che cosa vuoi mai capire della mia giustizia! Il denaro che il primo cavaliere ha perso lo aveva rubato al padre del secondo cavaliere. Il secondo cavaliere si è ripreso quello che già gli apparteneva. Il terzo cavaliere aveva violentato la moglie del primo cavaliere. Uccidendo il terzo cavaliere, il primo cavaliere ha vendicato sua moglie'. Quindi Allah si chiude nuovamente nel suo silenzio. Da quando ha udito la voce di Allah, il profeta loda la sua giustizia (p. 5).

Scrivi Dürrenmatt a commento:

non è indifferente chi sia l'osservatore. Un osservatore in sé non esiste, un osservatore osserva, interpreta o agisce secondo la sua natura. L'osservatore della nostra storia è un profeta, e ciò che osserva è un avvenimento ingiusto. Tuttavia ci vuole una certa disumana durezza a non voler essere nient'altro che un osservatore: anche solo un minimo slancio di umanità avrebbe indotto il profeta ad avvisare il primo cavaliere della perdita del suo denaro, per cui il secondo cavaliere non avrebbe rubato e il terzo cavaliere sarebbe rimasto in vita; ma con ciò anche l'ingranaggio della giustizia universale per un momento si sarebbe confuso e inceppato, la dimostrazione di essa per bocca di Allah sarebbe stata impedita da un piccolo gesto di umanità comprensibile per noi tutti, e un pizzico di umanità ci avrebbe fatto perdere tonnellate di sublimità divina (p. 6).

Ben si comprende che il problema della giustizia emerge come il tema centrale e unificante. In quasi tutte le proprie opere, Dürrenmatt impiega sotto varie forme la triade del peccatore, del giudice e del boia, seguendo una scansione narrativa che inizia con l'ingiustizia umana, prosegue con la giustizia divina e si conclude, infine, con la grazia: è proprio la grazia, la giustizia celeste, a sciogliere il paradosso indecidibile. La giustizia umana è necessariamente ingiusta, perché tra di noi non esistono, né potranno mai esistere, uomini capaci di rivestire i panni dell'osservatore imparziale: non esiste, né esisterà mai, un giudice

osservatore imparziale, terzo, indipendente e neutrale (Bilotta, 2008, p. 109). Se qualcuno tra di noi fosse davvero in grado di essere imparziale, allora verrebbe meno la sublimità della giustizia divina: giustizia, questa sì terribile, ma salvifica per gli uomini coraggiosi.

### 5. *L'impotenza umana di fronte all'irraggiungibilità dell'ideale di giustizia*

Dunque, la giustizia rappresenta il decifratore logico di tutte le opere di Dürrenmatt, perché il tentativo tutto umano di concepirla e di concretizzarla diventa il miglior strumento per comprendere i paradossi che impigliano il giudizio sulle azioni umane. La giustizia umana è *in panne* perché gli uomini non possiedono logicamente lo strumentario concettuale per perseguirla (Cazzola, 2012, p. 280). Quando essi ritengono di aver fatto giustizia, in realtà non si accorgono che quanto è accaduto lo si deve ad altri fattori, come la vendetta, il caso, la coincidenza, il pentimento, il coraggio o la grazia.

Non importa quanto seriamente e con quale grado di autorità gli uomini cerchino di imporre un qualche sistema di giustizia nel mondo: nei loro sforzi escono sempre sconfitti. Questa prospettiva ricorre ripetutamente nelle opere di Dürrenmatt. Nella commedia storica *Romolo il grande* (1956), egli ci consegna la figura di un imperatore che ambisce a essere il giustiziere del mondo, ma che proprio dal mondo finisce per essere giustiziato. Egli accetta la pensione che gli viene conferita: Romolo ha la ragionevolezza e la saggezza di accettare il suo destino ed è solo questo che lo rende grande, conclude Dürrenmatt. Anche nella tragedia, pubblicata nel 1952 con il titolo *Il matrimonio del signor Mississippi* (Dürrenmatt, 1997), ricorrono gli stessi temi della colpa, della giustizia e della espiazione. Dal dialogo tra Mississippi e il comunista Saint-Claude, giovani affamati e disperati, emerge che i due, per avere una ragione di vita e per poter credere in qualche cosa, nutrono la propria grande speranza di trasformare il mondo attaccandosi disperatamente l'uno alla *Legge di Mosè*, l'altro a *Il Capitale* di Marx. Per far ciò, però, bisogna giungere alla potenza e alla ricchezza: ambedue divengono sì ricchi e potenti, ma tramite la gestione di un bordello.

L'inadeguatezza senza speranza e l'impotenza della giustizia giuridica, priva di connessione con la giustizia celeste, è espressa in modo paradigmatico da due commedie tragiche, entrambe pubblicate nel 1956.

Ne *La visita della vecchia signora* (Dürrenmatt, 1959) l'azione, che ha inizio nella città di Gullen, dove si stanno preparando le celebrazioni per l'arrivo di Claire Zachanassian, un tempo cittadina e ora multimiliardaria, tornata a visitare il paese natio assieme al marito, ha un seguito a dir poco grottesco. Dopo alcuni convenevoli, la donna annuncia ai concittadini la vera ragione della sua visita: in gioventù rimase incinta dalla relazione avuta con il fidanzato Alfredo Ill che, però, negò la paternità e corruppe due ubriaconi perché dichiarassero in tribunale di avere avuto rapporti con la ragazza, la quale venne cacciata con disonore dal villaggio e bollata come prostituta. Dopo aver accumulato uno straordinario patrimonio grazie a una serie di fortunati matrimoni, Claire Zachanassian offre un miliardo di franchi ai cittadini di Gullen per l'omicidio di Ill, che negli anni è diventato uno dei cittadini più stimati della città. Gli abitanti dapprima rifiutano energicamente, ma presto iniziano ad acquistare beni costosi a credito anche dal negozio dello stesso Ill, come se in futuro si aspettassero l'arrivo di nuove risorse. Ill se ne rende conto e inizia ad allarmarsi. Gli abitanti di Gullen mutano lentamente ma inesorabilmente il proprio atteggiamento di sostegno nei suoi confronti. Ben presto appare chiaro che l'unica strada per fare fronte a un tale livello di indebitamento è la morte di Ill. Inizialmente ciascuno sembra sperare in qualche incidente, ma Claire Zachanassian, da parte sua, attende soltanto che gli abitanti prendano la loro decisione; scommette che anche la giustizia può essere comprata e che gli abitanti cederanno.

Difatti, l'epilogo le dà ragione. Anche l'ultimo baluardo dell'etica, il preside della scuola, cede. Nel corso di un'ambigua assemblea popolare, Alfredo Ill viene ucciso collettivamente e il Borgomastro dichiara che finalmente giustizia è stata fatta. Ill, prima di consegnarsi al suo destino di morte, rimane sbalordito dalla richiesta di Claire Zachanassian, sia perché era certo di poter contare sull'appoggio di tutti i suoi concittadini sia perché non si era mai reso conto della propria colpa. All'improvviso, però, è folgorato dalla rivelazione: comprende che, seb-

bene fino a quell'istante non avesse avvertito la propria responsabilità, non può rifuggirla né sottrarsi a essa. Davvero questo Ill è responsabile? Non lo è, ma lo diviene nel corso dell'azione, perché i concittadini si convincono della sua colpevolezza e se ne indignano; acconsentendo a questo convincimento collettivo, egli rientra in un certo modo nell'ordine e nella legalità: si trasforma, di fronte agli altri e a se stesso, in un eroe.

Ne *La panne. Una storia ancora possibile* (1972), troviamo la figura di Traps, molto affine a quella di Ill. Come Ill, anche il personaggio de *La Panne* diviene consapevole della propria colpa per effetto delle parole altrui in una repentina progressione, dove l'azione dura poche ore, non già grazie a un'analisi introspettiva: ancora una volta, la potenza retorica del discorso fa del diritto una finzione. Traps capisce di dover pagare quando gli altri glielo fanno comprendere. Ne *La Panne* si gioca: il giudice, il pubblico ministero, l'avvocato e il boia sono vegliardi arzilli e grifagni che durante la vita lavorativa erano stati effettivamente giudice, avvocato, pubblico ministero e boia, i quali ora vogliono divertirsi con un bel gioco patibolare, ponendo la colpa morale sullo stesso piano di quella punita dalla legge. Tutto il racconto diventa panne: la giustizia positiva e quella morale, la coscienza dell'uomo contemporaneo, abituato a concepire la colpa e il castigo come una *panne*. Eppure, l'idea della giustizia continua a sopravvivere e a far sperare in un'umanità migliore, destinata, però, a non giungere mai. Il gioco patibolare si articola come segue: l'ospite di turno (qui Traps) recita la parte dell'imputato, tanto nessuno è innocente e un crimine si trova sempre; gli altri recitano la parte di se stessi anche se in pensione, ma senza rispettare la procedura regolare, contemplando anche la morte tra le pene comminabili. Traps, invitato a confessare il proprio crimine prima che il processo abbia inizio, qualsiasi esso sia, rifiuta, suscitando così l'ilarità dei presenti perché crede di essere l'innocenza in persona. L'atmosfera d'informalità dissimula efficacemente l'interrogatorio del pubblico ministero Zorn, che induce Traps a lasciarsi andare a imprudenti confidenze; così, emerge che Traps ha preso il posto del proprio principale, colpito da un infarto al cuore. Prima della sua morte, tuttavia, Traps lo aveva già sostituito nel letto coniugale e, proprio dall'amante, moglie del suo principale, aveva saputo che quest'ultimo era malato di cuore.

A quel punto, Traps ammette di aver rivelato il segreto dell'adulterio a un caro amico del principale, che lo riferisce allo stesso, il quale, qualche tempo dopo, viene colto da un infarto mortale. È proprio Zorn, il pubblico ministero che nel gioco accuserà Traps, ad affermare che si tratta di un delitto “perpetrato in modo così raffinato da essere brillantemente sfuggito, è ovvio, alla giustizia dello stato” (p. 32). Nell'inciso “è ovvio” si coglie tutto il pessimismo di Dürrenmatt nei confronti della giustizia nel suo intero corso, dall'inizio delle indagini fino alla conclusione del processo. Sono proprio gli attori di questo bizzarro processo che, fra una risata e l'altra, arrivano comunque alla verità, una verità esclusivamente umana, etica e non certo processuale, poiché, come afferma uno di loro,

noi quattro qui seduti a questo tavolo siamo ormai in pensione e perciò ci siamo liberati dell'inutile peso delle formalità, delle scartoffie, dei verbali, e di tutto il ciarpame dei tribunali. Noi giudichiamo senza riguardo alla miseria delle leggi e dei commi (p. 44).

Il giudizio, quindi, può arrivare al cuore della verità solo se liberato dagli ingranaggi del sistema poliziesco, poiché la giustizia vera non s'identifica con quella voluta dai legislatori; le regole, le norme che i commissariati, le prefetture e i tribunali impongono, vengono talvolta a scontrarsi con l'autentico spirito di giustizia. Traps, persuasosi di essere quel gran criminale che non è, si convince di dover espiare la propria colpa in modo grandioso e sublime. La pena di morte alla quale viene condannato da un tribunale sgangherato costituisce una ricompensa estetica e religiosa. La giustizia dei vecchioni è una panne umana, eppure è anche un miracoloso rimedio trascendentale: Traps, ritiratosi nella propria stanza, si suicida. Il suo atto estremo è un paradosso antinomico: esso è sia una panne psicologica sia una forma di riscatto. Un limpido raggio di giustizia colpisce il capo di Traps: quel raggio è al contempo una grazia e una non-grazia, una indecidibile universalità.

Questo raggio di giustizia “riflesso nel monoclo di un ubriaco”, però, non è di questo mondo, o meglio, è necessario che non sia di questo mondo. Affiora latente, ma sempre più potente, la necessità di fare i conti con Dio. Nelle pagine che fanno da prefazione al racconto Dürrenmatt scrive:

Dentro questo mondo della panne ci porta la nostra strada, al cui margine polveroso, accanto ai cartelloni pubblicitari di scarpe Bally, di Studebaker, di gelati, accanto alle lapidi in memoria delle vittime del traffico, s'intravedono ancora storie possibili, nel senso che il volto di un uomo qualunque sembra il volto di tutta l'umanità, una semplice sfortuna diventa involontariamente un fatto universale, si scorgono dei giudici, una giustizia, forse anche la grazia che fa la sua apparizione per caso (Zufall), riflessa nel monocolo di un ubriaco (pp. 11-12).

Nel rendere attenzione all'evento Dio, Kierkegaard (del quale Dürrenmatt è, per sua stessa ammissione, un avido lettore) ricorre al paradosso anziché alla dialettica della conciliazione. Poiché si dà verità del paradosso, si dovrà eventualmente dire non credo *quia absurdum*, come afferma Tertulliano, bensì credo *quia paradoxale*. Dio creatore che diventa creato: Dio-uomo è il paradosso assoluto, non la contraddizione assoluta. Il paradosso concerne una logica che ha il suo luogo di elezione nell'evento, il quale può essere paradossale senza risultare assurdo; di fatto, ogni atto di Dio per l'uomo ospita il paradosso. Ora, il paradosso reale non si lascia spiegare compiutamente, è luogo di scandalo dove infinita distanza e massima prossimità s'intrecciano, dove il sì e il no non affermano e negano contemporaneamente lo stesso dello stesso.

Dürrenmatt conclude il romanzo *Giustizia* (1986) con queste riflessioni:

E Dio? ... Non ebbe il compito di trovare un assassino che non esisteva, così come l'uomo, quando mangiò il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, ebbe il compito di trovare il dio che non esisteva, il demonio? E questa non è forse la finzione di Dio, per giustificare il fallimento della creazione? Chi è colpevole? Chi dà l'incarico o chi l'accetta? Chi vieta o chi non osserva il divieto? Chi emana le leggi o chi le infrange? Chi concede la libertà o chi la sente? Stiamo morendo di quella libertà che concediamo e che ci concediamo (p. 195).

Proprio quest'ultimo inciso contraddice l'interpretazione maggioritaria, secondo la quale nel racconto *Natale* (1942) i morsi a un Gesù bambino di marzapane stantio trovato a terra lungo il cammino non nutrono né riscaldano l'affamato:

Era Natale. Attraversavo la vasta pianura. La neve era come vetro. Faceva freddo. L'aria era morta. Non un movimento, non un suono. L'orizzonte era circolare. Nero il cielo. Morte le stelle. Sepolta ieri la luna. Non sorto il sole. Gridai. Non mi udii. Gridai ancora. Vidi un corpo disteso sulla neve. Era Gesù Bambino. Bianche e rigide le membra. L'aureola un giallo disco gelato. Presi il bambino in mano. Gli mossi su e giù le braccia. Gli sollevai le palpebre. Non aveva occhi. Io avevo fame. Mangiai l'aureola. Sapeva di pane stantio. Gli staccai la testa con un morso. Marzapane stantio. Proseguì (Dürrenmatt, 2011c, p. 7).

Nel finale del racconto *Prometeo* (1981) Dürrenmatt (2012, p. 84) scrive:

Camminando a grandi passi lungo la riva del Mar Nero, Ercole passò davanti alla rupe a cui era incatenato Prometeo. Con ciò ha inizio la storia vera e propria. Quella dell'uomo che si è affrancato da un Dio liberando un Dio.

Ciò che importa a Dürrenmatt è dimostrare, attraverso i suoi personaggi, che siamo noi uomini a morire per una libertà che Dio, seppur silenzioso ma non assente, continua a concederci. Non ha alcuna importanza che poi si muoia per ragioni ingiuste, perché egli intende dar prova del fatto che si può imparare a morire con dignità, riconciliati con la giustizia di Dio e nella speranza della grazia divina, seppur liberi di limitarsi a cercare il pane terreno e di essere indifferenti al pane celeste: un pane che sa di stantio e che l'uomo fatto libero può rifiutare.

Nell'ultimo passo del romanzo *Giustizia*, non si può non riconoscere una diretta influenza dell'opera di Dostoevskij, il quale, nel capitolo dedicato all'inquisitore nel romanzo *I fratelli Karamazov*, immagina il dialogo tra un Gesù silenzioso e l'Inquisitore:

[...] quando per schernirti [riferito a Gesù] e per provocarti Ti grideranno: scendi dalla Croce e crederemo che sei proprio tu. Non scendesti perché, anche questa volta, non volesti rendere schiavo l'uomo con un miracolo perché avevi sete di una fede nata dalla libertà e non dal miracolo. Avevi sete di amore libero, e non dei servili entusiasmi dello schiavo davanti al potente che lo ha terrorizzato una volta per sempre. Ma anche qui tu mettevi gli uomini troppo in alto, perché essi sono certamente degli schiavi, benché siano stati creati ribelli. [...] l'uomo è stato creato più debole e più meschino di quello che Tu credessi! [...]

Se Tu lo avessi stimato meno, gli avresti chiesto meno e questa sarebbe stata una cosa più vicina all'amore, perché il suo fardello sarebbe stato più leggero. [...] Oh, nessuna scienza potrà dar loro il pane, finché saranno liberi, ma finirà che deporranno la loro libertà ai nostri piedi e ci diranno "fateci schiavi, ma sfamateci". Alla fine lo capiranno da sé, che libertà e pane terreno in abbondanza per tutti sono due cose che non possono stare insieme perché essi non saranno mai capaci di farsi le parti fra di loro! Tu promettesti loro il pane celeste ma te lo ripeto, può questo pane, agli occhi della debole razza umana, eternamente depravata ed eternamente ingrata, paragonarsi a quello terreno? E se migliaia di esseri, ti seguiranno in nome del pane celeste, che ne sarà però dei miliardi che non avranno la forza di disprezzare il pane terreno per quello celeste?

Accettando l'idea dei pani [la prima tentazione che Gesù subisce nel deserto] tu avresti acquetato un'ansia eterna e universale degli uomini, tanto dell'individuo quanto dell'umanità tutta intera, e cioè questa: Davanti a chi inchinarsi? Tu lo sapevi, Tu non potevi non conoscere questo segreto fondamentale della natura umana [inchinarsi davanti agli idola] ma rifiutasti l'unica bandiera invincibile che ti si offrì per indurre tutti a inchinarsi a te senza discutere: la bandiera del pane terreno, e la rifiutasti in nome della libertà e del pane celeste (Dostoevskij, 1958, pp. 367-369).

## 6. Conclusione

In questo scenario ciò che resta è *cripto-teologia*: la giustizia divina, paradossalmente spaventosa, non conosce misericordia verso i peccatori, non sbiadisce di fronte alle cautele dell'umanesimo giuridico e rifiuta che il mondo debba essere l'espressione della disperazione (Spedicato, 1999, p. 25). Di fronte al mondo si può disperare, ma si può anche resistere combattendo: "è ancora possibile mostrare l'uomo coraggioso", scrive Dürrenmatt. Negro, protagonista de *Il cieco* (1952), è definito "Angelo della morte" e "Dio caduto"; Romolo, l'imperatore che accetta di farsi pollicoltore affinché la figlia, pur di salvare l'impero, non sia costretta ad andare in sposa contro la propria volontà; Uebelohe, l'innamorato donchisciottesco che ha creduto nella bontà e nell'amore; il mendicante Akki, che ama il mondo e la libertà: questi, alcuni tra i protagonisti dei romanzi di Dürrenmatt, sono uomini coraggiosi.



In un paesaggio dominato da contraddizioni, dissonanze e mondi di disperazione, si può ancora concepire l'individuo come soggetto morale. La domanda morale rimane: quindi esiste, ma tende a isolare gli individui coraggiosi e a distruggerli, perché il mondo non risponde ai suoi ideali né all'idea di un ordine giusto (Bernardi, 1995, p. XX). In questo modo, ad avviso di Dürrenmatt, il tragico è ancora possibile anche quando la tragedia pura non è più possibile (Dürrenmatt, 1982).

Si deve concludere che la giustizia umana è una *panne* riparabile se, e solo se, l'uomo accetta pratiche sociali fondate sulle virtù: il coraggio è una di queste. Così, ciò che sa di stantio riacquista sapore. Il racconto *Natale* nasconde il paradosso del sale, narrato nel Vangelo di Matteo [5, 13]: “Che cosa succederebbe se il sale, che deve insaporire la terra, perdesse il suo sapore, con che cosa lo si potrà rendere salato? A nulla altro serve che a essere gettato via e calpestato dagli uomini”.

## 7. Bibliografia

- Bernardi, E. (1995), Una messinscena del pensiero. Introduzione a F. Dürrenmatt, I dinosauri e la legge. Una drammaturgia della politica. Torino: Einaudi, pp. IX-XXII.
- Bilotta, B.M. (2008), Forme di giustizia tra mutamento e conflitto sociale. Milano: Giuffrè.
- Brambilla, M. (2004), L'omicidio nichilista nell'opera di Friedrich Dürrenmatt. In E. Spedicato (a cura di), Friedrich Dürrenmatt e l'esperienza della paradossalità. Pisa: ETS.
- Cazzola, R. (2012), Giochi di sponda. Considerazioni sulla giustizia di Friedrich Dürrenmatt. In G. Forti, C. Mazzucato, A. Visconti (Eds.), Giustizia e letteratura. Vol. I. Milano: Vita e Pensiero, pp. 272-288.
- de Cervantes, M. (2011), Don Chisciotte della Mancia. Milano: Castellovolante.
- Dostoevskij, F. (1958), I Fratelli Karamazov. Firenze: Sansoni.
- Dürrenmatt, F. (1959), La visita della vecchia signora. Milano: Feltrinelli.
- (1972), La panne. Una storia ancora possibile. Torino: Einaudi.
- (1982), Lo scrittore nel tempo. Scritti su letteratura, teatro e cinema. Torino: Einaudi.

- (1986), *Giustizia*. Milano: Garzanti.
  - (1993), *Oltre i limiti*. Milano: marcos y marcos.
  - (1995), *I dinosauri e la legge. Una drammaturgia della politica*. 1995, Torino: Einaudi.
  - (1997), *Il matrimonio del signor Mississippi*. Torino: Einaudi.
  - (2004), *Il sospetto*. Milano: Feltrinelli.
  - (2011a), *Romolo il grande*. Milano: marcos y marcos.
  - (2011b), *La salsiccia*. In *Racconti*. Milano: Feltrinelli, pp. 11-12.
  - (2011c), *Natale*. In *Racconti*. Milano: Feltrinelli, p. 7.
  - (2012), *Prometeo*. Bologna: Comma 22.
- Falletta, N. (1989), *Il libro dei paradossi*. Milano: Longanesi.
- Lewis, C.I., Langford, C.H. (1959), *The Logical Paradoxes*. In *Symbolic Logic*. New York: Dover, pp. 438-485.
- Panella, G. (2005), *Lo scrittore nel tempo. Friedrich Dürrenmatt e la poetica della responsabilità umana*. Chieti: Solfanelli.
- Quine, O. Van W. (1975), *I modi del paradosso e altri saggi*. Milano: Il Saggiatore.
- Spedicato, E. (1999), *Facezie truculente. Il delitto perfetto nella narrativa di Dürrenmatt*. Roma: Donzelli.

# IL “DIRITTO” ABORIGENO COME MANUFATTO. LA PROVA DEL *NATIVE TITLE* IN AUSTRALIA

Riccardo Mazzola\*

## 1. Introduzione: native title e prova-per-manufatto

*Native title* è una nozione, formulata in seno al diritto australiano, che attesta l'esistenza di una relazione *giuridica* tra le popolazioni native dell'Australia (gli “Aborigeni”) e il territorio. All'espressione *native title*, richiamata per la prima volta dal High Court of Australia nella sentenza *Mabo v Queensland (No. 2)* (1992), non corrisponde tuttavia una definizione unanimemente condivisa<sup>1</sup>. Il *native title* identifica astrattamente una “intersezione” [*intersection*] tra le categorie del *property law* (e del *land law*) australiano e il “diritto” consuetudinario aborigeno<sup>2</sup>. Lo slittamento delle due distinte strutture normative (australiana e aborigena) verso il *native title*, un'area di “reciproco riconoscimento”<sup>3</sup>, appare tuttavia asimmetrico. La sezione 223(1) del *Native Title Act (1993)* articola infatti il *native title* in un fascio di “diritti” [*rights*] ed “interessi” [*interests*] attribuiti agli Aborigeni su una deter-

---

\* Dottorando in *Filosofia e sociologia del diritto* presso l'Università degli Studi di Milano. Il presente studio rielabora l'intervento “Mostrare il diritto: la *prova-per-manufatto*”, presentato il 16 giugno 2016 al VII Convegno Nazionale della *Italian Society for Law and Literature* (XVI Edizione Giornate Tridentine di Retorica): *Picture of Law: Argomentazione multimodale, pluralismo e immagini della legge* (Università di Trento). L'autore ringrazia i partecipanti al *panel* “Law & Art, Go Visual, Imagine..., The Power of Symbols” (in particolare Michelina Masia e Maria Paola Mittica) per i preziosi commenti e suggerimenti.

<sup>1</sup> Cfr. C. MANTZIARIS, D. MARTIN, *Native Title Corporations: A Legal and Anthropological Analysis*, Leichhardt, 2000, p. 12.

<sup>2</sup> Per l'identificazione del *native title* con una “intersezione” tra culture giuridiche cfr. *Fejo v Northern Territory* [1998] HCA 58; e *Yanner v Eaton* (1999) 201 CLR 351.

<sup>3</sup> Australian Law Reform Commission, *Recognition of Aboriginal Customary Laws* (ALRC Report 31), Canberra, 1986, pp. 145-152.

minata porzione di territorio: “[t]he expression *native title* or *native title rights and interests* means the communal, group or individual rights and interests of Aboriginal peoples or Torres Strait Islanders in relation to land or waters”<sup>4</sup>. Il diritto positivo australiano riconosce dunque l’esistenza di uno specifico segmento del corpo normativo aborigeno (le norme che disciplinano il rapporto tra individui e territorio); ma la nozione di “native title” *traduce* le norme indigene per mezzo di concetti giuridici tipicamente inerenti al *property law* australiano: “diritti” e “interessi” (ma anche lo stesso concetto di *title*)<sup>5</sup>. Secondo una parte della *legal scholarship* australiana<sup>6</sup>, tale esercizio di traduzione inter-culturale risulta in una *trasformazione* del “diritto” aborigeno e ignora, attraverso un’analogia imperfetta, una radicale alterità tra culture giuridiche<sup>7</sup>.

Il presente elaborato indaga una dimensione della fondamentale incommensurabilità tra *property law* australiano e norme indigene, con particolare riferimento al caso degli aborigeni Yolngu (North East Arnhem Land, Northern Territory). Il corpo normativo Yolngu è designato, in lingua *Yolngu matha* (“lingua Yolngu”), dal termine *rom* (letteralmente: “la strada”, *the way*)<sup>8</sup>. L’imprecisa traduzione del *rom* Yolngu, attraverso il concetto di *native title*, ha costretto gli Aborigeni in una “terra di mezzo”, a cavallo tra due culture giuridiche. Da un lato, l’accettazione di una “commensurabilità forzata” tra *rom* e *property law* è

---

<sup>4</sup> Corsivi nell’originale.

<sup>5</sup> Cfr. *Western Australia v Ward* (2002) 191 ALR 1. Sull’uso problematico del concetto di *title* cfr. *Mabo v Queensland (No. 2)* [1992] HCA 23.

<sup>6</sup> Cfr. tra gli altri C. MANTZIARIS, D. MARTIN, *op. cit.*, p. 32.

<sup>7</sup> Per una tesi contraria alla configurazione di un rapporto di incommensurabilità tra *land law* australiano e “diritto” territoriale aborigeno cfr. A. CONNOLLY, *Cultural Difference on Trial: The Nature and Limits of Judicial Understanding*, Farnham, 2010.

<sup>8</sup> Alcuni autori sottolineano l’assenza di un esatto traduttore dell’inglese *law* nelle lingue aborigene. Cfr. in particolare P. SUTTON, *Atomism versus Collectivism: The Problem of Group Definition in Native Title Cases*, in J. FINGLETON, J. FINLAYSON (a cura di), *Anthropology in the Native Title Era*, Canberra, 1995, pp. 1-10; e I. KEEN, *Aboriginal Economy & Society: Australia at the Threshold of Colonisation*, Oxford, 2004, p. 212. Talvolta, gli Yolngu traducono *rom* come *law* o *culture*, rimarcando tuttavia fondamentali differenze tra il concetto aborigeno e i suoi traduttori inglesi. Cfr. sul punto I. KEEN, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, Oxford, 1994, p. 137.

inevitabilmente destinata a provocare una parziale alienazione degli Yolngu dalla propria identità culturale:

[i]f they abandon *rom*, the *rom* will remain in the country, but Yolngu will no longer be Yolngu – they will just be ‘Aborigines’. Yolngu identity is thus deeply bound to the fundamental underlying principles of governance generated by *rom*. It is, as they say, the ‘foundation’ of their existence and identity. Native title as a process seeks to impose commensurability between *rom* and law in order to make the former legible to the latter, and so potentially ‘recognisable’<sup>9</sup>.

Dall’altro lato, una ferma opposizione a tale processo di assimilazione (per quanto imperfetto) preclude gli indiscutibili vantaggi del riconoscimento, da parte dello Stato, di “diritti” ed “interessi” indigeni sul territorio.

La risposta degli Yolngu, vincolati nella “terra di mezzo” del *native title*, ha conosciuto manifestazioni complesse. Il presente studio prende in esame una di queste manifestazioni: la “prova-per-manufatto”. Tale nozione designa uno specifico fenomeno *processuale*: l’esibizione di manufatti aborigeni<sup>10</sup>, nel contesto dei *land claims* indigeni di fronte alle Corti australiane, quali prove [*evidences*] intese a dimostrare il fondamento giuridico della relazione tra Aborigeni e territorio<sup>11</sup>. Sul piano

---

<sup>9</sup> F. MORPHY, *Performing Law: The Yolngu of Blue Mud Bay Meet the Native Title Process*, in B.R. SMITH, F. MORPHY (a cura di), *The Social Effects of Native Title: Recognition, Translation, Coexistence*, Canberra, 2007, p. 55.

<sup>10</sup> L’espressione ‘prova-per-manufatto’ è coniata in R. MAZZOLA, *Atto probatorio vs. atto ostensivo: fra epistemologia ed antropologia giuridica*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 91, 2015, pp. 301-308. Il concetto di “manufatto” è qui interpretato estensivamente, al fine di ricomprendere non soltanto oggetti materiali (opere d’arte e oggetti sacri), ma anche l’esecuzione di canzoni, danze e cerimonie.

<sup>11</sup> Alcune anticipazioni del concetto di “prova-per-manufatto”, rilevato nel contesto della *native title jurisprudence* australiana, sono discusse in: G.P. TUZI, *Oltre la musica: il caso degli aborigeni australiani. Un esempio di applicazione del sapere etnomusicologico*, in *Historia Actual Online*, 23, 2010, pp. 106-117; G. KOCH, *We Have the Song, So We Have the Land: Song and Ceremony as Proof of Ownership in Aboriginal and Torres Strait Islanders Land Claims*, Canberra, 2013; e K. ANKER, *Cultural Diversity and Law: Declaration of Interdependence: A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*, Farnham, 2014 (in particolare: pp. 141-161). Lo stesso fenomeno giudiziale è studiato con riferimento alle interazioni tra culture giuridiche “occidentali” e indi-

giudiziale, la prova-per-manufatto costituisce un nuovo e non tradizionale mezzo di prova, spia della maggiore flessibilità accordata dal diritto processuale australiano alle *evidences* aborigene, rispetto ai formali requisiti probatori prescritti dal *rule of evidence*<sup>12</sup>. Sul piano teorico, la prova-per-manufatto suscita tuttavia una più ampia riflessione sulla natura stessa del “diritto” aborigeno e sugli effetti, talvolta peculiari, dell’interazione tra culture giuridiche in un contesto giudiziale.

*Di che cosa è prova la prova-per-manufatto?* Il presente studio avanza la tesi secondo cui alla prova-per-manufatto è ascritto un differente *significato* e una diversa *funzione*, rispettivamente, dal *rom* Yolngu e dal diritto processuale australiano. I paragrafi 1-2 sono intesi a dimostrare come la concettualizzazione della prova-per-manufatto come *evidence*, nella sua classica accezione di “that which is adduced by a party at the trial as a means of establishing factual claims”<sup>13</sup>, fraintenda sia il ruolo dei manufatti nella cultura aborigena, sia la specifica funzione attribuita dagli Yolngu ai manufatti in sede processuale. In particolare, il presente studio rileva (nel paragrafo 3) la *duplice* funzione ascritta dagli Yolngu alla prova-per-manufatto:

- (i) prova-per-manufatto come *performance* del *rom*;
- (ii) prova-per-manufatto come *enactment*, “messa in vigore”<sup>14</sup> del *rom*.

Il diritto processuale australiano, pur ascrivendo alla prova-per-manufatto la funzione di *performance* del *rom*, non la riconosce come atto di *enactment*, di “messa in vigore” del *rom* Yolngu.

gene in Nord America: cfr. ad esempio M. POMEDLI, *Eighteenth-century Treaties: Amended Iroquois Condolence Rituals*, in *American Indian Quarterly*, 19, 1995, pp. 313-339; e W.C. WICKEN, *Mi'kmaq Treaties on Trial: History, Land, and Donald Marshall Junior*, Toronto, 2002 (in particolare: 89-93).

<sup>12</sup> Cfr. C. MANTZIARIS, D. MARTIN, *op. cit.*, p. 32; e G. KOCH, *op. cit.*, p. 8. Per una ricognizione generale sulla *rule of evidence* in Australia cfr. <http://www.naa.gov.au/records-management/strategic-information/standards/records-in-evidence/evidence-law-australia.aspx> (ultimo accesso: 9 ottobre 2018).

<sup>13</sup> J. STEPHEN, *The Indian Evidence Act, with an Introduction on the Principles of Judicial Evidence*, Calcutta, 1872, pp. 3-4. Ancora Stephen (alle pp. 6-7), discute un ulteriore significato del termine *evidence*, come “proposition of fact that is established by evidence in the first sense”.

<sup>14</sup> Cfr. I. SCHRAFFL, *Dizionario giuridico inglese-italiano: integrato con il lessico politico*, Milano, 2011, p. 108.

## 2. Un esempio di prova-per-manufatto: il caso dei sacri rangga

Nel 1971, il caso *Millirrpum*<sup>15</sup> testò, per la prima volta, la consistenza giuridica delle pretese avanzate dalla comunità Yolngu sul territorio del North-East Arnhem Land. Tre anni prima, il *Mining (Gove Peninsula Nabalco Agreement) Ordinance 1968 (NT)* aveva decretato la *excision*<sup>16</sup> di una parte della Gove Peninsula (Northern Territory), a favore della compagnia di estrazione mineraria North Australia Bauxite and Alumina Company Ltd (NABALCO). Nel marzo 1969, alcuni rappresentanti della comunità Yolngu (che abitava la missione metodista di Yirrkala) citarono in giudizio NABALCO e Governo del Commonwealth, adducendo l'incostituzionalità del *mining lease*<sup>17</sup> stipulato tra le parti: secondo gli Yolngu, tale accordo violava esplicitamente il principio costituzionale di giusta compensazione, nonché il diritto della comunità aborigena a essere previamente consultata in caso di accordi che incidessero direttamente sul territorio della Gove Peninsula<sup>18</sup>. In particolare, gli Yolngu si dichiararono preoccupati circa il probabile impatto distruttivo, per il territorio di Yirrkala, della costruzione di impianti di estrazione mineraria, oltre alla paura di vedere negata (o limitata in maniera significativa) la possibilità di accedere a luoghi sacri, fondamentali per l'identità culturale aborigena. La fase cruciale della causa, discussa di fronte al Supreme Court del Northern Territory (Darwin) nel 1970, richiedeva, al fine di fondare la supposta incostituzionalità del-

---

<sup>15</sup> *Millirrpum v Nabalco Pty Ltd* (1971) 17 FLR 141 ("Gove land rights case", "Gove case").

<sup>16</sup> *Excision* designa in questo caso un atto del Governo federale australiano, finalizzato a destinare una porzione di territorio allo scopo esclusivo dell'estrazione di risorse minerarie.

<sup>17</sup> Attraverso un *mining lease*, una parte (in questo caso: il Governo del Commonwealth) si impegna a garantire a favore dell'altra (in questo caso: NABALCO) un diritto esclusivo di esercitare attività di estrazione mineraria su una determinata porzione del territorio, verso il pagamento di un corrispettivo.

<sup>18</sup> Nel 1963, un Selected Committee istituito dal House of Representatives del Parlamento di Canberra aveva raccomandato la predisposizione di un sistema di consultazioni preventive che coinvolgessero la comunità aborigena, nonché di un meccanismo compensativo a favore degli Yolngu in caso di *excision* forzata del territorio. Il *Mining Ordinance* del 1968 contraddiceva espressamente tali raccomandazioni.

l'esproprio, che gli Yolngu dimostrassero l'esistenza di un *diritto di proprietà aborigeno* sul territorio. Due celebri antropologi, William Stanner e Ronald Berndt, furono coinvolti dagli Yolngu (nelle fasi preliminari del procedimento) in qualità di *expert witnesses* e incaricati di presentare alla Corte un resoconto circa la conformazione del *land tenure* aborigeno<sup>19</sup>. Stanner, recatosi ad Yirrkala in compagnia di Frank Purcell (rappresentante in giudizio degli attori), descrive, in un resoconto di tale spedizione, un episodio peculiare:

[w]e were then taken by the hand and led towards the singing. As we walked we were asked to look only at the ground and not to raise our heads until told to do so. We went into a patch of jungle, and then we were given a sudden command to look. At our feet were the holy *rangga* or emblems of the clan, effigies of the ancestral beings, twined together by long strings of coloured features. I could but look: it was not the time or place to start an inquisition into these symbols. A group of dancers, painted – as far as I could see – with similar or cognate design, then went through a set of mimetic dances [...] One of the men said to me: “now you understand”. He meant that I had seen the holy *rangga* which, in a sense, *are the clan's title-deeds to its land*, and had heard what they stood for: so I could not but “understand”<sup>20</sup>.

Successivamente interpellato dalla Corte, Stanner ribadì come i *rangga*, oggetti sacri utilizzati dagli Yolngu nel corso di cerimonie se-

---

<sup>19</sup> Il caso *Milirrpum* conobbe, per la prima volta, la partecipazione diretta di antropologi in un procedimento giudiziale inerente alla relazione tra Aborigeni e territorio. Sul caso preso in esame, cfr. N.M. WILLIAMS, *Stanner, Millirrpum, and the Woodward Royal Commission*, in M. HINKSON, J. BECKETT (a cura di), *An Appreciation of Difference. WEH Stanner: Anthropology and Aboriginal Australia*, Canberra, 2008, p. 201. In generale, sull'evoluzione di tale pratica processuale in Australia, cfr. P. BURKE, *Law's Anthropology: From Ethnography to Expert Testimony in Native Title*, Canberra, 2011.

<sup>20</sup> Corsivo mio. W.E.H. STANNER, *The Yirrkala Land Case: Dress-rehearsal*, in W.E.H. STANNER (a cura di), *White Man Got No Dreaming. Essays 1938-1973*, Canberra-Norwalk, 1979, p. 278. L'esibizione dei *rangga* è ricostruita nel film *Where the Green Ants Dream (Dove sognano le formiche verdi)* del regista tedesco Werner Herzog (1984). Sulle discrepanze tra le vicende storiche e la riproduzione cinematografica cfr. A. HURLEY, *Re-imagining Milirrpum v Nabalco in Werner Herzog's Where the Green Ants Dream*, in A.T. KENYON, P.D. RUSH (a cura di), *Passages: Law, Aesthetics, Politics*, Wollongong, 2006, pp. 1-26.



grete, identificassero un *análogon* Yolngu degli “atti di proprietà” [*title deeds*] riconosciuti dal diritto australiano<sup>21</sup>. La Corte rifiutò tale analogia e decretò, attraverso le parole del giudice Richard Blackburn, la natura non-proprietaria del rapporto tra Yolngu e territorio:

[i]n my opinion, therefore, there is so little resemblance between property, as our law, or what I know of any other law, understands the term, and the claims of the plaintiffs for their clans, that I must hold that *these claims are not in the nature of proprietary interests*<sup>22</sup>.

Al di là del suo (temporaneo) insuccesso, la strategia processuale adottata dagli Yolngu nel caso *Milirrpum* suscita una domanda che inerisce al presupposto culturale di tale approccio pragmatico: v'è un fondamento, nella cultura Yolngu, che giustifichi l'analogia tra *rangga* e atti di proprietà? La ricerca di una risposta coinvolge alcune delle riflessioni proposte dall'etnografia linguistico-culturale Yolngu.

Nell'opera *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, l'antropologo australiano Ian Keen ha identificato una classe di termini polisemici [*polysemous names*] della lingua *Yolngu matha*, che designano concetti correlati [*related concepts*]<sup>23</sup>. Tale categoria di lessemi è detta, in lingua Yolngu, *likan*, “congiunzione” [*joint*] (letteralmente: “gomito”, *elbow*)<sup>24</sup> e raduna almeno *sei* termini, evidentemente assonanti:

---

<sup>21</sup> Al contrario di quanto affermano alcuni resoconti (ad esempio R. MOHR, *Shifting Ground: Context and Change in Two Australian Legal Systems*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 15, 2002, p. 4) l'analogia tra *rangga* e atti di proprietà fu esplicitamente proposta da Stanner e soltanto avallata dagli Yolngu. Tale analogia (e la terminologia correlata) era infatti “nuova” [*novel*] per la comunità Yolngu coinvolta nel caso *Milirrpum*. Cfr. sul punto N.M. WILLIAMS, *The Yolngu and Their Land: A System of Land Tenure and the Fight for Its Recognition*, Stanford, 1987, p. 187.

<sup>22</sup> Corsivo mio. *Milirrpum v Nabalco Pty Ltd*, cit., p. 273.

<sup>23</sup> I. KEEN, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, cit., p. 102.

<sup>24</sup> Altri significati di *likan* sono elencati in H. MORPHY, *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge*, Chicago-London, 1991: 189. La linea sottostante al segno ‘l’ indica, nell'ortografia Yolngu, una consonante postalveolare (retroflessa). Il presente elaborato si attiene, per quanto riguarda la lingua Yolngu, alle norme ortografiche prescritte nell'unico dizionario bi-lingue di *Yolngu matha*, a cura di B. LOWE (Millingimbi, 1976).

- (i) *wa:nga*, “territorio”, “Paese” [*Country*]<sup>25</sup>;
- (ii) *wangarr*, “gli antenati” (figure mitiche che diedero forma al *wa:nga*) e le loro storie;
- (iii) *rangga*, “oggetti sacri”;
- (iv) *ngaraka*, “le ossa degli antenati”;
- (v) *nga:rra*, la “cerimonia” in cui i *rangga* sono rivelati ai novizi
- (vi) *djunggayi* o *djunggayarr* (utilizzato nelle regioni orientali del North-East Arnhem Land), il “responsabile” o “custode” di alcune cerimonie<sup>26</sup>.

Ai sei termini menzionati si aggiungono il suffisso *-watangu*, che designa il “custode” [*holder, caretaker*] del territorio e dei *rangga*; e il verbo *ngayathama*, “custodire il territorio” o “custodire i *rangga*” [*hold, look after*]. *Djunggayi*, *-watangu* e *ngayathama* identificano, con tutta evidenza, nozioni *normative* assimilabili al concetto di “custodia” e riconducibili al *rom Yolngu*.

Prima di Keen, l’antropologo australiano Howard Morphy ha proposto, in un volume significativamente intitolato *Ancestral Connections* (1991), un’indagine sulla natura della “correlazione” tra i concetti *likan*. Lo studio di H. Morphy si interroga, in particolare, sulla conformazione dei disegni sacri che decorano i *rangga* (*likanbuy miny’iji*, “disegni attinenti al *likan*”) e che ritraggono solitamente gli antenati (*wangarr*) intenti nella creazione del territorio (*wa:nga*). Così H. Morphy:

[i]n talking about the meanings of paintings, one of the most frequent words Narritjin<sup>27</sup> used was “connection”: “this design is connected with the spider”, rather than “means” or “represents” the spider. Connection here is consistent with the idea that designs and their meanings arise out of ancestral action rather than simply represent it. The use of “represen-

---

<sup>25</sup> *Country* è un termine dell’*Aboriginal english* (un dialetto utilizzato dalla maggior parte della popolazione aborigena dell’Australia nelle comunicazioni con i non-aborigeni) che designa il “territorio” [*land o territory*]. Sulla peculiarità del concetto di *Country* e la sua accezione di *living entity* cfr., tra gli altri, D.B. ROSE, *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Canberra, 1976, p. 7.

<sup>26</sup> I due punti che seguono la ‘a’ in *wa:nga* e *nga:rra* indicano una vocale lunga e aperta.

<sup>27</sup> Nota mia. Narritjin Maymuru, artista Yolngu e informatore di Morphy.

tion” would suggest a *gap between signifier and signified that is not consistent with Yolngu ontology*<sup>28</sup>.

Secondo H. Morphy i *rangga* (e i disegni che li contraddistinguono) non sono *rappresentazione* delle vicende mitiche che hanno determinato la creazione del territorio; i *rangga* identificano invece un’*ulteriore dimensione*, una manifestazione tangibile di tale passato ancestrale<sup>29</sup>.

L’accezione di “connessione” proposta da H. Morphy illumina il rapporto tra i concetti annoverati nella categoria del *likan*. “Territorio”, “antenati”, *rangga*, “cerimonie” e le diverse sfumature del dovere di “custodia” del territorio identificano, secondo tale concezione, *diversi tratti di una stessa entità*. Tale entità ha conosciuto, nell’ambito dell’etnografia australiana, varie denominazioni: *Dreaming*<sup>30</sup>, “cosmo territoriale” [*territorial cosmos*]<sup>31</sup>, “poligono totemico” [*totemic polygon*]<sup>32</sup>, “geografia totemica” [*totemic geography*]<sup>33</sup>. Le diverse nomen-

<sup>28</sup> Corsivo mio. H. MORPHY, *op. cit.*, p. 189.

<sup>29</sup> Cfr. H. MORPHY, *op. cit.*, p. 292. Tale accezione di “connessione”, tra l’altro, influenza lo statuto ontologico ed epistemologico dell’arte Yolngu, discostandosi dall’antinomia soggetto-oggetto tipica dell’arte occidentale: secondo la concezione aborigena, infatti, il manufatto ospita una *ancestral subjectivity*, correlata a una *spiritual potency*. Cfr. sul punto A. BARRON, *No Other Law? Author-ity, Property and Aboriginal Art*, in L. BENTLY, S. MANIATIS (a cura di), *Intellectual Property and Ethics*, London, 1998, p. 48. La presenza *attuale* di una “sogettività ancestrale” nei *rangga* ha indotto alcuni autori a negare la collocazione della cosmologia aborigena in un tempo passato: cfr., ad esempio, la definizione di *Ancestral Present* in F. DUSSART, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement: Kinship, Gender, and the Currency of Knowledge*, Washington, DC-London, 2000, pp. 17-18.

<sup>30</sup> Il termine *Dreaming* (insieme all’affine *Dreamtime*) è il frutto di un’errata traduzione del termine della lingua Aranda *alcheringa*, contenuta nel glossario dell’opera *The Northern Tribes of Central Australia* a cura degli antropologi Walter B. SPENCER e Francis J. GILLEN (London, 1904). Il concetto di *Dreaming* e il suo (spesso contestato) utilizzo nel contesto delle ricerche etnografiche in Australia identificano un tema complesso, la cui analisi eccede gli scopi del presente studio. Sul punto, C. DEAN, *The Australian Aboriginal ‘Dreamtime’: Its History, Cosmogogenesis, Cosmology and Ontology*, West Geelong, 1996.

<sup>31</sup> Cfr. P. DRAHOS, *Intellectual Property, Indigenous People and their Knowledge*, Cambridge, 2014, p. 13.

<sup>32</sup> Cfr. C.B. GRABER, *Can Modern Law Safeguard Archaic Cultural Expression? Observation from a Legal Sociology Perspective*, in C. ANTONS (a cura di), *Traditional*

clature sono accomunate dal riferimento a un *interconnected network of meanings*<sup>34</sup>, che accorpa la realtà “fisica” del territorio e dei disegni sacri, la natura spirituale degli antenati e la dimensione normativa del rapporto tra gli Yolngu e il territorio prescritto dal *rom*. Proprio la struttura “interconnessa” del cosmo territoriale aborigeno costituisce il fondamento dell’analogia tra *rangga* e “atti di proprietà” formulata da Stanner: i *rangga* esibiti dagli Aborigeni nelle fasi preliminari del caso *Milirrpum* identificavano, in virtù della menzionata connessione tra la nozione di *rangga* e i concetti di *djunggayi*, *-watangu* e *ngayathama*, una manifestazione fisica, osservabile, dell’*análogon* Yolngu del *land law* australiano (il segmento del *rom* Yolngu deputato a disciplinare il rapporto tra individui e territorio)<sup>35</sup>.

---

*Knowledge, Traditional Cultural Expressions and Intellectual Property Law in the Asia-Pacific Region*, Den Haag, 2009, p. 163.

<sup>33</sup> Cfr. I. KEEN, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, cit., p. 105.

<sup>34</sup> H. MORPHY, *op. cit.*, p. 189.

<sup>35</sup> L’analogia tra *land law* australiano e “custodia” del territorio aborigeno trascura, tuttavia, una fondamentale incommensurabilità tra culture giuridiche, che trascende il mero contenuto delle norme (un diritto di proprietà sul territorio possiede evidentemente una conformazione diversa rispetto a un dovere di custodia). Alcuni autori hanno infatti negato la più generale assunzione pragmatica secondo cui la relazione tra Yolngu e territorio partecipi a un *legal system* consuetudinario, strutturalmente equiparabile al sistema di norme positive [*law*] in vigore in Australia. Cfr. tra gli altri C. MANTZIARIS, C. MARTIN, *op. cit.*, pp. 33-34; e P. DRAHOS, *op. cit.*, p. 19. Tali studi invocano una radicale concezione di “pluralismo giuridico”, inteso non come mera coesistenza di multipli *legal systems*, ma come pluralità relativa alla *natura stessa del “diritto”* (tale formulazione si ritrova in K. ANKER, *op. cit.*, p. 5). In accordo a tale orientamento, il *rom* Yolngu identifica piuttosto un insieme di dottrine, precetti o “indicazioni” lasciate in eredità dagli antenati, finalizzate a indirizzare ciascun individuo verso la sua “strada” nel mondo: tale corpo normativo non si limita dunque a disciplinare le relazioni tra individui e territorio, ma partecipa al *fondamento metafisico* di tali rapporti. Il *rom* si distingue pertanto dal *law* australiano, poiché inestricabilmente correlato alla più ampia cosmologia aborigena. Cfr. I. KEEN, *Aboriginal Economy & Society: Australia at the Threshold of Colonisation*, cit., pp. 211-212. Gli Aborigeni hanno attestato l’esistenza di tale divario incolmabile tra culture giuridiche, attraverso l’affermazione per cui “white man got no dreaming”. Cfr., per la prima menzione di tale espressione, W.E.H. STANNER, *The Dreaming*, in ID. (a cura di), *White Man Got No Dreaming. Essays 1938-1973*, cit., p. 23.

### 3. *La prova-per-manufatto nel diritto processuale australiano*

La strategia processuale adottata dagli Yolngu nel caso *Milirrpum*, pur non conseguendo nell'immediato i risultati auspicati, si dimostrò efficace nel medio-lungo periodo: l'introduzione delle nozioni *likan* tra le pieghe di un formale processo di *common law* produsse infatti un notevole impatto sulla cultura giuridica australiana<sup>36</sup>. Due provvedimenti legislativi, in particolare, hanno ampliato (direttamente o indirettamente) le rigorose categorie del *rule of evidence* australiano, al fine di ricomprendere la prova-per-manufatto aborigena:

- (i) il *Aboriginal Land Rights (NT) Act 1976*, prodotto in seguito alle raccomandazioni formulate dal *First Report of the Aboriginal Land Rights Commission* (1973) e relativo al solo Northern Territory;
- (ii) il *Native Title Act 1993*, che ha ratificato ed esteso alla totalità del territorio australiano le conclusioni raggiunte dal High Court nel caso *Mabo* relative all'esistenza di un *native title* aborigeno sul territorio australiano.

L'ammissibilità della prova-per-manufatto, pur non esplicitamente stabilita dall'*Aboriginal Land Right Act*, è riconosciuta nei *reports* di alcuni Aboriginal Land Commissioner<sup>37</sup>. Ad esempio, il *commissioner* Michael Maurice, nel suo *report* sul *Timber Creek land claim* (1985), afferma:

[e]xpression of responsibility for the sites and the surrounding country were commonplace. Part of the exercising of responsibility is no doubt

---

<sup>36</sup> Cfr. R. MOHR, *op. cit.*, p. 11; e, in generale, H. MORPHY, "Now You Understand": *An Analysis of the Way Yolngu Have Used Sacred Knowledge to Retain Their Autonomy*, in N. PETERSON, M. LANGTON (a cura di), *Aborigines, Land and Land Rights*, Canberra, 1983.

<sup>37</sup> La funzione di Aboriginal Land Commissioner fu istituita dalla sezione 49 dell'*Aboriginal Land Rights Act* ed è disciplinata dalla parte V dello statuto (sezioni 50-61). Gli Aboriginal Land Commissioner (solitamente magistrati o ex-magistrati) hanno il compito di accertare la fondatezza delle rivendicazioni aborigene sul territorio, in una fase preliminare al procedimento giudiziale vero e proprio. A seguito di tale indagine preliminare, gli Aboriginal Land Commissioner devono rilasciare un *report* contenente raccomandazioni indirizzate al Ministero del Northern Territory (*Aboriginal Land Rights Act*, sez. 50, 1a, ii).

involved in painting the designs, singing the songs, and performing the ceremonies for the country<sup>38</sup>.

Analogamente, il *commissioner* Peter Gray ha dichiarato, in un lavoro ricognitivo delle sue esperienze giudiziali:

[t]he ability to have a particular design painted on your body, or to paint it on someone's else body, to sing a particular song, or to perform a particular dance, is proof of entitlement to particular lands (Gray 1999: 6)<sup>39</sup>.

Inoltre, le udienze condotte in accordo con il *Aboriginal Land Right Act*, intese come inchieste informali [*inquiries*], ben si prestano al riconoscimento di una maggiore flessibilità in materia probatoria rispetto ai rigidi canoni del diritto processuale australiano<sup>40</sup>.

La sezione 82(2) del *Native Title Act* disciplina l'applicazione del *rule of evidence* ai procedimenti per *native title*, legittimando l'ammissibilità di prove non convenzionali:

[i]n conducting its proceedings, the Court may take account of the cultural and customary concerns of Aboriginal peoples and Torres Strait Islanders, but not so as to prejudice unduly any other party to the proceedings<sup>41</sup>.

I procedimenti per *native title* disciplinati dal *Native Title Act* sono regolati, in materia probatoria, dalle *Federal Court Rules*. Tale corpo normativo riconosce esplicitamente il diritto di esibire prove “of a cultural or customary subject [...] to be given by way of singing, dancing, storytelling or in any other way other than in the normal course of giving evidence”<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Corsivo mio. M. MAURICE, *Timber Creek Land Claim: Report by the Aboriginal Land Commissioner, Mr. Justice Maurice, to the Minister for Aboriginal Affairs and to the Administrator of the Northern Territory*, Canberra, 1985.

<sup>39</sup> Corsivo aggiunto. P. GRAY, *Aboriginal and Native Title Issue*, in *Australian Law Librarian*, 7, p. 6.

<sup>40</sup> G. KOCH, *op. cit.*, p. 8.

<sup>41</sup> Corsivo mio. *Native Title Act 1993* (Cth), § 82 (“Federal Court’s Way of Operating”) (2).

<sup>42</sup> *Federal Court Rules 2011*, Rule 34.122 (in precedenza: Order 78, ii).

Il *rule of evidence* australiano, nel disciplinare i *land claims* aborigeni, ammette dunque l’esibizione della prova-per-manufatto. Ma *di che cosa* è prova la prova-per-manufatto, nella sua concettualizzazione ad opera del diritto processuale australiano? La sezione 223(1) del *Native Title Act* stabilisce un duplice requisito probatorio a fondamento delle rivendicazioni aborigene sul territorio. Tali rivendicazioni presuppongono la prova di *due* fatti: in primo luogo, il fatto che “the rights and interests are *possessed* under the traditional laws acknowledged, and the traditional customs *observed*, by the Aboriginal peoples or Torres Strait Islanders”; in secondo luogo, il fatto che “the Aboriginal peoples or Torres Strait Islanders, *by those laws and customs*, have a *connection* with the land or waters”<sup>43</sup>. Ciò che deve essere provato, nel contesto di un *land claim* aborigeno, è dunque *sia* l’esistenza di una connessione [*connection*] tra la comunità indigena e il territorio, *sia* l’attestazione di tale connessione nei *traditional laws and customs* aborigeni. La giurisprudenza australiana ha successivamente specificato la natura del requisito probatorio richiesto dalla sezione 223(1) in tre fasi distinte, interpretando le espressioni *possessed* e *observed*. I *tre* fatti a fondamento di un *land claim* aborigeno sono:

- (i) l’esistenza di un “diritto” [*law*] aborigeno, e in particolare di quel segmento del “diritto” aborigeno che disciplina il rapporto tra individui e territorio;
- (ii) la pratica del “diritto” aborigeno *in quanto diritto* [*as law*] da parte della comunità aborigena;
- (iii) la pratica del “diritto” aborigeno *in maniera continuativa* a partire da un periodo storico anteriore rispetto allo sbarco dei coloni inglesi in Australia nel 1788<sup>44</sup>.

Tali principi generali, nello specifico caso degli Yolngu<sup>45</sup>, si traducono nell’esigenza di una prova sia dell’esistenza del *rom* (di quel seg-

---

<sup>43</sup> Corsivo mio. *Native Title Act 1993*, sez. 223(1)(a-b) (corsivo aggiunto).

<sup>44</sup> Cfr. *Fejo v Northern Territory* [1998] HCA 58; e *Members of the Yorta Yorta Aboriginal Community v Victoria* (2002) 214 CLR 422.

<sup>45</sup> In seguito al coinvolgimento nel caso *Milirrpum* (antesignano rispetto alla formulazione del concetto di *native title*) gli Yolngu hanno preso parte, in qualità di attori, al cosiddetto *Blue Mud Bay case*: un caso giudiziale costituito dai correlati procedimenti

mento del *rom* che disciplina il rapporto tra individui e territorio), sia della forza obbligatoria del *rom* nel contesto della società Yolngu. In che modo, nella sua concettualizzazione ad opera del diritto processuale australiano, la prova-per-manufatto è prova dell'esistenza del *rom*, "diritto in vigore" presso gli Yolngu? La risposta illumina al contempo *due* differenti modalità attraverso cui la prova-per-manufatto fonda la conclusione inferenziale del giudice.

*In primo luogo*, la prova-per-manufatto è prova dell'esistenza del *rom* Yolngu poiché ne è la *manifestazione fisica*. I *rangga*, come si è detto, costituiscono un'ulteriore dimensione del "diritto territoriale" aborigeno: la loro esibizione, accompagnata da una spiegazione del loro significato<sup>46</sup>, dimostra l'esistenza del *rom* e la sua pratica continuativa da parte della comunità Yolngu. Il giudice, in altre parole, non può negare l'esistenza del *rom*, poiché lo *osserva* direttamente esaminando il manufatto. Questa *prima* modalità attraverso cui la prova-per-manufatto dimostra l'esistenza del *rom* presuppone l'integrazione, da parte del diritto processuale australiano, di alcuni elementi della cosmologia aborigena (la connessione tra i concetti *likan*) tra i principi interpretativi della prova annoverati nel *rule of evidence*.

*In secondo luogo*, la prova-per-manufatto prova l'esistenza del *rom* Yolngu attraverso la sua *forza persuasiva*. L'antropologa australiana Kirsten Anker scrive a proposito:

[f]or the Court, evidence will be judged credible *if it gets with expectations of authentic culture (the 'feel' and the 'look')* and if the witnesses display 'genuine' knowledge in their testimony<sup>47</sup>.

---

*Gawirrin Gumana v Northern Territory of Australia (No. 2)* (2005) e *Gumana v Northern Territory of Australia* (2007).

<sup>46</sup> In Australia, una convenzione processuale impone una *spiegazione orale* [*conversational evidence*] che illumini il significato dei manufatti aborigeni e della connessione di tali manufatti con le altre fasi del cosmo territoriale. Cfr. sul punto F. MORPHY, *Enacting Sovereignty in a Colonized Space: The Yolngu of Blue Mud Bay Meet the Native Title Process*, in D. FAY, D. JAMES (a cura di), *The Rights and Wrongs of Land Restitution: "Restoring What Was Ours"*, Abingdon, 2009, p. 121.

<sup>47</sup> Corsivo aggiunto. K. ANKER, *op. cit.*, p. 152.



Secondo Anker, la prova-per-manufatto supporta il ragionamento inferenziale del giudice anche e soprattutto su un piano *a-razionale ed estetico*: una prova-per-manufatto è tanto credibile quanto più il manufatto sia *percepito* dalla Corte come *autentico e tradizionale* (“something traditional is there”). Questa *seconda* modalità attraverso cui la prova-per-manufatto dimostra l’esistenza del *rom* è evidente espressione di più ampie dinamiche post-coloniali. Il potere comunicativo della prova-per-manufatto presuppone infatti un concetto di “authentic aboriginal culture” essenzialmente *non-aborigeno*: il requisito di *autenticità* del manufatto, richiesto dalle Corti australiane al fine di integrare elementi del cosmo territoriale aborigeno nell’alveo del *rule of evidence*, rispecchia l’idea “occidentale” di “cultura aborigena”, il modo in cui i non-aborigeni hanno concettualizzato la cultura dei nativi. Tale costruito occidentale, prodotto della diffusione su larga scala dei manufatti aborigeni a partire dagli anni ’70 del secolo scorso<sup>48</sup>, non sempre coincide con l’effettiva conformazione della cultura aborigena e induce talvolta forzature da parte dei *claimants* indigeni: i manufatti aborigeni esibiti come prove-per-manufatto, pur realizzati nell’ambito della comunità indigena, risultano in alcuni casi *oggetti interculturali*, intesi direttamente come strumenti destinati al dialogo tra culture giuridiche in sede giudiziale e conformi all’idea occidentale di “cultura aborigena”<sup>49</sup>.

#### 4. Performance e messa in vigore del “diritto” aborigeno

Come si è detto, il diritto processuale australiano, nel contesto dei soli *land claim* indigeni, integra i principi di interpretazione della prova stabiliti dal *rule of evidence* con elementi propri della cosmologia aborigena: riconoscendo in particolare l’esistenza di una “connessione” (nell’accezione formulata da H. Morphy) tra manufatti e “diritto” aborigeno. Il presente paragrafo illustra tuttavia una parziale difformità

<sup>48</sup> Cfr. K. ANKER, *op. cit.*, p. 160.

<sup>49</sup> Anker riconosce ad esempio un “oggetto interculturale” [*intecultural object*] nel *canvas* esibito come prova-per-manufatto da cinque tribù aborigene nel procedimento *Wotjobaluk, Jaadwa, Jadawadjali, Wergaia and Jupagulk Peoples v Victoria* (2005). Cfr. K. ANKER, *op. cit.*, p. 152.

relativamente alla *funzione* ascritta alla prova-per-manufatto in sede processuale, rispettivamente, dal diritto processuale australiano e dagli Aborigeni. Tale difformità è illuminata da una distinzione concettuale proposta dall'antropologa australiana Frances Morphy nel corso dei suoi studi sulla condotta processuale degli Yolngu nel *land claim* “Blue Mud Bay” (2007)<sup>50</sup>.

F. Morphy distingue *due* “tipi di azione” [*kinds of action*] perfezionati dagli Yolngu, nel corso del dibattito giudiziale, attraverso l'esibizione della prova-per-manufatto:

- (i) una *performance* del *rom*;
- (ii) una “messa in vigore” [*enactment*] del *rom*.

La nozione di *performance* del *rom* designa l'esecuzione di un atto (una cerimonia, una canzone) o l'esibizione di un manufatto nel corso di un procedimento giudiziale, ove tale atto o manufatto sia “connesso” alle norme del *rom* Yolngu. Come si è visto, il *Native Title Act* ammette *performances* del *rom* intese a supportare l'inferenza del giudice riguardo l'esistenza stessa del *rom*.

La nozione di “messa in vigore” [*enactment*] del *rom* indica invece un'affermazione della *sovranità* [*sovereignty*] del *rom*, della sua natura di “diritto in vigore” non soltanto all'interno della comunità Yolngu, ma anche nel contesto della negoziazione inter-culturale di fronte alle Corti australiane.

Proprio il complesso rapporto tra *performance* e messa in vigore del *rom* fonda l'interpretazione, culturalmente difforme, del ruolo della prova-per-manufatto nel contesto dei *land claims* aborigeni. Secondo gli Yolngu, qualsiasi *performance* del *rom*, inclusa l'esibizione della prova-per-manufatto, è anche “messa in vigore” del *rom*<sup>51</sup>. Il *rom* Yolngu, una volta esibito in aula sotto forma di manufatto, è reso esecutivo [*enacted*] e promosso “diritto in vigore” [*enacted law*] in Australia, al pari del diritto dello Stato. Secondo F. Morphy, gli Yolngu comunicano ai non-aborigeni la natura di “diritto in vigore” del *rom*, un diritto in vigore ulteriore rispetto al *law* australiano, perfezionando *performances* del *rom* particolarmente complesse:

<sup>50</sup> F. MORPHY, *Enacting Sovereignty in a Colonized Space: The Yolngu of Blue Mud Bay Meet the Native Title Process*, cit., p. 104.

<sup>51</sup> Cfr. I. KEEN, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, cit., p. 211.

[i]n order to accommodate the performance inside the courtroom it was necessary to disrupt the spatial ordering of the native title court by moving aside the tables and chairs facing the judge’s ‘bench’, where the judge sat [...] the lawyers and other court officials were displaced to the periphery of the arena. The judge, significantly, was not; he sat at his ‘bench’ throughout the performance, which ended with the ceremonial objects being laid against the bench, and the Yolngu leaving the court. The court space was reconstituted, the ceremonial objects were moved out of the courtroom, and the court then got down to its business. But for a moment, *it must have seemed to the non-Yolngu present, as it certainly did to the Yolngu, that rom had momentarily displaced Australian law in its own space*<sup>52</sup>.

Il diritto processuale australiano, tuttavia, pur integrando tra i principi interpretativi della prova la “connessione” tra manufatti, territorio e “diritto” aborigeno, non riconosce il rapporto di identità tra *performance* e messa in vigore del *rom*. La *performance* del *rom* costituita dalla prova-per-manufatto è infatti, secondo il diritto processuale australiano, mera *evidence*, prova di un fatto. Il *rom*, di conseguenza, è *fatto* [*matter of fact*], la cui esistenza deve essere provata in giudizio, e non *diritto* [*law*]<sup>53</sup>. Il *rom* non è diritto in vigore: lo *status* del diritto statale come unica fonte di diritto in Australia è infatti costantemente riaffermato dalla *native title jurisprudence*<sup>54</sup>. Il diritto processuale australiano, dunque, pur ammettendo *performances* del *rom* nel contesto dei *land claim* aborigeni, concepisce la prova-per-manufatto come mera *performance* del *rom*, in grado di dimostrare l’esistenza e la consistenza giuridica del “diritto” aborigeno; ma la prova-per-manufatto non è, nella sua concettualizzazione ad opera del diritto processuale australiano, *enactment* del *rom*.

---

<sup>52</sup> Corsivo aggiunto. F. MORPHY, *Performing Law: The Yolngu of Blue Mud Bay Meet the Native Title Process*, cit., p. 46.

<sup>53</sup> *Mabo v Queensland (No. 2)*, cit., p. 46. La concettualizzazione del diritto consuetudinario indigeno come “fatto”, la cui esistenza e forza obbligatoria devono essere provate in giudizio, è un fenomeno diffuso nel contesto dei sistemi giuridici coloniali o post-coloniali. Cfr. sul punto L. SHELEFF, *The Future of Tradition: Customary Law, Common Law and Legal Pluralism*, London-Portland, 1999, pp. 377-395.

<sup>54</sup> Cfr. ad esempio *Yarmirr v Northern Territory* [2001] HCA 56; in generale K. ANKER, *op. cit.*, p. 144.

### 3. Bibliografia

- ANKER, K., *Cultural Diversity and Law: Declaration of Interdependence: A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*, Farnham, 2014.
- BARRON, A., *No Other Law? Author-ity, Property and Aboriginal Art*, in L. BENTLY, S. MANIATIS (a cura di), *Intellectual Property and Ethics*, London, 1998, p. 127 ss.
- BURKE, P., *Law's Anthropology: From Ethnography to Expert Testimony in Native Title*, Canberra, 2011.
- CONNOLLY, A.J., *Cultural Difference on Trial: The Nature and Limits of Judicial Understanding*, Farnham, 2011.
- DEAN, C., *The Australian Aboriginal 'Dreamtime': Its History, Cosmogogenesis, Cosmology and Ontology*, West Geelong, 1996.
- DUSSART, F., *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement: Kinship, Gender, and the Currency of Knowledge*, Washington (DC)-London, 2000.
- GRABER, C.B., *Can Modern Law Safeguard Archaic Cultural Expression? Observation from a Legal Sociology Perspective*, in C. ANTONS (a cura di), *Traditional Knowledge, Traditional Cultural Expressions and Intellectual Property Law in the Asia-Pacific Region*, Den Haag, 2009, p. 159 ss.
- GRAY, P., *Aboriginal and Native Title Issue*, in *Australian Law Librarian*, 7, 1999, p. 5 ss.
- HURLEY, A., *Re-imagining Milirrpum v Nabalco in Werner Herzog's Where the Green Ants Dream*, in A.T. KENYON, P.D. RUSH (a cura di), *Passages: Law, Aesthetics, Politics*, Wollongong, 2011, p. 1 ss.
- KEEN, I., *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, Oxford, 1994.
- KOCH, G., *We Have the Song, So We Have the Land: Song and Ceremony as Proof of Ownership in Aboriginal and Torres Strait Islanders Land Claims*, Canberra, 2013.
- LOWE, B., *Gupapuyngu Dictionary*, Millingimbi, 1976.
- MANTZIARIS, C., MARTIN, D., *Native Title Corporations: A Legal and Anthropological Analysis*, Leichhardt, 2000.
- MAURICE, M., *Timber Creek Land Claim: Report by the Aboriginal Land Commissioner, Mr. Justice Maurice, to the Minister for Aboriginal Affairs and to the Administrator of the Northern Territory*, Canberra, 1985.
- MAZZOLA, R., *Atto probatorio vs. atto ostensivo: fra epistemologia ed antropologia giuridica*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 91, 2015 p. 301 ss.

- MOHR, R., *Shifting Ground: Context and Change in Two Australian Legal Systems*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 15, 2002, p. 1 ss.
- MORPHY, F., *Performing Law: The Yolngu of Blue Mud Bay Meet the Native Title Process*, in B.R. SMITH, F. MORPHY (a cura di), *The Social Effects of Native Title: Recognition, Translation, Coexistence*, Canberra, 2007, p. 31 ss.
- , *Enacting Sovereignty in a Colonized Space: The Yolngu of Blue Mud Bay Meet the Native Title Process*, in D. FAY, D. JAMES (a cura di), *The Rights and Wrongs of Land Restitution: "Restoring What Was Ours"*, Abingdon, 2009, p. 99 ss.
- MORPHY, H., "Now You Understand": *An Analysis of the Way Yolngu Have Used Sacred Knowledge to Retain Their Autonomy*, in N. PETERSON, M. LANGTON (a cura di), *Aborigines, Land and Land Rights*, Canberra, 1983, p. 110 ss.
- , *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge*, Chicago-London, 1991.
- POMEDLI, M., *Eighteenth-century Treaties: Amended Iroquois Condolence Rituals*, in *American Indian Quarterly*, 19, 1995, p. 313 ss.
- ROSE, D.B., *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Canberra, 1996.
- SCHRAFFL, I., *Dizionario giuridico inglese-italiano: integrato con il lessico politico*, Milano, 2011.
- SHELEFF, L., *The Future of Tradition: Customary Law, Common Law and Legal Pluralism*, London-Portland, 1999.
- STANNER, W.E.H., *The Dreaming*, in ID. (a cura di), *White Man Got No Dreaming. Essays 1938-1973*, Canberra-Norwalk, 1979, p. 23 ss.
- , *The Yirrkala Land Case: Dress-rehearsal*, in ID. (a cura di), *White Man Got No Dreaming. Essays 1938-1973*, Canberra-Norwalk, 1979, p. 275 ss.
- STEPHEN, J., *The Indian Evidence Act, with an Introduction on the Principles of Judicial Evidence*, Calcutta, 1872.
- SUTTON, P., *Atomism versus Collectivism: The Problem of Group Definition in Native Title Cases*, in J. FINGLETON, J. FINLAYSON (a cura di), *Anthropology in the Native Title Era*, Canberra, 1995, p. 1 ss.
- TUZI, G.P., *Oltre la musica: il caso degli aborigeni australiani. Un esempio di applicazione del sapere etnomusicologico*, in *Historia Actual Online*, 23, 2010, p. 106 ss.
- WICKEN, W.C., *Mi'kmaq Treaties on Trial: History, Land, and Donald Marshall Junior*, Toronto, 2002.

WILLIAMS, N.M., *The Yolngu and Their Land: A System of Land Tenure and the Fight for Its Recognition*, Stanford, 1987.

– *Stanner, Millirpum, and the Woodward Royal Commission*, in M. HINKSON, J. BECKETT (a cura di), *An Appreciation of Difference: WEH Stanner: Anthropology and Aboriginal Australia*, Canberra, 2008, p. 198 ss.

# NORMATIVE IMAGES IN EUROPEAN FOLKTALE

*Emil Mazzoleni*

## *1. Introduction*

The analysis of the representations of normativity in literary texts is a main topic of Law and Literature Movement. In the context of these researches, my paper focuses on normative images in European folktale. The reason for my choice is twofold: *first*, folktales *use* normative images in a mimetic representation of reality, in order to transmit the normative basics of social life; *second*, folktales *are* normative images, because in these tales the narrative functions have a juridical nature.

For these *two* reasons, my paper is divided in *two* parts. In the *first* part, I explore the relationship between the figurative languages and normative meaning which is used in folktales to explain legal concepts. In the *second* part, I experience the conceptual fruitfulness of my hypothesis through the examination of the two European folktales: *Sleeping Beauty* and *Pied Piper of Hameln*.

## *2. Normative Meaning of Fairy Tales*

European folktales have lots of levels of different interpretations; just at least the three following examples: (i) the folkloric level; (ii) the symbolic level; (iii) the psychoanalytic level.

For this reason, I suppose the possibility of another level of interpretation of folktales: the normative level. My conjecture, which is about the conceptualization of a normative level of interpretation of European folktales, is supported by at least the *two* following arguments.

2.1. Lots of authors and transcribers of folktales were lawyers or juridical experts; just three example: Franz Xaver von Schönwerth,

Charles Perrault, Jacob and Wilhelm Grimm (Eisler, 1982, p. 425). In particular, brothers Grimm were influenced by the philosopher of law Friedrich Carl von Savigny:

Savigny argued that the spirit of a law can be comprehended only by tracing its origins to the development of the customs and language of the people who share them, and by investigating the changing historical context in which laws developed. Ironically, it was Savigny's emphasis on the historical-philological aspect of law that led Jacob and Wilhelm to dedicate themselves to the study of ancient German literature and folklore (Zipes, 2002, p. 7).

Although many scholars have examined the *Children and Household Tales* of the Brothers Grimm from a legal point of view (Hübner, 1895; Wrenn, 1979; Diederichsen, 2008), no one has thought that norms and regulations in those folktales can be not the product of the imagination, but real facts. In particular, the reality of folktale concerns – in my point of view – the legal situations which frequently occur in this kind of storytelling: for example, the testamentary succession at the beginning of *Puss in Boots* by Charles Perrault (see Bolla, 2008) or the self-determined punishment at the ending of *Goose Girl* by Brothers Grimm (see Mazzoleni, 2015).

Moreover, in others European folktales there are often a combination between elements of fantasy with real legal facts: think about, for example, the royal proclamation in *Cinderella* by Perrault, the spell-bound command in *The Strange Musician* by Brothers Grimm, the enchanted prohibitions in *Beauty and the Beast* by Madame Villeneuve, the magical contracts in *Jack and the Beanstalk* by Benjamin Tabart, the trail in *Trusty John* by Brothers Grimm.

A special example in the European folktale of this correlation between the normative image and the world of imagination is the case of legal evidence that comes out in the court through the supernatural intervention of a devil:

The innkeeper to confirm the justice of his accusation, instantly cried out, if what I have accused him of be not true, I wish the Devil may carry me away, body and soul. Satan, who watched for this word, takes upon him a most horrible shape, and catching him up, carried him away



through the air in sight of the multitude, as a punishment for persecuting a poor innocent traveller, and inhumanly massacring those whom he should kindly have entertained. The merchant was instantly set at liberty, and his money restored to him, the judges asking his pardon for so rashly condemning him, upon the evidence of one witness only; for which he desired no other satisfaction, but that this action might be recorded, to leave to posterity the remembrance of the infamous treachery and tremendous judgments that befell this bloody innkeeper (Briggs, 1970, p. 148).

The demonic intervention in a trial (in some fairy tales Satan was even a lawyer, such as in *How the Devil Fetched the Mayor* by Hedwig Borowski in *Folktales of Germany* by Kurt Ranke, 1966, p. 146; about the normative image of the devil as advocate see Stith Thompson, 1977, p. 66) is not just a paranormal activity, but it reflects a specific vision of the legal procedure connected with the archaic trial by ordeal: think, for example, about the red-hot iron shoes in the ending of *Snow White* by Brothers Grimm or the *ordeal* by apple and money in *How Some Children Played at Slaughtering* in the first edition (1812) of the Brothers Grimm's *Kinder- und Hausmärchen* (for an English translation the original version of *Children and Household Tales* see Zipes, 2014, p. 77).

The general diffusion of legal motif in European folktales is justified by their criminological significance: trials and sanctions, penalties and pacts represent a significant part of folktales because they represent a significant part of human life; moreover, as many scholars had noticed, there are a remarkable and mutual correspondence between law in European folktales and law in European society (Mueller, 1989, p. 221).

2.2. As I showed in the previous examples, in European folktales there are often a normative structure which does not represent a mere background element, but often forms the core of the storyline: I believe that the reason of the importance of the legal aspects in the European folktale is their correspondence with the narrative functions studied by Vladimir Jakovlevič Propp in his famous book *Morphology of Folktales* (first Russian edition: 1928; first English edition: 1958). This conjecture is supported by at least the *two* following examples (for further information see Mazzoleni, 2016).

2.2.1. The first example about the correlation between Proppian function and normative images is the prohibition; in fact, lots of European folktales are focused on the infringement of a negative rule: think about, for example, *Little Red Riding Hood* (see Zipes, 1983) or *Bluebeard* (in this folktale there is a special type of interdiction called “forbidden rooms” which is a motif that occurs in many other European folktales: see Ashliman, 1987, p. 61, motif 312) by Charles Perrault.

The imposition of a prohibition and its related infringement represents respectively not only the second and the third function in Proppian theory (see Roberts, 2001, p. 524, note n. 149), but also the pedagogical importance of regulatory compliance and the hypostatization of his causal consequences; about the role of prohibition in European folktales Maria Tatar wrote:

It is easy to take fairy tales that rely on the prohibition/violation sequence and turn them into cautionary tales. The prohibition is simply translated from the specific to the general («Don't look into this room!» becomes «Don't be curious!»). What originally functioned as a motor of the plot and as a means of introducing villainy becomes a general behavioral guideline. That many prohibitions are issued by villains has not discouraged critics from revering them as universal truths. Bluebeard's command (which stems from a murderer's need to conceal the evidence of his crimes) is legitimized; his wife's curiosity becomes an emblem of woman weakness in the face of temptation. It is doubtful that anyone would, on careful reflection, advocate blind obedience to Bluebeard's command. Yet his injunction not to look into the forbidden chamber remains the most memorable part of the story and is repeatedly validated in morals about the evils of curiosity. That prohibition takes hold of our imaginations even more strongly than the visual horrors beyond the threshold of Bluebeard's door (Tatar, 1987, p. 166).

2.2.2. The second example about the correlation between Proppian function and normative images is the promise; in fact, lots of European folktales are focused on the infringement of a contract: think about, for example, *Rumpelstiltskin* by Brothers Grimm or *The Three Wishes* by William Carleton (see Yeats, 1888).

A special type of pact which occurs in many others European folktales is an abnormal promise based on an asymmetric information (for example: *The Six Swans* by Brothers Grimm or *The Girl Without*

*Hands* by Brothers Grimm) or an asymmetric position (for example: *Rapunzel* by Brothers Grimm or *Donkeyskin* by Charles Perrault) between the contractors; in fact, similarly to the infringement of the prohibition, the stipulation of this asymmetric contract is the focus of the plot in the narration of these European folktales, because it corresponds to one tenth Proppian function: the Counteraction (see Murphy, 2015, p. 129).

The similarities between Proppian functions and normative images described in these examples are obviously not bijective and necessary; however, in my point of view, they are a symptom not only of a law not based on legal codes, but also of European folktales based on real and concrete legal situations. In other word, my conclusion is not so different from Booker's theory:

Of course I could already see that the truth was be no means as simple as those lighthearted references to a limited number of basic stories imply. Obviously it was not true that every story fits neatly and with mechanical regularity into one or another category of plot: otherwise we should all have noticed the fact long ago, and stories would scarcely be the endlessly varied and fascinating thing that they are. There are extensive areas of overlap between one type of plot and another (Booker, 2004, pp. 5-6).

### *3. Two Examples of Normativity in European Folktales: Sleeping Beauty and Pied Piper of Hameln*

3.1. *Sleeping Beauty* is a famous European folktale; in fact, the motif of the sleeping girl is indeed a recurring element in European folklore; nevertheless, this folktale has a limited oral tradition. The most famous versions of this folktale are the three following: *Sole, Luna, Talia* by Giambattista Basile, *La Belle au bois dormant* by Charles Perrault and *Dornröschen* by Brothers Grimm (see Franci and Zago, 1984).

A narrative element introduced in the French version of the folktale (not present in previous versions, but present in later versions) is the

vain attempt by the King to avoid the curse imposed on his daughter through the prohibition of using all spinning wheels of the Kingdom:

Le Roi, pour tâcher d'éviter le malheur annoncé par la vieille, fit publier aussitôt un Édît, par lequel il défendait à toutes personnes de filer au fuseau, ni d'avoir des fuseaux chez soi sur peine de la vie (Perrault, 1697).

This royal edict is not a fantasy of Charles Perrault, but an historical event which is entirely a part of the activity of the French academicians (Mazzoleni, 2014); in fact, Perrault was the most faithful collaborator of Jean-Baptiste Colbert [Reims, 1619 - Paris, 1683], minister of the Royal Houses [Bâtiments du Roi] of the Kingdom of France (Soriano, 1968). Among the mercantilist policies of Colbert as superintendent to buildings and factories, there are more than one hundred of edicts aimed at domestic textile industry by promoting not only the imposition of high import duties, but also the establishment of royal factories. Among these rules adopted by Colbert for the benefit of estatal textile factories, there are also curious *ordennance* which forbade to use private spinning wheels (Colbert, 1669, p. 30).

3.2. *Pied Piper of Hameln* is an European folktale whose origin comes certainly from Germany and, in particular, from the village of Hameln. The best-known version of the this European folktale was written by Brothers Grimm not in their famous collection *Kinder- und Hausmarchen* (1812), but in their least-known collection *Deutsche Sagen* (1816); consequently, for a long time many scholars have classified this tale not as a folktale [*Märchen*], but as a legend [*Sage*]. In fact, this folktale had a precise temporal and spatial characterization: Hameln, June 26, 1284. This date refers not only to the real pact stipulated between the Mayor of Hameln and a mouse exterminator (the rodent control contract was necessary for the reason of the frequent infestations of mice in Hameln), but also to a tragic event which happened in Hameln (the simultaneous death of one hundred and thirty children due to an epidemic). This hypothesis is supported not only by the original title of this European folktale *Die Kinder zu Hameln* [*The Children of Hameln*], but also by the following sentence written on the outer wall of the *Rattenfänger-Haus* (originally the town hall of Hameln): «Centum

ter denos cum magus ab urbe puellos duxerat ante annos CCLXXII condita porta fuit».

For these reasons, I believe that the real element of the deratization contract was gradually mixed with the magical element of the enchanted music played by the Pied Piper; nevertheless, the non-compliance of the obligation was kept in the evolution of the story because corresponding not only to the Proppian function of counteraction, but also to the value of legal certainty.

#### 4. References

- Ashliman, D.L. (1987). *A Guide to Folktales in the English Language: Based on the Aarne-Thompson Classification System*. Westport: Greenwood Press.
- Bolla, S. (2008). *L'avvocato con gli stivali. L'immagine popolare dell'avvocato e la fiaba di Charles Perrault*. Bellinzona: Casagrande.
- Booker, C. (2004). *The Seven Basic Plots: Why We Tell Stories*. Edinburgh: A & Black.
- Briggs, K. (1970). *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language. Part B. Folk Legends*. London: Routledge.
- Colbert, J.B. (1669). *La réforme des manufactures par Colbert: les très rares éditions originales des ordonnances de 1669. Recueil de quatre statuts et règlements édictés par Colbert concernant les manufactures, teintures, draps, laines, soies, étoffes précieuses*. Paris: Frédéric Léonard.
- Diederichsen, U. (2008). *Juristische Strukturen in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Kassel: Kassel University Press.
- Eisler, A. (1982). Recht im Märchen. *Neophilologus*, 66, 422-430.
- Franci, G., Zago, E. (1984). *La Bella addormentata: genesi e metamorfosi di una fiaba*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Hübner, R. (1895). *Jacob Grimm und das deutsche Recht*. Göttingen: Dieterich.
- Mazzoleni, E. (2014). La Bella addormentata nel bosco: analisi storica e giuridica. *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, 91(2), 347-353.
- (2015). La piccola guardiana di oche: analisi storica e giuridica. *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, 92(4), 347-353.

- (2016). *Il diritto nella fiaba popolare europea*. Milano: FrancoAngeli.
- Mueller, G.O.W. (1989). The Criminological Significance of the Grimms' Fairy Tales. In R.B. Bottigheimer, *Fairy Tales and Society. Illusion, Allusion, and Paradigm* (217-227). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Murphy, T.P. (2015). *The Fairytale and Plot Structure*. New York: Palgrave MacMillan.
- Perrault, C. (1697). *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités: Contes de ma mère l'Oye*.
- Propp, V. (1958). *Morphology of Folktale*. Austin: University of Texas Press.
- Ranke, K. (1966). *Folktales of Germany*. London: Routledge.
- Roberts, K.J. (2001). Once Upon the Bench: Rule Under the Fairy Tale. *Yale Journal of Law & the Humanities*, 13(2), 497-529.
- Soriano, M. (1968). *Les contes de Perrault: culture savante et traditions populaires*. Paris: Gallimard.
- Tatar, M. (1987). *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, S. (1977). *The Folktale*. Berkeley: University of California Press.
- Wrenn, L.G. (1979). Law and the Brothers Grimm. *Studia Canonica*, 13, 429-454.
- Yeats, W.B. (1888). *Fairy and Folk Tales of the Irish Peasantry*. London: Walter Scott.
- Zipes, J. (1983). *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*. London: Routledge.
- (2002). *The Brothers Grimm. From Enchanted Forests to the Modern World*. New York: Palgrave MacMillan.
- (2014). *The Original Folk and Fairy Tales by Brothers Grimm. The Complete First Edition*. Princeton: Princeton University Press.

# IL DIRITTO, IL LINGUAGGIO, LA MUSICA. RIFLESSIONI SULLO STATUTO ESTETICO DEL DIRITTO

*Claudius Messner*

## *1. Introduzione*

Scopo di questo contributo è una esplorazione dell'immanente dimensione estetica del diritto. Se non ci si vincola, fin da principio, a una sua concezione come codice e complesso di regole scritte, il diritto non è libro o testo, ma, per il suo aspetto «materiale», una costellazione di vari media e meccanismi di rappresentazione che presuppongono e che producono effetti estetici (Dedek 2010; Authers 2010); sotto l'aspetto operativo, invece, il diritto non è lettura e declamazione, bensì pratica sociale che non riproduce, ma produce diritto mettendolo in scena nel caso singolo (Messner 2016: 62ss.). Ma, se i desiderati di una «estetica del diritto» sono stati formulati già da Gustav Radbruch (Radbruch 1932), si fanno ancora aspettare analisi sistematiche al riguardo (Haltern 1999). La classica teoria del diritto moderno nega che il diritto moderno possa o persino debba essere «sensibile» e, quindi, responsabile verso i propri contesti sociali e culturali (Messner 2012). La critica giuridica postmoderna invece, incurante di una contaminazione eventualmente distruttiva di ambiti eterogenei della conoscenza, chiede «responsiveness», raccomanda «trascendenza» verso «l'altro» del diritto e una sua «estheticizzazione» come rimedi senza che si chiarisca come si configuri lo statuto estetico del diritto (Möller 2015; Menke 2010). Nel quadro di trattazioni da parte della teoria dei media o dei *cultural studies*, la riflessione dell'estetico si concentra di regola su singoli fenomeni o considera l'estetico come effetto collaterale (Darian-Smith 2013; Coombe 2001).

La marginalità dell'estetica nel pensiero giuridico contemporaneo è dovuta, tra l'altro, a un concetto riduttivo di estetica che la fa apparire

come un fenomeno superficiale che, rimanendo esterno al diritto, a differenza delle critiche in termini di politica, economia e morale, non produce effetti profondi sul diritto (Fischer-Lescano 2015).

Del tutto diversi la concezione e il ruolo dell'estetica nella storia della filosofia. Nella prospettiva filosofica, in particolare nell'analisi del linguaggio da parte della filosofia analitica e nella tarda filosofia di Wittgenstein, l'estetica ha a che fare non soltanto con l'arte e non si limita all'esperienza e la valutazione di un oggetto secondo criteri estetici, ma comprende soprattutto la riflessione sulle condizioni della creazione e del giudizio estetico. Lungi da essere confinata al «bello» e all'«arte», la categoria dell'estetico ha implicazioni fondamentali di tipo epistemologico e politico-pratico non solo per concetti e temi filosofici, ma anche per il diritto.

Partendo dalla premessa della irreversibilità della differenziazione del diritto moderno, la ricerca estetica può essere uno strumento valido della teoria del diritto? Può gettare nuova luce sul rapporto tra diritto e il suo «altro»? Possiamo immaginare di accrescere la responsabilità della prassi giuridica tramite la riflessione sull'estetico? Qual è il potenziale dell'estetica del diritto? Il presente lavoro cerca di rispondere a tale quesito accostando il senso classico moderno del diritto a un senso estetico. La prima parte argomenta che la figurazione modernista del discorso giuridico ignora la specifica *performance* della prassi giuridica; la seconda parte, muovendo da alcune riflessioni su arte ed estetica, esplora la performance dell'esecuzione musicale presentando il jazz, e la sua etica implicita, come pratica che potrebbe portare a un nuovo senso di diritto.

## 2. *L'esperienza giuridica*

### 2.1. *Diritto contemporaneo e teoria giuridica*

Fino ad oggi, la teoria del diritto ha cercato invano di trovare un concetto o una definizione del diritto da applicarsi universalmente come categoria analitica. Le diverse attività di ricerca che portano il nome di teoria giuridica presumibilmente non hanno un oggetto di conoscenza



distinto e autonomo, e la filosofia del diritto è priva di un linguaggio adeguato per rispondere, oggi, alla domanda kantiana sulla sostanza del diritto. La riflessione teorica sul diritto sembra aver perso la capacità analitica per tenere il passo con l'incessante evoluzione della società moderna da un lato e la conseguente differenziazione interna del diritto positivo «in via di globalizzazione» dall'altro (Messner 2016).

Il fatto è che il diritto contemporaneo è perfettamente visibile come dinamico artefatto «culturale» che dipende, qualunque forma assuma, dalle contingenti condizioni della sua produzione sociale. Costituito in contesti pratici mutevoli e da persone che ne conferiscono senso diverso, il diritto riflette profonde convinzioni rispetto alla sua funzionalità per la società, presentandosi sempre di più come espressione quasi *idiografica* di una certa comunità interpretativa. Il riconoscimento che il diritto sia situato in contesti «globali» aggiunge poi la precisazione della sua emergenza dall'interazione con sistemi giuridici differenti implicando, quindi, la produzione di costellazioni di sistemi giuridici. Questi processi evolutivi hanno comportato la dissoluzione di visioni unitarie. Ciò vale in particolare per l'immagine sovrabbondante dello Stato come attore sovrano e centrale. E vale anche per la visione monista secondo cui allo Stato corrisponde un sistema giuridico unitario che sottintende di per sé un canone unico di regole interpretative.

Il diritto non è più (se mai lo è stato) il correlato di identità singolari, pluralismo culturale e legale vanno sviluppandosi insieme. E non può essere altrimenti, visto che le pratiche sociali da cui emerge sono simbolicamente sovradeterminate. Tutto ciò non è nuovo. Sorprendente appare, semmai, lo «scarso interesse del giuspositivismo per la teorizzazione del carattere artificiale del diritto» (Viola 2015: 68). In realtà non è solo una mancanza del giuspositivismo, ma del formalismo del tradizionale pensiero giuridico che, considerando il senso degli enunciati una funzione degli elementi che lo costituiscono, lo ritiene disponibile e perciò calcolabile «formalmente» senza dover ancora ricorrere ai presupposti relativi al contesto o al parlante. Nel tentativo di afferrare con tale modello anche la realtà estetica, persiste nel considerare gli artefatti oggetti, trattandoli come «opere» discrete o singoli testi auto-sufficienti (Eco 2003), e presume di poter trascurare, a vantaggio della complessità interna di tali oggetti, l'analisi delle complesse relazioni

situazionali che intercorrono, nella «prassi» giuridica quotidiana, tra potere e senso.

Tuttavia, l'impostazione decisiva non consiste già nel rivolgere l'attenzione alla pragmatica della comunicazione giuridica, ma nel trattamento della relazione tra il sistema dei segni e il parlare, tra struttura ed evento linguistico, tra il sistema e il regime di attuazione del linguaggio. Per evitare il riduzionismo epistemologico-intellettualistico del *linguistic turn*, bisogna spostare l'accento dalla descrizione delle regole e strutture del linguaggio (qui frainteso come «sistema») alla descrizione della continua reiterazione e modificazione delle regole e strutture nel parlare (Krämer 2001: 261ss.), e cioè attraverso l'attuazione nella comunicazione sociale. Come hanno mostrato, da prospettive e con terminologie diverse, Wittgenstein, Austin, Luhmann e Derrida, non esiste una differenza ontologica tra il linguaggio e il parlare e, quindi, nessun primato del linguaggio: all'idea di un sistema linguistico puro si sostituisce l'assunto di un costante rinnovamento delle regole linguistiche attraverso la prassi del parlare. Ma, come si diceva, i regimi di segni e dei simboli sono un lato, il cui altro lato sono la molteplicità dei media e il pluriverso della materialità della comunicazione (Vesting 2010; Gumbrecht/Pfeiffer 1995), il mondo dei suoni e delle voci, delle scritture, dei libri e delle biblioteche, della stampa e degli archivi, dei fili delle telecomunicazioni e dei sistemi satellitari. Si tratta del lato mediale della comunicazione di cui si presume tradizionalmente che esso, da mero veicolo, non contribuisca a forgiare strutture e contenuti di senso. Ma, così come non c'è un linguaggio puro, parimenti non esiste comunicazione pura e la produzione di senso non ha luogo se non attraverso i media che ne plasmano forma e spessore specifico.

Alla luce di tutto ciò (Messner 2016: 317ss.), la dissoluzione di visioni unitarie riguarda non solo la percezione dei «nuovi» fenomeni giuridici e l'integrazione della loro descrizione nel discorso giuridico, ma la stessa (ri-)costruzione di un discorso scientifico unitario da parte del suo custode moderno, la teoria giuridica. Se appare evidente, oggi, come il diritto, pur non essendo «arte», sia una forma di produzione «artistica», è perché si associano, nella «prassi», qualità estetiche alla sua autorità e razionalità. Ma il contagio dell'estetico minaccia non la prassi «globale» quanto, piuttosto, la monocultura della ragione moder-

na del diritto, la sua concezione scientifica classica e i modelli ricorrenti che danno forma alla creazione, alla comprensione e all'identità del diritto. Contrariamente a quel che sembra, la proliferazione di «prassi» eterogenee aumenta il fabbisogno di teoria e, precisamente, di una teoria in grado di trattare le qualità intrinsecamente «artistiche» del diritto, cioè di una *estetica*: questa sembra essere la sfida.

### 2.1.1. Un concetto operativo di diritto

L'oggetto di ricerca «diritto» non si adatta facilmente alle definizioni analitiche o empiriche delle discipline che se ne occupano. Sguscia piuttosto tra le maglie discorsive. L'idea guida secondo cui «diritto» indica un oggetto complesso che va osservato nella sua differenziazione e nella sua evoluzione va accompagnata dal riconoscimento che non esiste un criterio unico atto a spiegare l'unità, la logica e la funzione dell'oggetto «diritto». Il concetto rimane amorfo e discutibile.

Tuttavia, possiamo descrivere il diritto tracciandone tratti importanti. A tal fine si rende utile l'idea di Wittgenstein secondo cui l'appartenenza a una categoria, nella «prassi del linguaggio», non dipende da una definizione quanto dalla «somiglianza di famiglia». Nel solco della filosofia estetica di Wittgenstein sembra infatti plausibile una raffigurazione del diritto come «cluster» (Gaut 2000) che parte dal semplice assunto che chiamiamo «diritto» qualcosa che assomiglia ad altre cose precedentemente chiamate diritto. Siamo poi in grado di indicare condizioni sufficienti per l'applicazione del concetto, ma nessuna di esse sarà singolarmente necessaria e nessun registro potrà dettagliare tutte le condizioni sufficienti. La «somiglianza di famiglia» non dipende tanto da un saldo elenco di definizioni quanto da una lista di caratteristiche che possono essere presenti o meno. È una questione delle proprietà possedute in comune e, quindi, un termine vuoto senza ulteriori specificazioni. Nell'indicare quali sono i tratti rilevanti, il *cluster* rappresenta un resoconto che implica osservazioni sostanziali e usa i tratti esposti come criteri, ma senza ritenerli sufficienti per qualificare come «diritto» un fenomeno. Ciò, senza dubbio, lascia abbastanza spazio all'indeterminatezza concettuale, il che costituirebbe una seria difficoltà per un approccio centrato sulla somiglianza tra fenomeno e modello. Ma qui

non è un problema: l'elenco dei tratti qualificanti non risente di mancanza o incompletezza perché non ricorre a un paradigma.

In quel che segue considereremo «diritto» un costrutto basato su un concetto *cluster* che consente la caratterizzazione del diritto senza dipendere tanto da criteri certi quanto piuttosto dall'analisi di reali o potenziali casi di presunti fenomeni giuridici. In altre parole, riteniamo possibile individuare come diritto un fenomeno che in una situazione diversa forse non verrebbe considerato diritto. Il costrutto non pretende essenzialità, ma utilità euristica e pragmatica.

Alla base del concetto operativo vi è l'idea di «pratiche sociali» (Messner 2016: 70ss.), e cioè di forme dell'agire sociale all'interno di orizzonti comuni di senso, idea che deriva da una lunga tradizione del pensiero contestuale o interpretativo. Detto ciò, precisiamo subito due punti: in primo luogo, il diritto non può certamente essere rappresentato *sic et simpliciter* come «pratica sociale», fermarsi qui sarebbe come accontentarsi dell'affermazione che il diritto sia un'arte, ignorando che ce ne sono tante; in secondo luogo, parlare di pratica non implica scartare l'idea di regola, quanto il collocarla in un quadro teorico capace di dimostrare la relazione specifica tra le regole e il contesto in cui vengono prodotte e riprodotte.

### 3. *Estetica e arte*

#### 3.1. *Estetica moderna e ricerca estetica*

Parlare di «estetica», in questo contesto, potenzia tuttavia le difficoltà del compito perché l'estetica moderna, disponendo soltanto di un concetto ristretto di arte e di estetica, tende a identificare l'«artistico» con l'«estetico» (Levine 1994; Scheible 1988).

A partire dall'invenzione dell'«esperienza» e dello sviluppo dell'idea dell'estetica nel XVIII secolo siamo abituati a intendere per «arte» le «belle» arti e a pensare l'estetica come commento limitato all'originalità e alla bellezza delle forme artistiche (Andina 2012; Messner 2004; Manderson 2000). Spinto dal desiderio di ordine e coerenza, il discorso modernista sull'estetica è guidato dalla finzione di unità e dal-

l'aspirazione alla sintesi del diverso. Si privilegia l'occhio all'orecchio, il visibile e l'evidenza all'udito e all'ascolto. Non diversamente dal «sistema» gemello della scienza, l'impero dell'estetica non ammette zone di indeterminatezza o addirittura caos, il terribile disordine.

Il pensiero estetico della Scolastica si era incentrato sui concetti di ordine, armonia, proporzione, simmetria e congruenza nonché consonanza (*consonantia*), concetto chiave mutuato dalla teoria musicale (Dedek 2010: 75ss.). Il leitmotiv di tali prospettive è la persuasione risalente all'antichità greca secondo cui la bellezza del tutto deriva dalla proporzionalità degli elementi. Per Tommaso d'Aquino sono *harmonia*, *claritas* e *integritas* i criteri costitutivi della «forma» in cui si rappresenta la «bellezza» e che determina l'osservazione di ordine e struttura (Eco 1970) – *splendor formae, forma est lumen purum*.

È pertanto poco sorprendente che l'estetica moderna del diritto discenda dalla spinta alla coerenza e dalla razionalità del *sistema* che, espressione massima della bellezza della ragione, nella sua chiarezza e simmetria, nel suo equilibrio, nella sua eleganza, nei suoi bilanciamenti e nella sua integrità, non contiene alcun rinvio, se non il riferimento a quell'ordine che esso stesso rappresenta: stabile, non più in divenire, il «sistema» è il luogo dove tutto trova il suo posto e dove, per il fatto che tutto è al proprio posto, tutto è a posto. Ma l'armonia conferma soltanto il valore della *forma* sistema, essa, in altri termini, ha un valore inerente. La mossa retorica dell'argomentazione consiste nel fingere un discorso sulla ragione (che si presume oggettiva, neutra, universale) laddove si tratta di estetica. Il diritto è razionale o almeno guidato dalle sue ragioni, ciò non va messo in dubbio. Ma non è in grado di fornire strumenti per dare prova della «sistematicità» che lo orienta se non appellandosi ai criteri «formali» che esso stesso elabora per presupporli poi come fundamenta universali del suo operare.

Non è senza ironia che tale visione non può vedere che ciò che rende qualcosa «arte» non è riscontrabile dall'occhio (Danto 2000), ignora piuttosto il rilievo dell'immaginazione e, di conseguenza, non riesce a elaborare una nuova *aisthesis* come ricerca sul sensibile e riflessione sulle condizioni dei vari modi in cui, rispondendo agli eventi (Nancy 2014), si costruisce e si giudica il «mondo». I quesiti di una estetica in tal senso autonoma non si limitano, come nota Ferraris (1997), all'arte,

sono invece del tipo «che cosa c'è?», «che cosa si produce quando si produce?» o «cosa significa inventare?». È così che vogliamo usare il termine «estetica» anche nel presente contesto: per indicare, da un lato, sensazioni e percezioni, e, dall'altro, costruzioni «artistiche» basate su un «pensare tramite percezioni» anziché concetti e funzioni. L'estetica parla sia di percezioni e di sensibilità che di forme, immagini e figure linguistiche (Schlag 2002; Deleuze/ Guattari 2000).

In questo senso, mi sembra, la tarda filosofia Wittgensteiniana ci dà l'istruzione *pratica* di (non pensare ma) «guardare» i tanti usi che facciamo dei «linguaggi» come modi differenti di partecipare a «giochi» aperti e interminabili osservando le differenti «forme di vita» in cui viviamo «naturalmente». Nel descrivere le «forme di vita» come particolari attività arriviamo a notare «aspetti» nuovi delle cose e a «vedere» «all'improvviso in modo nuovo e diverso» (Wittgenstein 1977: §66). Questo approccio comprende il linguaggio naturale, il discorso e l'arte in quanto *pratiche sociali*.

È questa la base comune che ci permette di esplorare le analogie tra diritto e musica. Per il momento basti considerare la musica come una pratica «parallela» non referenziale. Perché è il tempo a organizzare il «gioco» musicale, il «paradigma» che la musica segue è il ritmo, non il tema (Kaduri 2006). Pertanto, risulta vera in particolare per la musica la riflessione di Lyotard sull'arte in generale: dice di non poter dire. Artefatti non possono affermare di non essere qualcosa (Eco 2003: 334; Worth 1975), ma l'arte è un medium insufficiente per portare all'espressione dell'indicibile, la sua forza consiste soltanto nel tenere aperto «le champ des mots, des lignes, des couleurs, des valeurs, pour que la vérité s'y figure» (Lyotard 1973: 60). Ma bisogna aggiungere che quel che la musica ha da «dire» non dipende da nessun «parlare». Perché è vero anche che la musica elude continuamente lo scisma tra occhio e orecchio e tra mente e corpo (Nancy 2008; Blumenberg 2001). In quanto espressione *performativa* in una situazione specifica oppure, se si preferisce, come *messa in scena*, la musica è essenzialmente caratterizzata da visibilità, pura corporalità ed effetti materiali (Laborde 2009; Le Guin 2006). Polimorfa come è, la musica sembra ripudiare persino la narrazione delle «belle arti» e combinare «gli aspetti temporali del film e della danza con gli aspetti spaziali della pittura e della

scultura laddove lo spazio tonale (o spazio della frequenza) prende il posto dello spazio tridimensionale nelle arti visive» (Levitin 2008: 17).

Con riferimento al diritto «globale», emerge come compito di approcci estetici quello di immaginare, dentro pratiche, eventi, situazioni tipicamente non visti come «giuridici», nuove possibilità e significati del diritto. L'estetica si profila come specifica indagine su come sappiamo cosa sappiamo, come questo sapere sia strutturato da percezioni, sensazioni e *measure*, e come questa nostra esperienza del mondo dipenda dal potere (Kennedy 2016). La riflessione estetica è un processo di ricerca volto a descrivere, arrangiare e comporre quel che noi facciamo. A tale fine non sono di grande aiuto l'osservazione di contiguità tra «diritto e arte» o il rimando al fatto che l'arte può (o dovrebbe) influenzare il diritto. Non sembra plausibile il tentativo di risolvere problemi che derivano dal fatto che la nozione di arte non è meno amorfa e discutibile di quelle di diritto e di giustizia riferendo tali termini a modelli dati e cercando di stabilire una corrispondenza tra di loro.

Dopo tutto, i concetti estetici vanno considerati come genere peculiare, ma non più esoterico di altri. Sulle orme di Wittgenstein, Frank Sibley ha proposto di parlare di termini estetici «quando si tratta di una parola o espressione che richiede gusto o perspicacia nell'applicazione» specificando il «gusto» come capacità di «notare o discernere le cose» (Sibley 1959: 421, 423). Gli esempi spaziano dai termini più comuni (bello, carino, raffinato, delicato, grazioso, elegante) ad altri quali unificato, bilanciato, integrato, altri quali spento/senza vita, sereno, cupo, dinamico, intenso, vivido, sensibile, toccante, trito, sentimentale, tragico e altri ancora – una lista quasi infinita e non limitata ai soli aggettivi o al contesto dell'arte. Tutte queste espressioni sono accomunate dal fatto che ci vuole un giudizio estetico per applicarle. Ciò significa, come osserva Sibley, «che non esistono caratteristiche non-estetiche che servono come condizioni per applicare termini estetici» (Sibley 1959: 424). E non sono nemmeno «governati da regole» (Sibley 1959: 435).

Né concetti giuridici né concetti estetici ammettono l'impiego meccanico di regole e procedure. Nel diritto, la risposta a nuovi «casi» richiede un *giudizio riflessivo* (Messner 2012: 546ss.) guidato da un set complesso di esempi e precedenti. E ciò vale anche per l'estetica: Apprendiamo da prove, esempi e precedenti che «giocano un ruolo crucia-

le nell'afferrare certi aspetti; ma è impossibile dedurre criteri e principi da questi esempi», principi che ci guiderebbero «in modo consistente e intelligibile nell'applicare i concetti a nuovi casi» (Sibley 1959: 431). L'interpretazione riflessiva/estetica ha la stessa struttura del metodo wittgensteiniano per eccellenza, quello della «rappresentazione perspicua»: compiendo un confronto che osserva affinità e differenze tra i fenomeni, essa «produce proprio quel comprendere che consiste nel «vedere il nesso». Da qui, l'importanza del trovare e inventare casi intermedi» (Wittgenstein 1989a: 37). Il criterio della rappresentazione perspicua non è esattezza, ma la massima «chiarezza» possibile (Wittgenstein 1984: 459). Non mira alla spiegazione dei fenomeni osservati attraverso la sussunzione sotto regole universali, ma cerca, analizzando le «relazioni interne», di elaborare la grammatica delle cose. Nelle sue *lezioni* Wittgenstein spiega il legame tra il suo metodo e il giudizio riflessivo in questi termini:

«In estetica, non ci occupiamo di relazioni causali, ma della descrizione di un oggetto (...) l'estetica è descrittiva. Ciò che fa è focalizzare l'attenzione su certe qualità e mettere le cose una affianco all'altra in modo tale da far emergere queste caratteristiche in modo chiaro», ragioni estetiche «si danno mettendo le cose l'una accanto all'altra proprio come si usa fare in tribunale»; «nulla» hanno «a che fare con psicologia» (Wittgenstein 1989: 196).

### 3.2 *Performance del diritto*

La teoria del diritto concepisce l'interpretazione ancora come contemplazione, non come pratica. Riferita alla struttura logica del testo giuridico, sembra essere indipendente dalla formazione del *iudicium* (Messner 2014: 364ss.; Satta 1994) e cioè dalla realizzazione del diritto come e nel processo. La «solidità» del «corpo» testuale appare come base tanto oggettiva quanto certa della conoscenza giuridica. Per essa, si tratta dell'osservazione di forme date. Ma, l'unità del codice, oggi, si è dispersa in una varietà di positivizzazioni. Mentre l'ermeneutica giuridica, insistendo sull'idea del linguaggio come roccaforte della conoscenza giuridica, continua a fissarsi sull'interpretazione di testi, gli studi filosofici, linguistici e «culturali» di varia provenienza hanno mostra-



to come non esista un «codice linguistico» che comprenda le irrefutabili regole del parlare corretto, come non ci sia un codice della ragione pratica discorsiva che faccia dipendere la produzione del diritto da una teoria normativa dell'argomentazione, e come neanche l'«applicazione» della legge si adatti a uno schema deduttivo. Il nuovo diritto «in via di globalizzazione» con la differenziazione della prassi e la molteplicità delle informazioni disponibili e delle letture possibili minaccia la stabilità delle regole e l'unità della conoscenza giuridica. Sembra venire meno la fiducia nel fatto che «la legge parli» e che, se parla, abbia da dire qualcosa.

Una prospettiva diversa si apre, se consideriamo lo *ius dicere*, il «parlare» discorrendo del diritto, sulla scia di Wittgenstein come evento, e lo interpretiamo in analogia all'esecuzione collettiva di un pezzo musicale. Questo riorientamento mette in luce aspetti poco considerati quali ad esempio il fenomeno della pluralità delle voci, la *polifonia*. Essa, facendo vedere come ogni comunicazione verbale emerge dal costante cambio dei modi di partecipazione, palesa le unilateralità sia delle teorie dell'atto linguistico centrate sul parlante che il tacito orientamento all'ideale di mono- e omofonia della teoria universal-pragmatica della comunicazione centrata sulla produzione di consensi. Sotto l'aspetto della polifonia la continuazione del discorso e della comunicazione risulta completamente indipendente dalla questione della dissonanza. Termini quali ritmo e suono dirigono l'attenzione piuttosto su forze non-discorsive che legano e sintonizzano il parlante già prima di un'intesa razionale e al di là della condivisione del senso. Rendere i «fatti» in modo tale che i giudici possono intendere non è semplice rappresentazione, è un presentare – nominare, raccontare, dire, quindi esporre, fissare, spiegare – che costituisce il mondo in cui le descrizioni possono avere senso. In tal senso il modo di rappresentazione del diritto sembra essere «narrativo» e retorico e, infatti, la narrazione e la retorica costituiscono tratti importanti del diritto. Ma ciò non implica che il modo operativo del diritto, la sua «musica», sia riducibile al parlare, al discorso, all'invenzione. Al contrario, come sappiamo, il silenzio del diritto e ciò che dice *sottovoce* (White 1985: 32ss.) non sono meno importanti del suo discorso.

Il diritto operativo è *performance* del diritto, e *performance* non significa che «si è fatto qualcosa» o «fatto con le parole», ma che si mette in scena un «fare» (Krämer 1998: 38). Se descriviamo la *performance* come «processo di una rappresentazione attraverso corpi e voci davanti a un pubblico di presenti» (Christensen/Lerch 2005: 85), si rendono visibili tre aspetti: la messa in scena come modo specifico dell'uso di segni, la fisicità/corporeità come aspetto derivante dal materiale e, infine, la percezione della materialità come aspetto riferito all'osservatore e la prospettiva e funzione dell'osservazione.

In questo senso, il diritto è manifestazione, produzione, attuazione di un fare, ostentare, dichiarare, informare, rispondere e capire. Tale *performance* è sempre anche ri-messa in scena, mai riproduzione, ma replica, iterazione, che trasforma il ripetuto: il modo in cui le iterazioni costituiscono senso è la citazione-*alterazione*. È essa che produce il generale dell'evento linguistico. Ogni espressione comporta, per il semplice fatto della sua manifestazione, una situazione nuova (Messner 2012: 547). Come evento attuale si trova in un contesto nuovo e crea un contesto nuovo. Il suo senso non è già dato ma deve ancora sedimentarsi. Pertanto, «regolare» non è la riproduzione convenzionale del senso, ma il continuo spostarsi da espressione a espressione. Il senso si prolifera nell'iterazione senza poter essere stabilito a priori in base a un tot di riconoscimento formale (per es., in quanto «nucleo» concettuale).

Sembra utile distinguere, nel concetto di *performance* (Christensen/Lerch 2005: 72s.) una doppia accezione: una rappresentativa, l'altra presentativa. Nel primo senso, indica l'attuazione di una competenza come, per esempio, nella musica l'esecuzione di una partitura. Sotto l'aspetto pratico, si tratta, qui, dell'impiego di certe capacità che sono già a disposizione, la struttura precostituita (il testo, la partitura) rimane «intatta», non è influenzata dalla loro attuazione. Il secondo senso invece è riferito al fatto che la *performance* può anche spostare la struttura della realizzazione allo stesso modo in cui, al teatro, uno spettacolo non si esegue semplicemente, ma si mette in scena. Non si tratta più della scoperta e accentuazione di evidenze date, ma della produzione di evidenza attraverso il *processo* performativo: «performance» sta a significare messa in scena e costituzione di senso.

Il «mistero del processo» giuridico, che è processo del giudizio e si conclude come giudizio con l'ultima parola della decisione del caso, sembra consistere proprio in questo: il processo decisionale non comporta semplicemente una selezione tra opzioni disponibili (Messner 2014), va considerato, piuttosto, come messa in scena del decidere, come una performance che, nel determinare gli elementi di un caso, nell'interrogare testimoni, nel valutare le prove, nel ponderare gli interessi, nell'osservare i precedenti, e, infine, nel pronunciare la sentenza, produce un risultato che non si deduce da nessun altrove. L'«ultima parola», la decisione, non deriva né dal caso né da quel che dice la legge, può presentarsi come la parola del diritto soltanto in veste di una dichiarazione di carattere violento perché il senso deliberato non costituiva già da sempre il fondamento del giudizio, è stato prodotto dal processo performativo che appena si è concluso e che persisterà soltanto finché non sarà messo in questione dalla performance successiva.

### 3.3. *Dalla rappresentazione alla presentazione*

Per riassumere, il diritto moderno classico è rimasto affascinato dalla propria auto-descrizione – dalla *insider story* raccontata in molteplici varianti dalla sua teoria generale – come sistema di regole da osservare, interpretare ed eseguire. Sempre preoccupata del significato e della giustificazione delle regole, la teoria ha escluso dall'elenco dei suoi compiti lo sviluppo di idee proprie sull'universo normativo della società contemporanea. Ma «le regole» del pensare, del parlare e dell'agire non sono semplici regolarità osservabili. Vanno concepite come quelle «leggi di forma» che orientano i nostri modi di costituire e mantenere il nostro «mondo»: sono le nostre aspettative verso una «buona forma» del nostro mondo.

Vi è bisogno, a mio avviso, di ri-descrivere il ruolo del diritto in modo diverso a partire dall'abbandono dell'ideologia modernista. Essa blocca il tentativo di connettere la questione di normatività con l'esperienza in quanto «composizione» delle tracce multiple (Deleuze/Guattari 2000: 228) prodotta dall'immaginazione nel narrare cosa è percepita come realtà. Ma la sola critica non basta, deve essere seguita da un secondo passo che prevede l'immaginazione di forme di una vita sociale

organizzata da una normatività comune che sia diversa da scienza, religione o morale (Messner 2015: 53; Cover 1983).

Pertanto né scienza né teoria, e neanche teoria riflessiva. Per diventare *responsive*, sensibile e «responsabile», vi è bisogno di una etica *empirica*, di un atteggiamento particolare per valutare il nostro agire in termini di «esistenza». Michel Foucault ne ha parlato come di una filosofia della «curiosità» che non si accontenta di reclamare qualche idea di «prassi», ma mira a esplorare forme differenti dell'esistenza e a delineare un'«estetica dell'esistenza» in cerca di «altre regole del gioco». Non si tratta di «realtà» e «possibilità» astratte, ma del nostro «senso di realtà» e del «senso di possibilità» (Messner 2009). Si sviluppa come

«una critica che non cerchi di giudicare, ma di far esistere un'opera, un libro, una frase, un'idea; accenderebbe dei fuochi, guarderebbe crescere l'erba, ascolterebbe il vento e prenderebbe al volo la spuma del mare per disperderla. Riprodurrebbe, invece che dei giudizi, dei segni di vita; li chiamerebbe, li strapperebbe dal loro sonno. Talvolta li inventerebbe? Tanto meglio, tanto meglio...». Sarebbe «fatta di scintille di immaginazione. Non sarebbe sovrana, né vestita di rosso. Porterebbe con sé i lampi di possibili tempeste» (Foucault 1980).

Qui, non si fa ricorso a nessuna giurisdizione. Non si pronunciano le parole ultime che concludono un processo, ma sempre e solo prime parole, parole imperfette ma atte ad aprire processi. Si indagano le forme differenti dell'esistenza, meglio: dell'esistere per consentirci di pensare e fare in modo diverso e per divenire, sempre e di nuovo, «altro da quello che si è». Al centro è la massimizzazione di connessioni, forze, possibilità di vivere.

La prossima sezione presenterà il jazz come esempio di un'arte basata sulla comune performance di una estetica dell'imperfezione che mira ad aumentare le possibilità di agire di una persona senza diminuire per questo le facoltà altrui: la comune esplorazione delle possibilità pone l'enfasi sul meglio di ciascuno e non sui deficit di tutti.

#### 4. Jazz: l'estetica dell'imperfezione

##### 4.1. Jazz come musica d'arte e <world music>

Sembra che la scena primaria in cui ha origine il jazz sia la *Congo Square* di New Orleans degli anni Dieci e Venti dell'Ottocento dove ogni domenica mattina avevano luogo le danze degli schiavi neri. Secondo Ted Gioia (2006) non è un caso che New Orleans sia il luogo di nascita del jazz perché il miscuglio tra elementi spagnoli, francesi e africani da un lato e la cultura latino-cattolica dall'altro aveva prodotto in questa città un milieu multi-etnico molto più tollerante verso ibridi culturali di quanto non sia l'ethos inglese-protestante.

La musica africana può essere caratterizzata, in modo cauto, per la prevalenza di forme di *call-and-response*, la fertilizzazione reciproca tra musica e danza e l'integrazione di esecuzioni musicali nelle pratiche sociali. «Fare musica» (Laborde 2009) non significa la produzione o riproduzione di «opere» o modelli formali, ma partecipare a una pratica sociale il cui senso non si riduce alla somma delle azioni dei singoli attori. Il tratto qualificante un musicista come membro del gruppo o come solista non è l'adeguatezza/corrispondenza ai requisiti di una partitura quanto l'individualità della sua voce all'interno di una comunità, idea completamente estranea agli sforzi occidentali di standardizzazione (Kunzler 2005). A differenza della moderna musica occidentale, qui non esiste una separazione del pubblico dagli artisti; si mette a fuoco il *sound* personale di «voci» umane e strumentali laddove i compositori occidentali farebbero affidamento sulla notazione. In generale, le qualità musicali condivise e comunicate sono improvvisazione, spontaneità e, in particolare, ritmo.

Nella musica africana, sia nella forma originale che nelle varie forme americanizzate, si sovrappongono frequentemente battiti differenti in modo da creare forti poliritmie che forse sono il più impressionante e caratteristico aspetto di tali tradizioni. Allo stesso modo in cui Bach mescolerebbe melodie differenti ma interrelate per creare una fuga, un ensemble africano costruirebbe uno strato di motivi ritmici sull'altro, plasmando un contrappunto di implicite segnature di tempo, una polifonia di percussione (Gioia 2006: 11).

Sembra che l'unica storia del jazz da raccontare sia la storia della sua continua trasformazione: nel descrivere la veloce evoluzione dell'idioma jazz dalla musica popolare verso la musica d'arte («colta»), nel narrare come, a partire dagli albori del secolo XX, abbiano potuto diventare «musicisti» figure dolcemente «selvagge» quali Louis Armstrong, nel raccontare come abbiano potuto conquistare prima il pubblico americano e poi, solo una generazione più tardi, quello europeo.

Ma questa storia sarebbe incompleta se non parlasse allo stesso tempo di come il jazz abbia assimilato elementi della tradizione europea di composizione contribuendo così all'evoluzione della musica moderna (Gioia 2006: 8). Essendo il jazz la musica d'arte del nostro tempo, una musica colta che si capisce in tutto il mondo, si può parlare di una vera e propria «world music», e cioè di un linguaggio musicale universale che consente la coesistenza di idiomi diversi. In questo senso, il jazz si sente a casa dappertutto senza trovare probabilmente mai una residenza definitiva: è la ragione nomade della musica contemporanea, di una musica del divenire, della fusione e dell'apertura.

#### 4.2. *Il contrappunto*

Le considerazioni svolte sul concetto di arte escludono ogni tentativo da parte nostra di proporre una definizione del jazz. Ma non sembrerà completamente inconcepibile l'ipotesi che alcune musiche piuttosto che altre possano essere considerate membri della famiglia jazz. Le seguenti caratteristiche possono descrivere il jazz come moderna musica d'arte (Gioia 2007). Lunghi dall'essere in un certo qual senso un'«arte primitiva», il jazz osserva «più che ogni altra forma dell'arte moderna (...) gli standards della capacità tecnica» (Gioia 2007: 62). Certamente dimostra – come ogni forma d'arte che deriva da tradizioni orali/uditive – la propria serietà e precisione in modi diversi dalle forme artistiche basate su annotazione e scrittura. Se la musica è sempre «organizzazione del tempo» e «ordine di suoni» (Kunzler 2005: 11; de Groot 2010: 133), allora il jazz è una disposizione «densa» (Geertz 1973) di tempo e suoni, perché «jazz» non può non implicare una realizzazione sempre e di nuovo *specificata e situativa*. Il Jazz «vive e muore nel momento della

performance» (Gioia 2007: 111). Piacere, inclusione, disciplina e invenzione ne sono i concetti chiave.

Ci limitiamo a due punti. In primo luogo, tutto ciò ha a che fare con la struttura polifonica o contrappuntistica del jazz menzionata sopra. La polifonia o, nella composizione classica, il contrappunto, è una testura musicale caratterizzata da due o più linee melodiche di uguale importanza che si cantano (o si suonano strumentalmente) simultaneamente (de la Motte 1991). Alla base della polifonia è l'idea dell'uguaglianza delle voci. Di solito, non vi è predominanza di una voce sulle altre, e se c'è, si tratta di una prevalenza temporanea che prevede il cambio del ruolo preminente dall'una all'altra voce (de Groot 2010: 130).

Consideriamo brevemente, seguendo il riferimento di Ted Gioia alle fughe di Johann Sebastian Bach (Wolff 2000), l'uso della polifonia nel jazz e nella musica barocca. La fuga è uno dei tipi di composizione più importanti nell'era barocca ed è *per definitionem* polifonica. Si tratta di una composizione caratterizzata da un tema principale (chiamato soggetto) e dall'imitazione del tema da parte di voci differenti. L'imitazione del soggetto inizia, in ciascuna voce, a intervalli temporali di uguale estensione. Prima il soggetto, poi la seconda voce, poi la terza e poi la quarta. Nel Jazz invece, la polifonia non ha origine in un disegno generale, ma, come vedremo fra poco, nella natura improvvisazionale del jazz. «New Orleans Jazz», per esempio, è noto per la testura polifonica di molte melodie differenti che sono suonate tutte insieme da un piccolo gruppo di musicisti. In questo gruppo si distinguono «front-line-players» (Tromba, trombone, clarinetto) per il loro improvvisare insieme (si ricordi *When the saints go marching in* di Louie Armstrong).

In entrambi i casi si usa la polifonia, l'ensemble delle voci indipendenti che suonano insieme melodie differenti, per creare suoni più espressivi. La polifonia rende la musica più complessa e più piacevole. L'insieme affollato di linee melodiche distinte che si suonano insieme consente la creazione di molte combinazioni differenti che per essere riconosciute richiedono più di un solo ascolto, e ogni ascolto può essere molto diverso dagli altri. Ciò naturalmente non vale solo per il pubblico ma altrettanto per il gruppo di musicisti. Una performance polifonica reclama un ascolto polifonico. Da questo punto di vista, si potrebbe considerare un ascolto polifonico una «pratica di rispetto reciproco» (de

Groot 2010: 131). In ogni caso, la polifonia richiede una considerevole disciplina di composizione, di performance e di ascolto.

In secondo luogo, nel lavorare con deliberate «irregolarità» ritmiche, il jazz dimostra come prenda sul serio, in un modo particolare, l'organizzazione delle percezioni. Dal momento che la regola metrica non è contenuta nell'organizzazione melodica, la costruzione melodica può aprirsi a ulteriori influenze ritmiche. Per fare ciò, il metro (o più precisamente il principio di misurazione chiamato «beat») viene suonato come *conditio sine qua non* – oppure è variato o esiste solo nell'immaginazione. Il rispetto fondamentale del *beat* – pur mentre è in corso la sua dissoluzione – consente inimmaginabili e sempre sorprendenti capricci: il *beat* deve essere percepibile *tra le righe delle irregolarità*.

Pertanto, dai musicisti si pretende una particolare disciplina che consiste nella pratica di consentire l'espressione di una idea che va elaborandosi ancora durante la performance. Di Elliott Carter si riporta l'osservazione secondo cui le note o la partitura, ove esiste, «serve essenzialmente a impedire che il musicista suoni quel che già sa e per guidarlo nell'esplorare nuove idee e tecniche» (cit. in Gioia 2007: 73). Ogni azione si basa su regolarità: forme di routine che consentono di essere disponibile e di aspettarsi l'inaspettato. Vi è allora un costante appello alle capacità percettive del singolo. Ma la performance richiede inoltre improvvisazione e spontaneità, ed entrambe aumenteranno l'impegno degli artisti piuttosto che diminuirlo. La performance mostra in che misura il singolo sia disposto a rischiare (Laborde 2009: 10) e quali conseguenze ne trae. Prendersi rischi è parte della «creatività» del jazzista, matrice di una sua responsabilità che non deriva da nessuno statuto, ma da un processo di attribuzione nato nella collaborazione. Il jazz cerca di praticare allo stesso tempo la necessità polifonica e la libertà inventiva.

Il jazz non è un soggetto statico. Non tanto comunica un «tema», oscilla piuttosto nel presentare un «come» non-denotativo, una modalità e un evento. Questo «come» è sempre determinato dall'impegno costante dell'artista verso le *persone*, il *tempo* e la *situazione* della performance. In quanto posizione relativa assunta dall'artista, cioè come *ethos*, il «come» possiede una propria storia e tradizione.



Che il jazz possa essere considerato una *ricerca estetica ed etica* sul campo lo illustra un esempio dato dal punto di vista dei partecipanti. Nelle sue *Norton Lectures*, Herbie Hancock (2014) ha presentato il jazz come un progetto comune in cui «alto valore» è assegnato «a collaborazione, apertura a nuovi modi del vedere nonché generosità spirituale». Si tratta di un *esercizio di curiosità* che si fonda su esplorazione, coraggio e cooperazione. In un certo periodo, ricorda Hancock, durante la sua appartenenza al *Quintetto* di Miles Davis si sentiva musicalmente bloccato: «Tutto quello che suonavo aveva il medesimo suono». Davis si accorgeva della sua frustrazione e gli dava un consiglio enigmatico:

«Non suonare le note di burro», diceva. «Note di burro?, pensavo, che cos'è? Significa burro «grasso»? Significa «ovvio»? Mi dava molto da pensare, e alla fine mi rendevo conto del fatto che, se saltavo le note che chiaramente definiscono gli accordi, ciò consentiva alle armonie di aprirsi a varie prospettive».

Qui, la collaborazione è spiegata come etica di un apprendere comune promosso da quel particolare tipo di rapporto che Foucault chiama «ascetico» e che, basato sulla relazione personale tra mentore e allievo e l'alternarsi di discorso e ascolto, permette la «trasformazione» del «parlare come si deve» e dell'«ascoltare come si deve» in modi dell'essere dell'individuo, e cioè in *ethos* (Foucault 2003: 289ss.). L'agire si dispiega sulla base di un incessante adattarsi. E non è così che si misura la capacità d'agire della persona morale, dell'autentico soggetto: come capacità di *improvvisare all'interno di regole* (Ramshaw 2013)? Quanto vale una morale che non decide nella crisi, nell'emergenza dell'evento irrompente, davanti all'incommensurabile, quanto vale un'etica sempre a nostra disposizione quando sappiamo già come andare avanti (Messner 2007: 580)?

Quel che si sente, spiega Hancock, non è jazz o una tromba, «stai ascoltando Miles». Impegno significa allora essere dedito a questa relazione, sul filo dell'istante – non esiste un «piano B». Jazz è il momento. Si tratta di possibilità, di aspetti, di prospettive, mai di giudizi. Hancock ricorda una situazione particolare durante una performance del *Quintetto* nel 1967 a Stoccolma. «Questa notte era magica», racconta, «riusci-

vamo a comunicare quasi telepaticamente» nel suonare uno dei capolavori del gruppo, *So What*:

Wayne [Shorter] aveva iniziato il suo assolo. Miles suonava costruendo e costruendo, e poi io suonavo l'accordo sbagliato. Era tanto, ma tanto sbagliato. In un batter d'occhio il tempo si arrestava e io mi sentivo totalmente distrutto. Miles respirava profondamente – per suonare infine una frase che rendeva giusto il mio accordo. Non sembrava possibile. Ancora non so come ci riusciva. Ma Miles non aveva sentito un accordo sbagliato, lo considerava come accordo inaspettato. Non giudicava ciò che avevo suonato.

Il confine tra «giusto» e «sbagliato» dipende dalle nostre aspettative. Come mai ci manca il coraggio di aspettare diversamente e di farci sorprendere da possibilità insospettate e inattese? Non esistono pratiche sbagliate ma possibilità migliori. È questa la ragione per cui bisogna osservare il *beat*. C'è sempre la possibilità di sbagliare e trasgredire, ma solo chi sente delle regole è capace di disattenderle. Per Edward M. Said è proprio l'interazione di «voci» che ci consente di sviluppare l'atteggiamento di «andare da un ambito all'altro, del provare e sfidare i limiti, del mischiare e mescolare l'eterogeneo, dell'oltrepassare le aspettative» (Said 1991: 55). Si tratta di coltivare la facoltà etica di agire laddove ci manca la certezza.

##### *5. Conclusione: verso un senso indifferente del diritto*

Le nostre considerazioni non erano guidate dall'intento di gettare un ponte verso l'arte nel tentativo di trovare il diritto nelle opere d'arte o di stilizzare il diritto come arte. L'esperienza estetica non si limita all'arte. E non si trattava di raccomandare il jazz – o la musica in generale – come metafora o modello per la prassi giuridica. Nel considerare la musica, la meno denotativa delle arti, come «pratica parallela», si trattava di mostrare analogie tra «linguaggi» differenti. La questione di base è stata su cosa possa apprendere il pensiero scientifico che procede «attraverso concetti» dall'estetica che si spiega «attraverso percezioni». A mo' di conclusione torniamo alla questione.

Di fronte al nesso globale tra politica, diritto e giustizia la teoria del diritto come disciplina non potrà più fare affidamento sulle proprie elaborazioni classiche centrate su stato, scienza e regola rifiutandosi di affrontare la questione di una normatività che non sia giuridica. Invece di delegarla alla filosofia e altre scienze, dovrà essa stessa proporre una visione della società-mondo in cui hanno luogo le pratiche giuridiche con la loro specifica normatività. Il diritto va considerato, per dirla con Freud, un'*imago* da esplorare con gli strumenti dell'estetica. Strutturalmente aperta a differenza e diversità, questa prospettiva non promette un nuovo «ordine»: ordinamento universale e sistema chiuso, ma un caotico mondo di artificiale «composizione» (Deleuze/Guattari 2000: 242). Sarà nel quadro di tale composizione che la teoria del diritto dovrà presentare una sua idea di libertà e responsabilità come espressione della diversità. Perciò sarà necessario il passo da una ermeneutica della giurisdizione a una ermeneutica della vita buona.

E, se ci sarà ancora bisogno di una «teoria generale del diritto», essa dovrà elaborare anche una teoria *cluster* del diritto. Questa invece non nascerà dall'emergenza o mancanza di alternative, ma corrisponderà all'esigenza metodologica che la teoria giuridica diventi concreta e specifica e, con Deleuze e Guattari, «caosmica». Diventare specifico significa compiere quella «ricerca sul campo» che, come John Austin prevedeva sessant'anni fa, sarebbe «presto intrapresa, ad esempio, nell'estetica; se riuscissimo solo a dimenticare per un momento il bello per scendere piuttosto al delicato e al massiccio» (Austin 1956: 9). Quel che conta sarà, come nella musica, «non il prodotto, ma il processo di produzione» (Mertens 1983: 108): la ricerca e l'esplorazione, non il sapere. Diventare «caosmico» significa accettare che tale ricerca sul campo va elaborata come etica empirica e sperimentale con gli strumenti della percettologia e sul fondamento del nostro essere *toccati* (Derrida 1998).

## 6. Bibliografia

- Andina, T. (2012). Realismo in ontologia, idealismo in arte. Una tensione morale. *Methodo* 1 (1), 29-45, online <<http://www.methode.unito.it/methOJS/index.php/meth/index>>, accessed 9 June 2014.
- Authers, B. (2010). Truth in the Telling: Procedure, Testimony, and the Work of Improvisation in Legal Narrative. *Critical Studies in Improvisation/Études critiques en improvisation*, 6, 1, 1-6.
- Austin, J.L. (1956-57). A Plea for Excuses. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 57, 1-30.
- Blumenberg, H. (2001). Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung (1957). In A. Haverkamp (ed.). *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 139-171.
- Christensen, R., Lerch, K.D. (2005). Performanz. Die Kunst, Recht geschehen zu lassen. In K.D. Lerch (ed.). *Recht vermitteln - Strukturen, Formen und Medien der Kommunikation im Recht* (Die Sprache des Rechts, vol. 3). Berlin-New York: De Gruyter, 55-132.
- Coombe, R. (2001). Is There a Cultural Studies of Law? In T. Miller (ed.). *A Companion to Cultural Studies*. Cambridge: Blackwell, 36-62.
- Danto, A.C. (2000). Art and Meaning. In N. Carroll (ed.). *Theories of Art Today*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 130-140.
- Darian-Smith, E. (2013). *Laws and societies in global contexts: contemporary approaches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dedek, H. (2010). Die Schönheit der Vernunft. (Ir-)Rationalität von Rechtswissenschaft in Mittelalter und Moderne. *Rechtswissenschaft* 1, 58-85.
- de Groot, R. (2010). Music at the limits: Edward Said's musical elaborations. In W. Otten, A. Vanderjagt, H. de Vries (eds.). *How the West Was Won: Essays on Literary Imagination, the Canon, and the Christian Middle Ages for Burcht Pranger*. Leiden: Brill, 127-45.
- De la Motte, D. (1991). *Il contrappunto*. Milano: Ricordi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2000). *Was ist Philosophie?*. Frankfurt: Suhrkamp (original publication: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991).
- Derrida, J. (1998). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
- Eco, U. (2003). *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*. Milano: Bompiani.
- (1970). *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*. Milano: Bompiani.
- Fischer-Lescano, A. (2015). Soziologische Rechtsästhetik. *Nach Feierabend, Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte*, 31-59.

- Foucault, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano: Feltrinelli.
- (1980). Le philosophe masqué. *Dits et Écrits*, vol. IV, text n. 285.
- Gaut, B. (2000). 'Art' as a Cluster Concept. In N. Carroll (ed.). *Theories of Art Today*. Madison: University of Wisconsin Press, 25-44.
- Geertz, C. (1973). Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In Id. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 3-30.
- Gioia, T. (2007). *L'arte imperfetta. Il Jazz e la cultura moderna*. Milano: excelsior1881 (original publication: *The Imperfect Art*. New York: Oxford University Press, 1988).
- (2006). *The History of Jazz*. Oxford: Oxford University Press.
- Gumbrecht, H.U., Pfeiffer, K.L. (1995). *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Haltern, U.R. (1999). Musik (und Recht) heute. *HFR*, 111-126 (online <<http://www.humboldt-forum-recht.de/deutsch/9-1999/index.html>>).
- Hancock, H. (2014). The Ethics of Jazz, Set 1 – The Wisdom of Miles Davis, Set 2 – Breaking the Rules. *The 2014 Norton Lectures*, Cambridge, MA: The Mahindra Humanities Center at Harvard University (online <<http://mahindrahumanities.fas.harvard.edu/content/norton-lectures>>, accessed 9 June 2014).
- Heathcote, A. (2012). Art, fantasma, idéologie. *Appareil*, 10 (online <http://appareil.revues.org/1507>; DOI: 10.4000/appareil.1507, accessed 01 October 2015).
- Kaduri, Y. (2006). Wittgenstein and Haydn on Understanding Music. *Contemporary Aesthetics*, 4 (online <<http://www.contempaesthetics.org>>, accessed 10 May 2014).
- Kennedy, D. (2016). *A world of struggle: how power, law, and expertise shape global political economy*. Princeton Oxford: Princeton University Press.
- Krämer, S. (2001). *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1998). Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Thesen über Performativität als Medialität. *Paragrana* 7 (1), 33-57.
- Kunzler, M. (2005). *Jazz Lexikon*. Berlin: Directmedia.
- Laborde, D. (2009). Faire la musique. *Appareil*, 3 (online <http://appareil.revues.org/850>; DOI: 10.4000/appareil.850, accessed 01 October 2015).
- Le Guin, E. (2006). *Boccherini's Body. An Essay in Carnal Musicology*. Berkeley-Los Angeles, CA: University of California Press.
- Levine, G. (ed.) (1994). *Aesthetics and Ideology*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Levitin, D. (2008). *The World in Six Songs: How the Musical Brain Created Human Nature*. New York, NY: Dutton-Penguin.
- Lyotard, F. (1973). *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: Union générale d'éditions.
- Manderson, D. (2000). *Songs Without Music: Aesthetic Dimensions of Law and Justice*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Menke, C. (2010). «Ästhetisierung». Zur Einleitung. In I. Brombach, D. Setton, C. Temesvári (eds.). «Ästhetisierung». *Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*. Zürich: diaphanes, 17-22.
- Mertens, W. (1983). *American Minimal Music*. London: Kahn & Averill.
- Messner, C. (2016). *Orientamenti del diritto*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- (2015). Criminology as «chaosmic» art: a jazz perspective. In D. Crewe, R. Lippens (eds.). *What is criminology about? Philosophical reflections*. Abingdon New York: Routledge, 47-65.
- (2014). Luhmann's Judgment. In Id. (ed.). *Special issue Luhmann* (International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique 27, 2), 359-387.
- (2012). «Living» Law: Performative, Not Discursive. *International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique*, 25, 4, 537-552.
- (2009). Crime, Crisis, Critique. On Dogmatic and Creative Use of Foundations. In R. Lippens, P. van Calster (eds.). *New directions for criminology. Notes from outside the field*. Antwerpen Apeldoorn Portland: Maklu Publishers, 135-153.
- (2007). Anerkennung und Kommunikation. Oder: vom Versuch, eine Welle zu lesen. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 93, 4, 576-586.
- (2004). Icaro, per esempio. La sofferenza e l'immagine. *Sociologia del diritto* XXXI (3), 57-76.
- Möller, K. (2015): Rechtskritik und Systemtheorie. In A. Scherr (ed.). *Systemtheorie und Differenzierungstheorie als Kritik. Perspektiven im Anschluss an Niklas Luhmann*. Weinheim-Basel: Beltz, 186-210.
- Nancy, J.-L. (2014). Quand le sens ne fait plus monde. *Esprit*, 3-4.
- (2008). *Noli me tangere: on the raising of the body*. New York, NY: Fordham University Press.
- Radbruch, G. (1932). Rechtsphilosophie. In R. Dreier (ed.). *Rechtsphilosophie*. Heidelberg: C.F. Müller, 2003, 103-106.
- Ramshaw, S. (2013). *Justice as Improvisation: The Law of the Extempore*. London New York: Routledge.

- Said, E.W. (1991). *Musical Elaborations*. New York: Columbia University Press.
- Satta, S. (1994). Il mistero del processo (1949). In Id. *Il mistero del processo*. Milano: Adelphi, 11-37.
- Scheible, H. (1988). *Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter*. Reinbek: Rowohlt.
- Schlag, P. (2002). The aesthetics of American law. *Harvard Law Review* 115, 4, 1047-1118.
- Sibley, F. (1959). Aesthetic concepts. *Philosophical Review*, 68 (4), 421-450.
- Vesting, Th. (2010). Legal theory as media theory (Supplement I) – Reflections on the necessity of linking theory of language and media theory. *Ancilla iuris* (anci.ch), 47-88.
- White, J.B. (1985). *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Wittgenstein, L. (1989). *Vorlesungen 1930-1935*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1989a). Bemerkungen über Frazers Golden Bough. In J. Schulte (ed.). *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1984). *Vermischte Bemerkungen*. In *Werkausgabe*, vol. 8, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1977). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wolff, Chr. (2000). *Johann Sebastian Bach*. Frankfurt: Fischer.
- Worth, S. (1975). Pictures Can't Say Ain't. *Versus. Quaderni di studi semiotici*, 85-108.
- Viola, F. (2015). Il diritto come arte della convivenza civile. *Rivista di Filosofia del diritto* 4 (1), 57-74.





# SULLA VIA DEL RITMO

*Maria Paola Mittica*

## *1. Premessa*

Partiamo da due considerazioni. La prima (la più scontata) riguarda la definizione di ritmo come movimento regolare, quanto meno nell'accezione più comune che ci rimanda immediatamente alla musica. La seconda concerne l'evidenza di un nesso tra musica e diritto ormai attestata anche negli studi giuridici classicamente interessati alla comparazione, ovvero in quelli che si avvalgono della prospettiva *Law and the Humanities*, della quale *Law and Music* costituisce uno dei versanti. L'analogia tra diritto e musica si può riscontrare, infatti, rispetto a numerose questioni, per esempio riguardo al tipo di testualità della composizione musicale o del documento giuridico e, dunque, del rapporto tra scrittura/notazione, oralità e improvvisazione, ovvero il tipo di approccio interpretativo; problematiche legate all'apprendimento e all'interiorizzazione della tecnica, alla comunicazione e alla *performance*, alle prassi che regolano ambedue le subculture, giuridica e musicale; fino alle questioni che interessano le dinamiche di potere che intervengono tanto nelle comunità orchestrali quanto all'interno delle comunità professionali giuridiche; e altre ancora<sup>1</sup>.

Spiegano questa analogia alcuni studi di storia delle idee, dove si comparano i passi evolutivi più significativi sia del diritto che della musica, condizionati dalla medesima influenza del processo di razionaliz-

---

<sup>1</sup> La bibliografia in merito è piuttosto cospicua. Per quanto già datate, le più accurate ricostruzioni prodotte in Italia, sono ancora quelle di Resta (2011) e Mittica (2012). Tra gli ultimi testi usciti, si segnala l'interessante dialogo sull'interpretazione musicale e giuridica di Brunello e Zagrebelsky (2016). Vale la pena precisare che queste considerazioni circa *Law and Music* non contemplano l'ulteriore indirizzo di ricerca che riguarda il binomio *Diritto e Opera*, che richiederebbe un'attenzione particolare essendo l'Opera un genere a metà strada tra la letteratura e la musica.

zazione che ha caratterizzato la storia della cultura occidentale, determinando una storia in certo senso comune per diritto e musica, sebbene svoltasi a tratti in tempi diversi<sup>2</sup>.

La somiglianza tra diritto e musica risulta altrettanto evidente, tuttavia, anche quando si va a cercarne l'origine<sup>3</sup>. Su questo terreno, attraverso lo scavo di parole, frammenti, ricordi tramandati in antiche tradizioni, si va svelando l'intelligenza della sapienza e della saggezza che riguarda una capacità di dare forma e ordine alla vita nella sua complessità che crediamo debba tornare a essere il riferimento principale per chi si occupa di diritto, specialmente in questi tempi in cui la complessità è osservata esclusivamente come una dimensione di disagio.

Con la consapevolezza, ovviamente, che la sensibilità con cui accostiamo questi materiali è del tutto veicolata dalla nostra contemporaneità inquieta, vale la pena di non smettere, quindi, di interrogarsi comunque sull'originario che, nel nostro caso, trova un qualche riflesso nella cultura greca protostorica e prefilosofica, e in particolare nella *mousiké*: il quadro in cui si iscrive la nozione che costituisce l'oggetto di questo contributo, ovvero quella di ritmo, in origine *rhythmós*.

Siamo alle origini della comunità occidentale, nella Grecia arcaica: la *mousiké* è l'arte del canto che si apprende dalle Muse. Chi viene eletto dalle Muse è iniziato alla verità della vita umana. Vale a dire che, grazie a quest'arte, il *mousikós* può sporgersi oltre il proprio essere finito e cogliere qualcosa che è appunto Oltre l'umano, che è Altro, comprendendo l'essenza della condizione umana in questa stessa tensione del limite. Per questo musicisti e poeti sono "maestri di verità" e hanno il dovere di guidare gli altri uomini dando un senso alle cose che restitui-

---

<sup>2</sup> Vale la pena riferire che soltanto due settimane più tardi del nostro convegno, ad Aix-en-Provence si è svolto un importante colloquio, *Entre normes et sensibilité: Droit et musique* (30 juin et 1<sup>er</sup> juillet 2016), di cui gli atti sono in corso di pubblicazione, che ha raccolto numerosi studiosi europei intorno all'importante contributo di Norbert Rouland del 2001, *La raison, entre musique et droit: consonances*, in cui si ripercorre l'evoluzione di diritto e musica nella storia della nostra cultura, mostrando come vi siano molte consonanze tra i due processi, sebbene in molti momenti la musica abbia anticipato il diritto.

<sup>3</sup> Su questo terreno ho mosso alcuni primi passi con qualche esito interessante che mi sta spingendo a continuare nella ricerca (Mittica 2014).

scono nella forma del canto (Detienne 1977). Ed è per questo che i legislatori leggendari ne apprendono l'arte (Mittica 2014).

Detto con altre parole, mentre l'arte del canto è ricerca sapienziale della forma, cioè ricerca dell'uomo saggio, ovvero dell'uomo che è consapevole della propria limitatezza; il canto è il risultato di questa ricerca, cioè la forma finita che incarna il senso trovato. Ma si tratta di una forma morbida, mai perfettamente definita e in luce, il cui senso non è mai del tutto comprensibile. Il canto è anche mistero, incantamento, enigma. Il suo senso più originario è nel mantenimento in sé di quella tensione verso l'inconoscibile che fa della sua forma stessa un limite: un limite aperto sull'Oltre, sull'Altro, sempre anche soglia.

In questa storia, la nozione di *rhythmós* è un tassello decisamente interessante, per sé stessa ma anche per la particolare caratteristica di costituire un ponte tra l'antichissimo e il contemporaneo, ciò che più la rende espressione dell'originario. Come vedremo, la stessa ci offre la possibilità per accostare l'estetica giuridica da un ulteriore punto di vista, e di portare nel solco degli studi giuridici una particolare idea di estetica, qual è nella visione di Maldiney l'estetica dei ritmi (Maldiney 2013), di cui tenteremo, pur nell'economia di questo breve intervento, di fornire alcune idee guida.

## 2. La nozione antica di ritmo

In uno studio del 1951, analizzando l'impiego che viene fatto di *rhythmós* almeno fino a Platone, Benveniste prova che *rhythmós*, nonostante derivi dal verbo *rein*, che significa "scorrere", non rimandi all'idea del "movimento regolare dei flutti" (come vogliono i suoi colleghi del tempo), ma indichi invece una "particolare idea di forma" (Benveniste 1962: 333). In tal modo, il linguista francese accosta più o meno consapevolmente alcune interpretazioni del termine a lui antecedenti che vanno nella stessa direzione. Tra queste è particolarmente rilevante l'interpretazione di *rhythmós* offerta da Wermer Jaeger (1936, I: 239-241) che abbiamo affiancato costantemente all'analisi svolta da Benveniste.

## 2.1. La nozione antica di ritmo

Il riferimento più antico che abbiamo di *rhythmós* è in Archiloco (fr. 128, 7 W.)<sup>4</sup> nel VII sec. a.C.

Cuore, mio cuore, straziato da dolori insanabili, risollevati e difenditi da chi ti è ostile, a viso aperto, fronteggiando sicuro le trame insidiose dei nemici; non vantarti apertamente se vinci e non abbatterti, non gemere, se vinto, chiuso in casa, ma gioisci di quanto rallegra e rattristati per le sventure senza eccesso; impara quale *rhythmós* trattiene gli uomini.

L'ultimo verso del frammento è piuttosto tormentato. Le interpretazioni sono varie e controverse. Quella proposta è una traduzione molto letterale per provare a risalire con il minor numero di filtri possibile al senso attribuito al termine da Archiloco.

Il poeta sta esortando il suo uditorio a controllare le emozioni, davanti alle cose sia buone che cattive della vita, opponendo la misura all'eccesso emotivo e conclude con il monito che ne è l'ovvia conclusione: "impara quale *rhythmós* trattiene gli uomini", il quale va inteso con: impara a riconoscere quale *forma* cioè quale *limite* deve intervenire per contrastare e riportare a misura questo eccesso emotivo.

Ed è probabile che abbia ragione Jaeger (1936, I: 239) nel dire che siamo già "al di sopra del consiglio meramente pratico di moderazione tratto direttamente dalla vita", intuendo che Archiloco possa guardare anche altrove<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> La traduzione proposta è di Nicoletta Russello (Archiloco 2001<sup>3</sup>), tranne che per l'ultimo verso che è mia.

<sup>5</sup> Sebbene questa preziosa intuizione sia collegata in modo riduttivo a un'idea "universale di un ritmo insito in tutta l'esistenza umana" viziata dalla concezione deterministica della filosofia della natura che sopraggiungerà soltanto più tardi. Così Jaeger (1936, I: 239): "In questo 'ritmo' par già sentire qualche cosa dello spirito della filosofia naturale e della riflessione storica ionica, che prima si spinse a una rappresentazione oggettiva della regolarità nel corso naturale dell'esistenza". Tale interpretazione potrebbe quindi rivelarsi fuorviante per la profonda comprensione del senso originario di *rhythmós*, non potendosi escludere che Archiloco stia guardando a qualcosa di più nascosto, che i filosofi non vedranno.

L'alto e basso [si tratta del concetto storico-filosofico a cui Jaeger ha appena fatto riferimento] non deve tuttavia indurci a ravvisare ora nel "ritmo" d'Archiloco quel fluire che, per l'intuito moderno, dev'essere conseguenza naturale della ritmicità e suole anzi appoggiarsi a una derivazione linguistica da *réō*, "scorrere". Questa è confutata dai fatti evidenti della storia del vocabolo, la quale dimostra che l'applicazione speciale di esso al moto della danza e alla musica, onde prendiamo il nostro vocabolo "ritmo", è secondaria e nasconde, piuttosto, il significato fondamentale. Dovremmo anzi chiederci, prima, come intendessero i Greci l'essenza della danza e della musica. E ciò è illuminato di vivida luce da quel significato fondamentale, quale è mostrato in modo bellissimo dal verso di Archiloco. Il fatto che il ritmo "tenga" gli uomini – io ho tradotto addirittura "tenga vincolati" – esclude ogni idea d'un fluire delle cose. Pensiamo al Prometeo eschileo, che, tenuto immobile nelle ferree maglie de' suoi ceppi, dice di se stesso: Io sono qui serrato in questo "ritmo" [Aesch. *Prom.* v. 241]; o a Serse, del quale Eschilo dice ch'egli ha messo in ceppi il flutto dell'Ellesponto e "portato ad altra forma (Ritmo)" il tragitto [Aesch. *Pers.* v. 747], cioè lo ha trasformato in un ponte, mettendolo in saldi ceppi. Qui il ritmo è precisamente ciò che impone al moto, al fiume, la barriera, la stabilità, ed è questa l'unica cosa che valga per Archiloco. [...]. E così, giustamente, già gli antichi esegeti interpretarono la parola anche in Eschilo. Evidentemente non si tratta di un'immagine presa dalla musica, quando i Greci parlano del ritmo di un edificio o d'una statua, e l'intuizione prima che sta a fondamento della scoperta greca del ritmo nella danza e nella musica, non è, del pari, il fluire, ma all'opposto la saldezza e la rigorosa limitazione del movimento (Jaeger 1936, I: 240).

Jaeger conferma che il senso di *rhythmós* è da cogliere, non in ambito musicale, ma nell'idea di una *forma* che emerge dalla trasformazione, da un cambiamento di condizione, manifestandosi come "limitazione del movimento" o anche, come si riscontra negli esempi tratti da Eschilo, nei termini di una "condizione che qualcuno ha reso vincolante o obbligatoria".

E qui, ciò che ha più senso per noi, è l'emersione della connotazione giuridica del termine, evidente soprattutto quando *rhythmós* coincide con la pena inflitta al disobbediente da colui che detiene il potere di comminarla, come si evince dal caso di Prometeo, il quale – nella tra-

duzione letterale del v. 241 – è “stato limitato senza pietà” da Zeus in risposta all’eccesso di cui si è reso responsabile<sup>6</sup>.

Nella stessa direzione è possibile leggere un altro esempio dell’impiego di *rhythmós*, tratto stavolta dall’*Antigone* di Sofocle (v. 317-319).

La scena è quella in cui Creonte riceve la guardia che ha scoperto la sepoltura di Polinice.

Guardia: *E il fastidio dove ti punge, nell’orecchio o nell’anima?*

Creonte: *Ma perché vuoi precisare (rythmízeis) la sede del mio fastidio?*

Guardia: *Il colpevole ti tormenta l’anima, io l’orecchio*<sup>7</sup>.

Il problema del nunzio è di indirizzare Creonte, accecato dall’ira, alla definizione corretta della causa del suo “fastidio”. Lo si capisce bene dalla stessa argomentazione costruita dalla scolta, la quale vuole che il tiranno precisi se a inquietarlo è la voce che sta ascoltando (ovvero la sua) o invece è il fatto che è stato commesso, perché è necessario individuare il vero colpevole.

Il punto è nella “precisazione” che, come vuole il verbo impiegato da Sofocle, consiste nella “forma” che Creonte può utilizzare per raffreddare il suo umore, e per definire un “fermo” alla propria rabbia. Il monito implicito che si lascia intendere è che: “soltanto se si controllano le emozioni è possibile distinguere fatti e responsabilità”.

Un ulteriore elemento, tuttavia, sembra degno di nota. Poiché la persona invitata al discernimento è il re e il contesto discorsivo della guardia concerne l’individuazione della responsabilità del fatto criminoso con l’eventuale inflizione di una pena, l’invito posto a Creonte, affinché ponga in essere un *rhythmós* che riporti a misura il proprio eccesso emotivo, assume anche in questo caso una venatura giuridica. Ed è come se nella ricostruzione di questo senso originario risuonasse un’asso-

---

<sup>6</sup> In tal senso la traduzione di Ezio Savino per Garzanti (Eschilo 1980): “rimesso in riga senza pietà”, ma anche l’interpretazione di Simone Weil (2014<sup>3</sup>: 245) che legge: “feroce condanna qui ricevo”. Non si cura, invece, di quest’aspetto la traduzione di Benveniste (1966<sup>2</sup>: 331) – “un sort impitoyable a fait ma forme (=condition) présente” – tutta focalizzata sulla corrispondenza tra *rhythmós* e forma.

<sup>7</sup> Traduzione di Franco Ferrari (Sofocle 1982).

nanza tra le testimonianze di Archiloco e di Eschilo (in particolare nel Prometeo).

## 2.2. *La nozione antica di ritmo*

La connotazione giuridica si perde nell'impiego di *rhythmós* da parte dei filosofi. E non potrebbe essere altrimenti considerato che il formarsi delle forme viene osservato indipendentemente dalla dimensione reale delle azioni e delle relazioni umane. Tuttavia, le osservazioni – in particolare di Democrito e Leucippo – aggiungono ulteriori elementi che permettono di precisare la nostra ipotesi sul senso originario del termine.

La nozione di *rhythmós* elaborata dagli atomisti è analizzata in modo approfondito da Benveniste (1966<sup>2</sup>: 328), il quale fa rilevare come il concetto sia centrale in questa visione filosofica, mettendo in rilievo l'emblematicità del titolo di un'opera di Democrito, per l'appunto “Sulla varietà dei *rhythmoí*”.

Sul piano strutturale, egli annota nella costruzione di *rhythmós*, da una parte, la radice dal verbo *rein*, espressione topica della filosofia ionica da Eraclito in poi, che indica l'idea del fluire come movimento spontaneo; dall'altra parte, l'impiego del suffisso *-(th)mós*, funzionale a imprimere nei concetti astratti il senso della “dinamicità”, e che nel caso specifico di *rhythmós* associa il concetto all'idea del “processo” ovvero di un movimento articolato.

Nella semantica di *rhythmós*, pertanto, il movimento spontaneo, che trova espressione nella libera combinazione degli atomi, appare associato all'idea di processo quale articolazione di questo movimento in configurazioni, in sé finite, sebbene in un flusso continuo. Ciò spiega, quindi, da una parte, perché i *rhythmoí* incarnino per Democrito “le combinazioni particolari degli atomi che danno luogo alle differenti forme del mondo, e sempre disposte a una nuova riconfigurazione” (Benveniste 1962: 328); e, dall'altra parte, in che modo il versante filosofico del termine vada a completare il senso complessivo della nozione di *rhythmós* impiegata dai poeti. Su questo versante, infatti, la nozione originaria di *rhythmós* quale “forma movente”, risulta essere una “configurazione” senza fissità, sempre soggetta al cambiamento, che

consiste in un processo in cui interviene l'azione umana, quale espressione di una volontà propria dell'uomo volta alla trasformazione della propria e dell'altrui condizione, in corrispondenza di imperativi normativi e autoritativi. E che in dipendenza di questo processo, la nuova forma è individuata in una norma di condotta o in una pena.

### 3. Perché la nozione di *rhythmós* dovrebbe interessare i giuristi?

La domanda è più che canonica. Si presta a essere posta innumerevoli volte, considerato il contesto conoscitivo entro cui si muove tradizionalmente la “scienza giuridica”. A cosa può davvero servire questo scavo a chi si confronta quotidianamente con la molteplicità delle questioni più o meno gravi o complicate da sbrogliare attraverso il diritto?

Se ci pensiamo, già soltanto perché ci mostra la matrice essenzialmente fluida della forma, il senso di *rhythmós* potrebbe aiutare chi si occupa di diritto a non irrigidirsi sulle forme, ovviamente con le dovute cautele, per restare sul piano del processo, ovvero della ricerca della combinazione migliore: e una volta definito quel limite, ad avere la consapevolezza che quella “misura”, quella norma, è già destinata a essere superata.

Qui è evidentemente in gioco il grande problema nella tradizione moderna della scienza giuridica dello scarto tra il piano della forma e quello dell'esperienza, che si pone in termini di aspra critica del formalismo giuridico, divenuto pura astrazione e tecnicismo, ma che è pure necessità di non smarrire il senso della forma come garanzia di tutela. La nozione di *rhythmós* potrebbe indurre a spostare lo sguardo per recuperare appunto la qualità autentica della forma giuridica e ad andare verso quell'origine, dove trovare forse anche ulteriori spunti per riflettere sulla disponibilità di ognuno all'apertura, al movimento, al cambiamento, in definitiva: alla vita.

Per avventurarsi su questa via, ovvero nei percorsi della forma come ritmo, la prospettiva eletta è l'estetica, e vale la pena precisare sin da subito che non si tratta qui dell'estetica applicata al campo ristretto (tecnico) della teoria dell'arte, ma di quel versante del pensiero filosofico che si interroga sul sentire in senso ampio.



Prima di entrare, tuttavia, nel merito di queste prime esplorazioni vale la pena ricordare che la strada dell'estetica giuridica è stata già ben tracciata. Di questa corrente della filosofia in ambito giuridico si parla, infatti, già da diversi anni. La prospettiva si è sviluppata in area anglosassone e latino-americana<sup>8</sup>, e anche in Italia abbiamo da tempo studi importanti<sup>9</sup> che peraltro si stanno sempre più accrescendo sotto l'influsso di nuovi centri di ricerca, già divenuti significativi punti di riferimento<sup>10</sup>.

Tornando allo specifico della nozione di *rhythmós*, la stessa si rivela estremamente utile nell'accostare una particolare concezione estetica, qual è quella di Maldiney, della quale tenteremo di fornire alcune idee guida, in quanto poco nota negli studi italiani e in generale negli studi di estetica giuridica, per dare avviare una discussione sperabilmente utile al dibattito attualmente in corso.

#### 4. *L'estetica di Henry Maldiney*

Maldiney è un autore piuttosto complesso, poco conosciuto in Italia, ma un punto di riferimento importante per la filosofia francese. In un saggio del 1967 introduce *L'esthétique des rythmes*, aprendo un varco negli studi di estetica giuridica ancora tutto da esplorare.

Alla forma immagine sulla quale si focalizza per lo più l'attuale estetica giuridica, il filosofo francese sostituisce il concetto di forma – nella particolare accezione di formatività che egli restituisce più esat-

---

<sup>8</sup> La bibliografia è piuttosto cospicua. Per una prima ricognizione si rimanda alle indicazioni bibliografiche reperibili nella biblioteca virtuale della ISLL: <http://www3.cirsfid.unibo.it/lawandliterature/index.php?channel=BOOKS&lang=it>.

<sup>9</sup> Nell'ambito della filosofia del diritto si rimanda agli studi di Bruno Romano (2010) e dei suoi allievi (Avitabile 2011, Cananzi 2013) e da un ulteriore punto di vista a quelli di Heritier (2012).

<sup>10</sup> Ci preme sottolineare come la promozione della ricerca nel campo di Law and Humanities condotta dalla Italian Society for Law and Literature (ISLL) abbia contribuito allo sviluppo e al riconoscimento accademico in Italia anche dell'Estetica giuridica, che oggi è particolarmente rappresentata nei centri di studio "Diritto, Religioni e Letterature" (Direl) [dirlawandhumanities.net](http://dirlawandhumanities.net), e nel "Centro di ricerca per l'estetica del diritto" (Cred) [www.cred.unirc.it](http://www.cred.unirc.it), nodi entrambi del Network ISLL.

tamente come trasformazione – identificando nello specifico il concetto di forma nel ritmo.

E difatti l'estetica, per Maldiney, non può essere che “estetica dei ritmi”.

Maldiney definisce il Ritmo come il movimento che accompagna il sorgere del reale, vale a dire il sorgere delle forme. Il ritmo è l'esistente per eccellenza: la verità di una comunicazione primaria con il mondo.

La concezione del Ritmo si incunea nel problema fondamentale della filosofia che, per lo studioso francese, è prima di tutto e sempre interrogazione dell'origine e ricerca dell'essenza delle cose.

Il Ritmo è il movimento che ci apre all'origine. Lo stesso movimento che si declina nelle forme che “formano” e “trasformano” continuamente la realtà, attraverso il quale noi individuiamo le misure e i limiti delle configurazioni dei nostri mondi, delle nostre vite.

Tenere il Ritmo è come stare in presenza dell'Altro o dell'Oltre che osserva l'eletto dalle Muse; è come sentire la verità non conoscibile dell'abisso, verità dell'informe. Si tratta di un'altra forma di conoscenza che è nell'ordine del sentire, inesauribile alle forme dell'intelligenza razionale, e aperta all'enigmaticità, ai chiaroscuri dell'esistenza reale.

Il ritmo è quindi Apertura. Significa esistere, vivere. L'uomo che è esistente, dice Maldiney (2013: 202), non si sottrae al destino del confronto con l'Altro: a “questo continuo essere di fronte”, che cita dall'VII Elegia di Rilke.

Conoscenza è perciò sapienza del vivere, presenza all'esistenza: partecipazione autentica a questo movimento che si realizza nel sentire sé stessi nello scarto con l'origine, ma anche nello scarto con l'Altro da noi inteso come l'altro essere umano, irriducibile a noi stessi come l'Oltre eppure, allo stesso modo di ciò che è originario, così vicino.

L'arte è la sapienza dell'esistente, capace di intessere una comunicazione primaria con il mondo, di trovare una forma che funge da canale per entrare in rapporto con l'originario. Vale a dire che l'arte è nella capacità di colui che riesce a mettere in opera l'originario attraverso una forma. Sia quest'uomo l'artista che ha la sensibilità per primo di individuare la forma “giusta”; sia il fruitore dell'opera, che mette in opera questa comunicazione con l'essenza delle cose, grazie alla sua sensibilità nel cogliere il passaggio che gli apre l'opera d'arte.

Esemplificando il proprio ragionamento attraverso l'arte figurativa, Maldiney fa rilevare come un quadro non consista nell'immagine che "imita", ma nel "come" l'immagine "appare". Se l'arte c'è, ovvero se c'è stata quella comunicazione con l'originario, se l'artista (o chi come un artista) ha messo in opera l'originario, l'opera che ne deriva ne mantiene la traccia. Non è infatti l'oggetto raffigurato da un quadro a sorprenderci. Ciò che desta stupore è il sentire in cui ci coinvolge. Ognuno, a proprio modo (come prima l'artista, in seguito i fruitori dell'opera d'arte), è posto "nello stupore" in una condizione di "apertura verso l'originario" che ci mette in movimento, trasformandoci (Maldiney 2013: 209-210).

La forma è precisamente questo trasformarsi: è questo "operare dell'opera". In tal senso coincide con il ritmo.

Ma attenzione, è bene ribadirlo. Si tratta di una trasformazione che può avvenire soltanto se ci coinvolge completamente, cioè se coinvolge tutte le nostre intelligenze, da quella razionale a quella percettiva a quella sentimentale. Al concetto preplatonico di *rhythmós*, inteso come "misura" sempre pronta a riconfigurarsi, Maldiney – che conosce molto bene la lezione di Benveniste – aggiunge la consapevolezza che il movimento trasformativo implica sempre anche le componenti del sentire.

##### *5. Di nuovo. E per concludere. Perché questo discorso dovrebbe interessare i giuristi*

Intanto perché ci conferma che sempre, sullo sfondo delle nostre elaborazioni analitiche, e nonostante la coerenza dei nostri ragionamenti, si muove qualcosa che è legato al sentire e influenza le nostre definizioni, le nostre decisioni, le nostre scelte, anche se non vogliamo metterlo in gioco (e che per inciso può anche essere pericoloso se veicolato da passioni negative).

In secondo luogo, perché ci fa tornare a riflettere sulla forma giuridica, contro il formalismo che conduce le forme giuridiche lontano dall'esperienza, con la speranza allo stesso tempo di imparare a elaborare forme che siano in grado di riflettere il movimento della vita, dunque di trasformarsi, con la consapevolezza che anche le misure più giuste una

volta configurate, com'è nel senso più antico del termine, saranno già superate.

Per certo, le indicazioni per imparare quest'arte sono tanto chiare quanto difficili da seguire. Potremmo cominciare con il riassumerle in due punti: 1) mettere in gioco il sentire con intelligenza e consapevolezza – impiegando quello che Aldo Masullo (2003) indica come il “modo patico”, cui anche Maldiney (2013: 220) del resto fa riferimento; 2) aprirsi alla possibilità della trasformazione che entra in gioco quando si entra in rapporto con l'Altro (e cos'è l'esperienza giuridica nella sua essenza se non “incontro con l'Altro”?).

L'estetica dei ritmi ci chiama in definitiva a partecipare del movimento dell'alterità. Un movimento che è incerto, misterioso, mai concluso: che ci mette in opera e contribuisce al sorgere di forme che configurano senza fissità quest'alterità, soprattutto mantenendo la traccia dell'arte che le ha prodotte e quindi la disponibilità a cambiare.

Certo, non si parla di perfezione, né di sistema. Ma di un modo di procedere più umile e, nel senso antico del termine, saggio. Rodotà (2009) ci chiede di immaginare un “diritto umile e sostenibile” ed è quanto più ci piacerebbe poter accostare.

In tutto ciò è sin troppo banale ribadire quanto conti la sensibilità umanistica per il giurista, e anche per questo preferiamo concludere ancora con Maldiney (2013: 220), proprio a proposito di perfezione.

L'arte è la perfezione delle forme inesatte. “La più grande perfezione deve essere imperfetta per essere infinita nel suo effetto” – dice un pittore taoista. Un cerchio perfetto, una verticale assoluta sono pure oggettività ideali che non assumono affatto, nella loro infallibilità matematica senza conflitto, le incertezze delle forme concrete o inventate, che fanno dell'artista l'uomo più rigoroso: un uomo che, come dice Dante, ha la rettitudine dell'arte e la mano che trema.

[...] Non c'è bellezza fatta al tornio. La matematica non può accogliere né raccogliere la verità del sensibile che soltanto il ritmo assicura.

## 6. Bibliografia

- Archiloco (2001<sup>3</sup>). *Frammenti*. Introduzione B. Gentili. Traduzione e note di N. Russello. Milano: Bur.
- Avitabile, L. (Ed.) (2011). *Il diritto tra forma e formalismo*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Benveniste, É. (1966<sup>2</sup>). La notion de «rythme» dans son expression linguistique [1951]. In Id., *Problèmes de linguistique générale – I* (pp. 327-335). Paris: Gallimard.
- Brunello, M., Zagrebelsky, G. (2016). *Interpretare: Dialogo tra un musicista e un giurista*. Bologna: Il Mulino.
- Cananzi, D.M. (2013). *Formatività e norma*. Torino: Giappichelli.
- Detienne, M. (1977). *I maestri di verità nella Grecia arcaica* [1967]. Roma-Bari: Laterza.
- Eschilo (1980). *Prometeo incatenato - I Persiani - I sette contro Tebe*. Introduzione U. Albini. Traduzione, nota storica e note E. Savino. Milano: Garzanti.
- Heritier, P. (2012). *Estetica giuridica*, I-II. Torino: Giappichelli.
- Jaeger, W. (I-III, 1936-59). *Paideia* [I-III, 1933-47]. Firenze: La nuova Italia.
- Maldiney, H. (2013). L'esthétique des rythmes [1967]. In Id., *Regard Parole Espace* (pp. 201-230). Paris: Les éditions du cerf.
- Masullo, A. (2003). *Paticità e indifferenza*. Milano: Il Melangolo.
- Mittica, M.P. (2012). Ragionevoli dissonanze: Note brevi per un possibile accostamento tra le intelligenze della musica e del diritto. In A.C. Amato Mangiameli, C. Faralli, M.P. Mittica (Eds.), *Arte e Limite: La misura del diritto* (pp. 47-71). Roma: Aracne.
- (2014). Quando il mondo era *mousiké*. *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XLIV (1), 177-207.
- Resta, G. (2011). Il giudice e il direttore d'orchestra. Variazioni sul tema «diritto e musica». *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XLII (2), 435-460.
- Rodotà, S. (2009). *La vita e le regole*. Milano: Feltrinelli.
- Romano, B. (2010). *Filosofia della forma*. Torino: Giappichelli.
- Rouland, N. (2001). La raison, entre musique et droit: consonances in Droit et Musique. In *Actes du colloque Droit et musique. Faculté de droit d'Aix-Marseille, 23 juin 2000* (pp. 109-192). Aix-en-Provence: Les Presses universitaires d'Aix-Marseille.

MARIA PAOLA MITTICA

Sofocle (1982). *Antigone - Edipo Re - Edipo A Colono*. Curatela e traduzione di F. Ferrari. Milano: Bur.

Weil, S. (2014<sup>3</sup>). *La rivelazione greca*. Milano: Adelphi.

# ANALYSIS OF ARGUMENTATION UNDERLYING COMPLAINTS ABOUT A LACK OF JUDICIAL IMPARTIALITY

*H. José Plug*

## *1. Introduction*

Impartiality on the part of the judge is considered one of the key values in the system of justice. The UN Special Rapporteur on the Independence of Judges and Lawyers, Knaul (2014, p. 4), summarizes the importance and the impact of judicial impartiality as follows:

The independence of the judiciary and the independence and impartiality of judges and magistrates are (...) a basic guarantee of the pre-eminence of democracy and the rule of law as well as a pre-requisite for the enjoyment of civil, political, economic, social and cultural rights.

Together with other key values, such as autonomy and integrity, impartiality may be regarded as elementary for the performance of judges. The principle of impartiality is laid down in many international and European documents on the judge's role as well as in national codes of conduct in which basic principles are translated into norms for the judge's behaviour. In the Netherlands, impartiality on the part of the judge is expressed in legislation as well as in codes of conduct for judges.

Until recently, the concept of impartiality was not given very much attention in Dutch legal research, nor was much attention paid to the legal instruments that may be employed to guarantee judicial impartiality. Interest in this field of research interest increased, however, after the

number of cases in which parties to the process request for the disqualification of the judge has grown<sup>1</sup>.

International legal research on impartiality, already demonstrated a considerable interest in the topic, particularly in the field of international criminal law. Interest in this field of research concentrates, for instance, on the question whether the nationality of judges or the political interests of states may interfere with the judge's impartiality (Hernández (2012) and Namakula (2014)).

In legal practice, both international and in the Netherlands, a judge can be removed from a case due to facts or circumstances that (might) damage his impartiality. One of the reasons for a party to the proceedings to request the removal of the judge from a case may be found in the judge's verbal performance during a hearing.

An example from international legal practice that illustrates such a request can be found in a case that was brought before the International Criminal Court (ICC). In this case (ICC-01/05-01/13-1, May 2014) the defence of Mr Aimé Kilolo Musamba ('Mr Kilolo') submitted a request to the Presidency of the International Criminal Court for the disqualification of Single Judge, Cuno Tarfusser, from the proceedings in the case against Mr Kilolo. The defence stated that the language used by the Single Judge casts doubt on his impartiality, and argued that: 'the Single Judge's language in the proceedings thus far calls into question his impartiality and suggests the presumption of innocence has been subverted into one of guilt.' One of the arguments to substantiate this claim is the following:

If references to Mr Kilolo's 'prominent' role in the commission of 'crimes of the utmost gravity' do not manifest a presumption of guilt – particularly when such language was in the context of not – yet – proven Article 70 offenses, and was used to justify Mr Kilolo's continued pre-trial detention and coupled with references to Mr Kilolo as an obvious flight risk – the Defence is flummoxed as to what would reach such threshold.

---

<sup>1</sup> See for example Borg (2013), Chrit & Venneman (2011), Giesen, Kristen et al. (2013).



This complaint about the Single Judge's choice of words may be analysed as criticism aimed at the use of intensifiers and qualifiers ('prominent', 'utmost gravity' and 'obvious') that indicate evaluative modality and that may be seen as markers of a point of view or a (negative) standpoint by the judge regarding the case he has to decide upon.

Since complaints about the judge's partiality are considered case bound, legal research on impartiality does not focus on the structuring of the argumentation underlying these complaints or on evaluation of the argumentation.

In this paper, which is part of a larger project on the (argumentative) role of the judge, I will provide a representation of the general argumentation structure that is underlying complaints on a lack of impartiality. The aim of this paper is to contribute to a more systematic, argumentative analysis of complaints about a lack of judicial impartiality. In section 2 I set out to describe a pragma-dialectical perspective on the way in which institutional constraints determine the discussion role of both the judge and the parties in legal proceedings. In section 3 I will map out how legal rules and jurisprudence may define the general structure of the argumentation underlying complaints about a lack of judicial impartiality. In section 4 I will demonstrate how the general argumentation structure becomes more complex if doubts about judicial impartiality are based on complaints about the judge's verbal behaviour.

## *2. Institutional constraints on the division of discussion role in legal discussions*

From the perspective of legal theory and legal argumentation theory, the legal process (legal proceedings) can be conceived as a specific form of a resolution-oriented discussion. This perspective, in which the parties to the proceedings and the judge are considered as discussants, focuses on the argumentative activity that takes place in the legal process and it helps to clarify the argumentative obligations discussants have in order to complete the legal discussion procedure successfully.

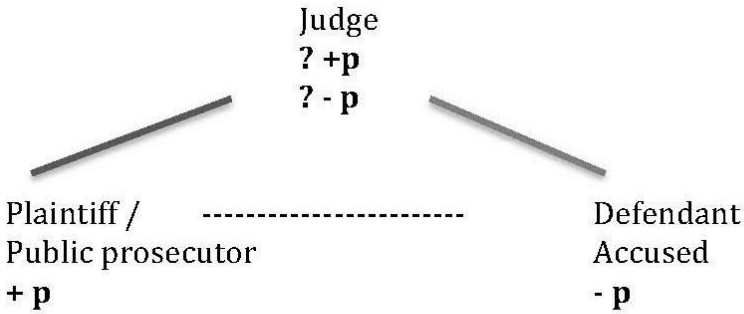
A model that may serve as a starting point to study the legal process as a discussion procedure has been developed in the pragma-dialectical argumentation theory<sup>2</sup>. This model of a critical discussion that was introduced by Van Eemeren and Grootendorst (1984) specifies the speech acts that contribute to the resolution of a dispute and it presents an overview of the four stages that must be completed in order to further the resolution of a dispute. These stages are referred to as the confrontation stage, the opening stage, the argumentation stage and the concluding stage. The speech acts as well as the four stages are in principle represented in legal proceedings. However, in order to render the general model suitable for the reconstruction of argumentation in legal discussions, characteristics of the legal process should be taken into account. These institutional characteristics are expressed in institutional conventions, procedures and rules. One of the characteristics of the legal process that reveals an important difference between a critical discussion and a legal discussion, becomes apparent in the rules that distribute and determine the tasks of the judge and the parties to the process. In a critical discussion there are, in principle, two parties who try to resolve a difference of opinion, whereas in a legal process the judge also participates in the discussion. The argumentative situation in the legal process in which discussants do not resolve the dispute among themselves, but present their case to the judge, is therefore more complex than in a critical discussion.

The division of discussion roles can be reconstructed as part of the opening stage of a (legal) discussion. This stage, in which the participants reach agreement on commonly shared starting points and discussion rules, remains for the main part implicit in a legal process. The division of discussion roles may be schematized as in figure 1. In this figure, proposition 'p' represents the legal dispute that should be decided on. In a civil case proposition 'p' could for example concern 'the payment of compensation by the defendant'. The parties to the process take opposite positions regarding proposition 'p': plus 'p' (+ p) and minus 'p' (- p). They both take on the discussion role of protagonist,

---

<sup>2</sup> Research on legal argumentation that uses the pragma-dialectical model as a starting point has been carried out by for example Feteris (1999), Kloosterhuis (2002) and Plug (2000).

whereas the discussion role of the judge is that of an (institutional) antagonist, whose position regarding the propositions plus 'p' and minus 'p' is equal: ? + p and ? - p.



P = proposition under discussion in the legal process

Figure 1: The division of discussion roles in the legal process

This representation of the distribution of discussion roles in the legal process makes it apparent that the dispute between the parties to the process regarding proposition 'p' should be characterized as mixed, whereas the implicit difference of opinion between judge and each of the parties should be characterized as non-mixed. Not only is the judge at the opening stage of the legal discussion not committed to defending a standpoint, the institutionally determined position as an implicit antagonist forbids the judge to take a stance towards proposition 'p'. In the next paragraph I will clarify how this institutionally determined discussion position of the judge is reflected in legislation on impartiality of the judge.

### *2.1. Discussion roles in sub-discussions on the judge's impartiality*

Obligations and rights relating to the institutional discussion role of the judge in legal proceedings are specified in European law as well as

in national laws<sup>3</sup>. The right to have an impartial judge, deciding on legal disputes on civil, administrative and criminal matters, is laid down in article 6 of the European Convention of Human Rights (ECHR). The first sentence text of section 1 of the article reads:

1. In the determination of his civil rights and obligations or of any criminal charge against him, everyone is entitled to a fair and public hearing within a reasonable time by an independent and impartial tribunal established by law.

At a national level, the Netherlands as well as many other European countries, have various statutory provisions that present parties to the proceedings with the right to seek a judge's disqualification if they have doubts about the impartiality of the judge.

In Dutch legislation this right is entered in civil law by way of article 36 of the Dutch code of civil procedure. In criminal law, this right is implemented in the Dutch code of criminal procedure, article 512. In administrative law this right is laid down in article 8: 15 of the General administrative law act (code of procedure). The wording of the provision is more or less the same in all three fields of law: 'On application of a party, any of the judges, who hear a case, may be disqualified on the grounds of facts or circumstances which might prejudice judicial impartiality'<sup>4</sup>.

The prevailing legislation also determines that a disqualification request, if admissible, must be heard by a disqualification panel<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> See, for example, Geyh (2014) on the ways in which judicial impartiality is regulated in the USA.

<sup>4</sup> Translations found at [www.ejtn.eu](http://www.ejtn.eu) (Dutch code of criminal procedure), Ministry of Justice/Legislation Department/Constitutional Law and Administrative Law Division.

<sup>5</sup> If the judge himself thinks there may be doubts about his impartiality he has the options of exemption and withdrawal. One of the reasons for exemption and withdrawal is, for example, a personal relationship with (one of) the parties or lawyers. Exemption is considered to be a means to prevent situations that might give rise to doubts about judge's impartiality. The judge can decide to withdraw before a session, but also during a session. Also see the Bangalore Principles of Judicial Conduct, value 2: 2.5. (2002).

From an argumentation-theoretical perspective, the provisions to secure the impartiality of the judge may be regarded as an instrument to guarantee the higher order conditions of a legal discussion to be fulfilled. In pragma-dialectics (Van Eemeren and Grootendorst, 2004) higher order conditions are considered conditions that must be fulfilled in order to be able to satisfy the prerequisites of a reasonable discussion attitude and to conduct the discussion properly. The internal conditions that imply that participants to the discussion act as rational discussants are called second order conditions. The external requirements of the circumstances in which the discussion takes place are called third order conditions<sup>6</sup>.

In a legal discussion, impartiality may be considered a higher order condition that needs to be fulfilled in order for the judge to adopt the institutional discussion role as an implicit antagonist. If this higher order condition is not fulfilled and the judge has taken an (implicit) stance as to the proposition under discussion in the process that precedes the final decision, a reasonable outcome of the discussion can no longer be guaranteed. When a party to the process raises doubts as to the higher-order condition regarding the judge's impartiality, this party questions the ability or the willingness of the judge to adopt the institutional discussion role as an implicit antagonist. The law allows a party to the process to raise these doubts about the impartiality of the judge and to request for the disqualification of the judge. This may prevent the stagnation of the resolution process already at the opening stage of the legal discussion in which discussants, among other things, should reach an agreement about the distribution of the (institutional) discussion roles. The procedure in which the complaint is discussed and decided upon, may therefore be seen as a sub-discussion regarding the opening stage of the (initial) legal discussion.

In this sub-discussion the proposition 'p1' that is subject of the dispute concerns 'Judge x should be disqualified'. The division of the discussion roles in the sub-discussion is institutionally determined as well. The party to the initial legal process who doubts the judge's impartiality

---

<sup>6</sup> The rules of the pragma-dialectical discussion procedure are regarded as first order conditions for having a critical discussion.

takes the position of a protagonist (+ p1) in the sub-discussion. The discussion role of the judge who is accused of being impartial, may be re-constructed as that of an (institutional) protagonist who takes the opposite position regarding proposition ‘p1’: (- p1). The discussion role of the disqualification panel is that of an (institutional) antagonist, whose position regarding the propositions (+ p1) and (- p1) ‘p1’ is: ? + p1 and ? - p1. The distribution of the discussion roles is situated in the opening stage of the sub-discussion and can be visualised as follows:

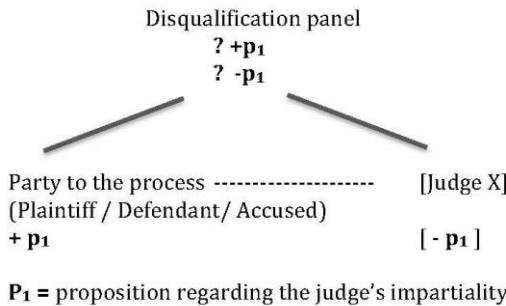


Figure 2: The division of discussion roles in a sub-discussion on the judge's impartiality

The sub-discussion on the presumed partiality of the judge should not be confused with the discussion that could be initiated by one of the legal parties when on party disagrees with the judge's argumentation or the outcome of the procedure. If the disagreement relates to the argumentation or the outcome, parties have in principle the option of lodging an appeal. This means that they have the opportunity to start a new discussion after the preceding discussion has come to an end.

### 3. A general argumentation structure of sub-discussions on the judge's

In the following I will map out the way in which the argumentation underlying a complaint about the lack of the judge's impartiality may be structured, by taking relevant legislation and jurisprudence as a starting point. This general argumentative structure may provide the basis

for the design of a more complete argumentative pattern in disqualification requests. The notion of argumentative pattern, as developed by Van Eemeren (2015), should be conceived as structural regularities in argumentative discourse that can be observed empirically. It consists of a particular constellation of argumentative moves in which in a particular kind of argumentation structure a particular combination of argument schemes is exploited in defence of a particular type of standpoint.

### *3.1. Arguments on impartiality from jurisprudence*

As Hernández (2012) observes, it is difficult to determine what it is that the concept of ‘impartiality’ pertains to. However, in jurisprudence by the European Court of Human Rights (EHRC), as well as in jurisprudence by the Dutch High Court criteria are formulated as to how impartiality should be determined. These criteria, that determine the argumentation underlying complaints on a lack of impartiality, were first developed in the so-called Hauschildt case, that was brought before the European Court of Human Rights<sup>7</sup>. In this case, the applicant, a Danish citizen, Mr Mogens Hauschildt, filed a petition against the Kingdom of Denmark alleging that he did not receive a fair trial by an impartial tribunal under Article 6 of the Convention. He asserted that some of the judges who had convicted him had circulated numerous pre-trial decisions concerning his case. The Court held that a violation of Article 6 (EHRC) had occurred.

In the decision, the Court, when discussing the concept of impartiality, distinguished a subjective test and an objective test. On the subjective test, the Court brought forward the following:

The existence of impartiality [...] must be determined according to a subjective test, that is on the basis of the personal conviction of a particular judge in a given case, and also according to an objective test, that is ascertaining whether the judge offered guarantees sufficient to exclude any legitimate doubt in this respect [...].

---

<sup>7</sup> See also Ferrantelli & Santangelo v. Italy, 7 August 1996 ECHR, Kleyn and others v. The Netherlands, 6 May 2003, ECHR, Micallef v. Malta, 15 October 2009 ECHR.

The Court then elaborated on how the objective test needs to be understood:

Under the objective test, it must be determined whether, quite apart from the judge's personal conduct, there are ascertainable facts which may raise doubts as to his impartiality. In this respect even appearances may be of a certain importance. What is at stake is the confidence which the courts in a democratic society must inspire in the public and above all, as far as criminal proceedings are concerned, in the accused. Accordingly, any judge in respect of whom there is a legitimate reason to fear a lack of impartiality must withdraw. This implies that in deciding whether in a given case there is a legitimate reason to fear that a particular judge lacks impartiality, the standpoint of the accused is important but not decisive. What is decisive is whether this fear can be held objectively justified' (ECHR, 24 May 1989, NJ 1990, 627 (Hauschildt)).

The conditions that are distinguished in these two tests may be seen as a specification of higher order conditions regarding the requirement of impartiality and are further developed in European and national jurisprudence. The difference between the subjective test and the objective test resembles the difference made in pragma-dialectics between the different higher order conditions for a critical discussion that I have discussed before. The subjective test concerns the state of mind and the attitude of the judge on the matters and parties of the case. These conditions can be regarded as second order conditions which relate to the internal conditions of a participant to the discussion that are necessary to act as a rational discussant. The objective test by which the focus lies on the circumstances of the case that may give rise to the fear of impartiality, relates to the third-order conditions that are aimed at external requirements of the circumstances in which the discussion takes place.

The higher order conditions that are provided in the jurisprudence on impartiality, together with the conditions that are provided by the legal rules on impartiality, form the starting point that determines the argumentation in a sub-discussion on the disqualification of the judge as a participant in the main discussion. The general argumentation structure of the sub-discussion may be represented as follows:



1. Request R to disqualify Judge X in case Y should be granted
  - 1.1 [There is a legitimate fear that] Judge X ----- 1.1' (Art.512 Sv/36  
is not impartial in case Y Rv/8:15 Awb)
  - 1.1.1 Judge's X impartiality doesn't ----- 1.1.1' (ECHR, 24 May 1989,  
successfully pass the subjective test NJ 1990, 627)
  - 1.1.2 Judge's X impartiality doesn't -----1.1.2' (ECHR, 24 May 1989,  
successfully pass the objective test NJ 1990, 627)

Figure 3 The institutionally determined argumentation structure of a sub-discussion on impartiality

The arguments that are represented in figure 3 should be brought forward by a party to the process either implicitly or explicitly for the disqualification request to be admitted and for the parties to start a legal sub-discussion on the impartiality of the judge. It follows from the jurisprudentially determined, cumulative criteria that the arguments 1.1.1 and 1.1.2 should be considered as multiple compound argumentation: it is in principle sufficient to demonstrate that the judge doesn't pass either one of these two tests<sup>8</sup>.

In the next paragraph I will discuss argumentation justifying the case that the judge does not successfully pass the subjective test on impartiality.

#### *4. Arguments on the judge's verbal behaviour in sub-discussions on*

As the case that I discussed in the introduction illustrates, the verbal behaviour of a judge during the proceedings may give occasion to a disqualification request. In the Netherlands, these complaints about the verbal behaviour of the judge are one of the most frequent reasons to

---

<sup>8</sup> See Plug (2002) on complex argumentation.

request for the disqualification of the judge<sup>9</sup>. These complaints refer, for example, to remarks suggesting that the judge is convinced of the guilt of the accused or of the judge's kinship with one of the parties. Whether or not the verbal behaviour of the judge in a particular case fulfils the condition of impartiality is part of the subjective test. The guiding principle for the evaluation of the argumentation for these claims is that the so-called personal impartiality of a judge must be presumed until there is proof to the contrary. The proof should thus be provided by argumentation that justifies a lack of personal impartiality on the part of the judge.

In case the judge's verbal behaviour constitutes the basis to doubt his impartiality, it may be expected that the argumentation consists of a quotation the judge's choice of words during court hearings for instance or of a reference to the judge's use of rhetorical figures such as a hyperbole or a metaphor. These examples of verbal behaviour are considered to be specific characteristics of a lack of personal impartiality. In this way, the argumentation that is based on a symptomatic relation between the sub-standpoint and the argument that underpins it, aims to affect the transfer of acceptance from the argument to the sub-standpoint.

The extended argumentation structure of the sub-discussion on the disqualification of the judge based on complaints about the judge's verbal behaviour may be represented as follows (the extension is printed in italics):

---

<sup>9</sup> See for example Knapen (2012) and Hammerstein (2014). According to Bauw (2011), one of the explanations for the growth of disqualification requests can be found in the changing, more active and communicative role of the judge. See Plug (2016) on the changing role of the judge in administrative law.

1. Request R to disqualify Judge X should be granted
- 1.1 Judge's X is not impartial in case Y
  - 1.1.1 Judge's X impartiality doesn't successfully pass the subjective test
    - 1.1.1.1 *Judge's X verbal behaviour during court hearing in case Y proves a lack of personal impartiality*

<ol style="list-style-type: none"> <li>1.1.1.1.1a <i>Judge X said Z</i></li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1.1.1.1.1b <i>Z indicates prejudice</i></li> </ol>
--	---

Figure 4 The argumentation structure of a sub-discussion on impartiality based on the judge's verbal behaviour

In figure 4 the request for disqualification of the judge is solely based on complaints about his verbal behaviour. However, in legal practice this ground for doubt on judicial impartiality may be combined with other complaints about the performance of the judge.

## 5. Concluding remarks

In this paper I have presented the general argumentation structure underlying requests for judicial disqualification based on doubts as to the impartiality of the judge. From a pragma-dialectical perspective, the procedure to disqualify the judge for lack of impartiality may be considered as a sub-discussion on higher order conditions for conducting a rational legal discussion. This sub-discussion may take place at the opening stage of a legal procedure, in which participants to this legal discussion (implicitly) agree upon the division of institutionally determined discussion roles. When there are doubts about the judge's impartiality, it should, at this stage, be decided if these doubts are justified and thus result in unfulfilled higher order conditions regarding the discussion role of the judge as an institutional antagonist.

Doubts about judicial impartiality may be caused by the judge's verbal behaviour during court hearings. I have demonstrated how references to the verbal behaviour of the judge may form an extension of the general argumentation structure. The extended structure will be a start-

ing point for further research on the analysis and the evaluation of criticism on the verbal performance of the judge resulting in disqualification procedures.

## 6. References

- Bauw, E. (2011). ‘Wat te denken van wraking?’, *Ars Aequi*, p. 202-206.
- Borg, E. (2013). ‘Wraak de wraking. Een oproep tot herziening van de wrakingsprocedure in het Nederlandse strafprocesrecht’, *Proces*, 92, p. 88-97.
- Chrit, M., Venneman, R.L. (2011). ‘Wraking en de legitimiteit van de Rechterlijke Macht. Een evaluatie van het wrakingsinstituut’, *Trema* 2011, nr. 1, p. 11-17.
- Eemeren, F.H. van (2015). Bingo! Promising developments in argumentation theory. In F.H. van Eemeren, B. Garssen (eds.). *Reflections on Theoretical Issues in Argumentation Theory* (pp. 3-27). London-Berlin: Springer.
- Eemeren, F.H. van, Grootendorst, R. (1984). *Speech acts in argumentative discussions*. A theoretical model for the analysis of discussions directed towards solving conflicts of opinion. Dordrecht/Cinnaminson: Foris Publications, PDA 1.
- Feteris, E.T. (1999). *Fundamentals of Legal Argumentation. A Survey of Theories on the Justification of Judicial Decisions*. London-Berlin: Springer.
- Giesen, F., Kristen, L., Enneking, E., Van Lent, L. (2013). Op weg naar een nieuwe wrakingsprocedure. Meer legitimiteit en minder oneigenlijk gebruik. (Challenging Judges: A New Procedure for Disqualification of Judges in the Netherlands?). *Nederlands Juristenblad*, afl 08, p. 466-477.
- Geyh, C.G. (2014). The Dimensions of Judicial Impartiality. *Florida Law Review*, Vol. 65, Iss. 2, Art. 4, 493-551.
- Hammerstein, A. (2014). ‘Onpartijdigheid in het geding’, *Trema* 2014, p. 148-154.
- Hernández, G.I. (2012). Impartiality and Bias at the International Court of Justice. *Cambridge Journal of International and Comparative Law* (1)3, 183-207.
- Kloosterhuis, H.T.M. (2002). *Van overeenkomstige toepassing: de pragmatodialectische reconstructie van analogie-argumentatie in rechterlijke uitspraken*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Knapen, M. (2012). ‘Advocaten ontdekken wraking’, *Advocatenblad* 2012, nr. 1, p. 18-23. *Matters of Principle. Codes on the independence and im-*

- partiality of the judiciary* (2014). Foundation Judges for Judges (<https://www.rechtspraak.nl/SiteCollectionDocuments/Matters-of-principle.pdf>).
- Namakula, C.S. (2014). *Language and the Right to Fair Hearing in International Criminal Trials*. New York: Springer.
- Plug, H.J. (2000). *In onderlinge samenhang bezien. De pragma-dialectische reconstructie van complexe argumentatie in rechterlijke uitspraken*. Amsterdam. Amsterdam: Thela Thesis.
- (2002). Maximally argumentative analysis of judicial argumentation. In F.H. van Eemeren (ed.). *Advances in Pragma-Dialectics*. Amsterdam: Sic Sat / Newport News, Virginia: Vale Press, p. 261-270.
- (2016). Administrative Judicial Decisions as a Hybrid Argumentative Activity Type. *Informal logic*, 36 (3), 333-348.



## IL MONDO DEL DIRITTO E DELLA PROFESSIONE FORENSE NELLE COMMEDIE DI GOLDONI

*Mario Riberi*

### *1. L'opera di Carlo Goldoni nel contesto della società e della letteratura italiana del XVIII secolo*

Nella storia letteraria italiana del XVIII secolo, affollata di nobili, di servitori della chiesa e dello stato, di abati e di professori, di cortigiani e di avventurieri, Goldoni fu il primo a sottrarsi a un rapporto di dipendenza dalla munificenza altrui e a scegliere prima l'avvocatura e poi il teatro come mestieri, cercando di ricavare unicamente dall'esercizio di queste due professioni i mezzi per condurre una vita dignitosa.

Così fra i tre protagonisti della letteratura italiana del Settecento – Alfieri, Parini e Goldoni –, quest'ultimo si distingue dai primi due sia per la ricerca dell'indipendenza economica sia per la volontà di affrancarsi dalle regole imposte alla letteratura dal classicismo e dalle Accademie, imperanti per tutto il XVIII secolo – il conte Alfieri era un nobile di antico lignaggio, Parini un abate di professione precettore della nobiltà, verso la quale aveva un atteggiamento a dir poco livoroso –. Ciò, nonostante Goldoni stesso nel 1748, durante “il periodo pisano” in cui si era dedicato quasi completamente alla professione forense, si aggregò all'Arcadia romana sotto il nome di Polisseno Fegejo, senza peraltro prendere troppo sul serio questa affiliazione.

In proposito può essere interessante notare come Carlo Gozzi, letterato di estrazione nobile e critico severo del commediografo, avesse accusato Goldoni di ricavare da vivere dal suo stesso mestiere di autore teatrale, considerando una colpa trarre vantaggi economici dall'esercizio di un'attività intellettuale.

Così le letture, gli interessi e le curiosità intellettuali del commediografo veneziano sono fortemente condizionate in un primo tempo dalla professione forense e in seguito dal mestiere che egli concretamente

svolge per il teatro: dapprima secondo un ruolo sociale precario, poi nel nome di una più definita professione di commediografo, obbligato da contratti e incassi verso committenti, capocomici e impresari.

Nella prima metà del XVIII secolo Venezia è la città più di qualsiasi altra aperta a ogni forma di teatro letterario e musicale e vanta un pubblico vasto ed eterogeneo. La stessa struttura politico-sociale che rende possibile l'affermazione del teatro borghese di Goldoni consente anche il successo di opere teatrali molto diverse da quelle goldoniane, realizzate sia da suoi imitatori, come l'abate Chiari, sia da suoi oppositori, come Carlo Gozzi<sup>1</sup>.

In questo contesto la riforma goldoniana si realizza in contrapposizione alla commedia dell'arte e alle regole del classicismo. La riflessione teorica su cui essa si fonda è già presente nella *Prefazione* all'edizione Bettinelli delle sue *Commedie* (Venezia 1750): «I due libri sui quali ho più meditato e di cui non mi pentirò mai di essermi servito, furono il *Mondo* e il *Teatro*»<sup>2</sup>. «Mondo» e «Teatro», l'esperienza del reale e la pratica della scena, sono gli orientamenti che guidano un progetto chiaro e organico, completamente svincolato dalla precettistica delle Accademie e dalle volgari improvvisazioni dei comici.

All'inizio della riforma Goldoni rappresentò i *mondi* di cui aveva avuto direttamente esperienza, come quello dei commedianti (*Il teatro*

<sup>1</sup> Ciò spiega come proprio negli anni dal 1759 al 1762, nel corso dei quali Goldoni sta producendo i suoi capolavori (*Gli Innamorati*, *I Rusteghi*, *Un curioso accidente*, *La casa nova*, *La trilogia della villeggiatura*, *Sior Todero brontolon*, *Le baruffe chiozzotte*, *Una delle ultime sere del Carnovale*), Carlo Gozzi metta in scena due canovacci, che egli chiama «Fiabe», *L'amore delle tre melarance* (gennaio 1761) e *Il corvo* (ottobre 1761), riportando con esse un successo maggiore di quello ottenuto dall'avvocato veneziano. Questo risultato viene realizzato da Gozzi grazie all'accostamento delle tecniche della Commedia dell'Arte (il ricorso alle maschere), del fiabesco (l'uso delle macchine e dei trucchi di scena) e dell'elemento satirico (l'aperto sbeffeggiamento da parte di Gozzi delle opere di Goldoni e di Chiari), caratteristiche che fecero la fortuna anche delle sue opere successive.

<sup>2</sup> Prefazione dell'autore alla prima raccolta delle commedie, Venezia, 1750, in G. ORTOLANI (a cura di), *Tutte le opere di Carlo Goldoni*, I, Milano, 1973, p. 769. Le citazioni goldoniane tratte dalla suddetta edizione moderna dell'opera completa di Goldoni, pubblicata in quattordici voll. nella collana *I Classici Mondadori* dal 1935 al 1956, d'ora in poi saranno indicate come *ed. cit.*, accompagnate dal numero romano del volume e arabo della pagina.



*comico e L'impresario delle Smirne*), quello forense (*L'avvocato veneziano e L'uomo prudente*), quello della diplomazia e dei militari (*La guerra, L'amante militare, L'impostore*), per estendersi in seguito a quello della borghesia e del popolo, ritratti in tutte le loro stratificazioni.

Quando si studia sul libro della Natura e del Mondo, e su quello della spienza, non si può per verità divenire Maestro tutto d'un colpo; ma egli è ben certo che non vi si diviene giammai, se non si studiano codesti libri<sup>3</sup>.

Nel *libro del Mondo*, Goldoni osserva sia i vizi che le virtù, e nel suo teatro li rappresenta entrambi con l'intento di colpire gli uni e dare rilievo agli altri. Ogni commedia perciò contiene una sua morale perché, come spiega nelle premesse, i caratteri dei personaggi vi giocano un ruolo pedagogico. Dal *libro del Mondo* il teatro raccoglie riferimenti, allusioni e richiami alla quotidianità e così le commedie goldoniane, mettendo in scena la vita della Venezia e dell'Italia contemporanea, sono realistiche nel senso più moderno del termine<sup>4</sup>.

Come egli stesso ricorda, queste intuizioni non significarono immediatamente l'accantonamento degli altri generi teatrali, come la tragedia e il melodramma, che continuò a praticare con successo. La realizzazione della sua riforma teatrale è infatti legata a una graduale introduzione di elementi innovativi: attraverso l'osservazione dei comportamenti degli uomini nei diversi contesti sociali, Goldoni – che condivide i principi, sostenuti in Europa alla metà del XVIII da Denis Diderot e Gotthold Ephraïm Lessing – rappresenta la realtà armonizzandola con le esigenze della rappresentazione teatrale e del pubblico.

Per questi due autori, come per Goldoni, la finalità del teatro è mettere in scena il vero: non più eroi, ma personaggi comuni legati a un determinato ambiente; non più quindi «caratteri» nel senso tradizionale del termine, ma «condizioni» sociali; non più una psicologia individua-

---

<sup>3</sup> *Ivi*, I, p. 767.

<sup>4</sup> La più efficace sintesi dei problemi ideologici, poetici e culturali sollevati dall'opera di Goldoni si trova in M. BARATTO, «Mondo» e «Teatro» nella poetica del Goldoni, in ID., *Tre studi sul teatro*, Venezia, 1964, pp. 159-234.

le, ma una psicologia derivante dai ruoli sociali e dalle professioni. Così sulla scena appariranno d'ora in poi, al posto dell'«ipocrita», dell'«avaro», del «misanthropo» o del «malato immaginario», il «giudice», l'«avvocato», l'«uomo di lettere», il «filosofo», il «commediante», o più semplicemente «l'uomo», seguito da un attributo, come nel caso di una commedia ambientata nel mondo della giustizia, che analizzeremo insieme all'*Avvocato veneziano*, intitolata, appunto, *L'uomo prudente*.

Questi elementi, che costituiscono i presupposti ideologici del «dramma borghese», fanno sì che il teatro diventi un'arma potente in mano agli illuministi per l'affermazione dei diritti naturali contro le imposizioni di una società ingiusta. Ma in Italia mancavano una società e un movimento culturale simili a quelli francesi. Ciò spiega le difficoltà incontrate in questo campo da Goldoni.

Nel tentativo di far conoscere il *mondo nuovo* delle sue commedie non soltanto ai suoi concittadini veneti, ma anche agli abitanti del resto del paese, Goldoni tentò di creare un teatro nazionale, che non fosse confinato nella ristretta cerchia delle Accademie regionali, e di inventare una lingua capace di essere intesa dal maggior numero di persone possibili.

Riformatore, dunque, quanto gli scrittori del *Caffè*, su un piano forse diverso ma non meno essenziale, Goldoni sostituisce ai precetti di una cultura aulica gli stimoli di una letteratura nuova «fatta di intelligenza anche della plebe più bassa che vi concorre»<sup>5</sup>, rivolgendosi a un pubblico che possedeva solo frammentariamente una lingua comune di conversazione. Non bisogna, infatti, dimenticare che l'italiano fuori della Toscana si usava poco e nel Settecento la lingua comune anche dei nobili era un dialetto più o meno italianizzato o frammisto di elementi francesi.

Il commediografo si servì a tale scopo sia della lingua scritta non letteraria delle amministrazioni pubbliche dei principati italiani, sia dell'esperienza del toscano parlato e scritto durante i tre anni in cui soggiornò a Pisa per esercitare la professione forense, mettendole continuamente al vaglio dell'attualità storica e della società contemporanea e

---

<sup>5</sup> C. GOLDONI, *Prefazione dell'autore alla prima raccolta delle commedie*, ed. cit., I, p. 773.

non temendo «di usare molte frasi e voci lombarde»<sup>6</sup> – il termine lombardo ricorre spesso in Goldoni per indicare voci ed espressioni d'area genericamente settentrionale nel contesto italiano sino a una lingua internazionale qual è in Europa il francese –.

Del resto la sua patria veneziana fu in grado di offrirgli quello strumento di lingua parlata di cui aveva bisogno, uno strumento pronto a essere usato, se si tiene presente che il veneziano fu il solo dei dialetti italiani a cui fosse riconosciuta una dignità letteraria e che fosse capace di servire contemporaneamente anche all'uso amministrativo e giuridico<sup>7</sup>. Per questo, dialetto, lingua nazionale e lingua internazionale vanno visti nell'opera di Goldoni in un rapporto attivo e dialettico: essi costituiscono tre livelli diversi di espressione scenica e di comunicazione col pubblico. Si tratta, peraltro, di tre piani separati, ma comunicanti, perché non va dimenticato che, nell'ancora cosmopolitica Venezia del XVIII secolo, questi tre piani di comunicazione erano per Goldoni una realtà e uno spettacolo quotidiano.

Questi tre piani linguistici – l'espressivo (dialetto), l'usuale (lingua italiana), il cosmopolitico (lingua francese) – sono in realtà sempre presenti in Goldoni e, fin dalle prime commedie, le loro strutture appaiono già abbastanza definite. Così l'esercizio trilingue è affrontato da Goldoni senza alcuna gerarchia di valori con possibilità di continui trapassi tra dialetto e lingua oppure addirittura tra dialetto e francese (*Una delle ultime sere di Carnovale*). Ciò perché tra lingua nazionale, internazionale e dialetto non vi è opposizione qualitativa: la lingua per Goldoni rappresenta potenzialità di comunicazione e capacità di ricezione da parte di un più vasto pubblico, mentre il dialetto significa possibilità di maggior ricchezza espressiva e realismo<sup>8</sup>.

Non a caso Goldoni, dopo aver abbandonato la mescolanza artificiosa di dialetto e di lingua – parodistica nei vecchi e nei servi, deliberatamente letteraria negli innamorati, come era prassi consueta nella commedia dell'arte –, opta unicamente ora per il dialetto ora per la lin-

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> N. VIANELLO, *Il veneziano lingua del foro veneto nella seconda metà del secolo XVIII*, in *Lingua nostra*, 16, 1957, pp. 68-73.

<sup>8</sup> G. FOLENA, *L'esperienza linguistica di Carlo Goldoni*, in ID., *L'italiano in Europa*, Torino, 1983, pp. 90-96.

gua a seconda degli ambienti che vuole rappresentare. Il dialetto gli serve per mettere in scena la vita quotidiana della piccola borghesia, degli artigiani e del popolo di Venezia oppure dei pescatori di Chioggia. La lingua, ricca di gallicismi e neologismi, pone Goldoni, per forza di cose, nell'ambito di una condizione sociale più evoluta, e gli impone quindi di rispettare determinate convenzioni, di cui lo scrittore si serve per codificare i rapporti tra membri di uno stesso gruppo e per far parlare gli italiani che vivono fuori del territorio della repubblica di Venezia.

Ma è soprattutto nell'uso dell'espressività del dialetto e dei suoi particolari impasti linguistici che il talento comico dello scrittore si rivela: abbandonando le intenzioni caricaturali tipiche della commedia dell'arte, Goldoni conferisce al veneto parlato – con pronunce, lessico e strutture grammaticali che variano a seconda dei luoghi – la naturalezza e la duttilità di una madre lingua.

I tentativi di Goldoni di creare una lingua nazionale, superando i particolarismi regionali, e di svecchiare la letteratura italiana, accogliendo gli stimoli di rinnovamento provenienti dalla Francia, furono aspramente criticati dal Baretti.

Il critico torinese sostenne che Goldoni «non ha criterio alcuno in fatto di lingua e scrive in un italianaccio così tra il veneziano e il lombardo e il romagnolo»<sup>9</sup>, mentre ne denuncia lo «stile senza la minima lindura e senza la minima energia». Alle accuse di Baretti Goldoni rispose con la pacatezza che gli era consueta, motivando le sue scelte linguistiche con l'esigenza di far conoscere la sua arte a un pubblico che comprendesse diversi strati sociali:

Fo sapere agli esteri ed ai posteri che i miei libri non sono testi di lingua, ma una raccolta di mie commedie; che io non sono Accademico della Crusca, ma un poeta comico che ha scritto per essere inteso in Toscana, in Lombardia, in Venezia principalmente e che tutto il mondo può capire quell'italiano stile di cui mi sono servito (...) e che, essendo la commedia, un'imitazione delle persone che parlano più di quelle che

---

<sup>9</sup> G. BARETTI, *La frusta letteraria di Aristarco Scannabue*, III, Venezia, 1831, p. 124.

scrivono mi sono servito del linguaggio più comune, rispetto all'universale italiano<sup>10</sup>.

Tra le varie classi sociali i borghesi rivestono un ruolo centrale sulle scene goldoniane: nelle prime opere sono positivi, a partire dalle figure del *Momolo*, «uomo di mondo», e di Pantalone, che da maschera diventa immagine delle buone qualità del mercante veneziano. In seguito della borghesia si colgono, oltre all'intelligenza e all'intraprendenza, anche l'avidità e l'opportunismo.

I nobili, al contrario, appaiono privi di valori e la vecchia aristocrazia è messa in ridicolo per la sua arroganza, attraverso personaggi quali, ad esempio, il conte di Alfabiorita e il Cavaliere di Ripafratta de *La locandiera*, o il conte Anselmo ne *La famiglia dell'antiquario*, in cui i servi, pur conservando la schematicità della commedia dell'arte, si segnalano per la comprensione intelligente di vizi e difetti dei loro padroni. Inoltre è da rilevare che negli anni Sessanta, in cui la commedia goldoniana riformata entra in crisi e il pubblico si disaffeziona alla rappresentazione della vacuità del mondo borghese, spesso le figure dei servitori assumono un nuovo ruolo, o imitando pedissequamente le manie dei loro padroni oppure esercitando una critica spietata nei loro confronti.

Il popolo minuto (comari pettegole, gondolieri, pescatori) continua a essere rappresentato nella sua rozzezza, ma anche nella sua schiettezza e vitalità, qualità ormai assenti nella borghesia. È un mondo ancora incontaminato che si regge sui valori, un tempo appannaggio di quest'ultima: buon senso, operosità, virtù familiari.

Così in Goldoni l'inautenticità delle relazioni sociali, il senso di estraneità nei rapporti tra i personaggi, già compiutamente rappresentati nella *Trilogia della villeggiatura*, anticipano alcune forme del dramma borghese ottocentesco e influenzano anche la lingua italiana facendole perdere ogni espressività, che viene invece mantenuta nelle commedie cosiddette *tabernarie*<sup>11</sup> (*I pettegolezzi delle donne*, *Le massere*, *Il cam-*

<sup>10</sup> C. GOLDONI, *Prefazione. Agli umanissimi signori associati. Alla presente edizione fiorentina*, ed. cit., XIV, p. 465.

<sup>11</sup> «Altri condanneranno, può essere, ch'io abbia troppo moltiplicato sopra le scene questa sorta di soggetti e di argomenti bassi e volgari (...). Se questi critici fossero per

*piello, Le baruffe chiozzotte*), in cui l'istintività del popolo può essere veicolata unicamente dalla spontaneità del dialetto. Ed è anche per quest'ultima ragione che le sue ultime due commedie scritte a Venezia prima della definitiva partenza per la Francia, *Sior Tòdero brontolon* e *Una delle ultime sere di Carnevale*, sono entrambe scritte direttamente in dialetto.

Tuttavia l'emigrazione di Goldoni a Parigi si produce per ragioni storiche che oltrepassano la volontà dello scrittore e anche il pretesto della polemica innescata in quegli anni dalla sua produzione innovativa. Nel momento in cui raggiunge la fase più matura delle sue qualità espressive, Goldoni sente di essere sul punto di perdere il consenso del pubblico, che non gli era mai mancato: le commedie più importanti del biennio '60-62 segnano un limite artistico irripetibile, vanno oltre le oggettive possibilità di ricezione di una società che sta rinchiudendosi in un ordine restaurativo, di cui le *Fiabe gozziane* rappresentano l'ultima evasione prima della crisi definitiva.

Del 1762 è il voto del Senato contro le riforme. Nel 1764 sarà ripristinato il controllo censorio sui libri importati. Proprio nel periodo di maggiore distensione internazionale e di apparente tranquillità, la crisi economica indebolisce la più intraprendente delle classi di Venezia, quella borghese-mercantile che, colpita dal protezionismo, cessa di rappresentare, anche sul piano economico, una vera alternativa all'oligarchia. Non è un caso quindi che Goldoni sia partito alla volta della Francia nel 1762, e che invece il conservatore Carlo Gozzi dal 1761 al 1765 abbia incontrato un incontrastabile successo di pubblico in una Venezia ormai in irrimediabile decadenza.

È in quest'atmosfera culturale e teatrale della città – avvelenata dalle polemiche e dall'autorità del Gozzi e dell'Accademia dei Granelleschi, legata al classicismo e al purismo – che il commediografo riceve, nell'agosto del 1761, l'invito del «Théâtre Italien» di Parigi per un impegno di produzione comica di due anni, con un ottimo compenso: si aggrava che egli non riesce a ottenere né dagli amici né dai protettori

---

avventura gli stessi che si doleano un tempo di me, perché io osava mettere in iscena i conti, i marchesi ed i cavalieri, direi che probabilmente non amano le commedie, se intendono di limitare sì strettamente il campo degli autori». *L'Autore a chi legge*, in *Le baruffe chiozzotte*, ed. cit., VIII, pp. 129-130.

veneziani una pensione o un ufficio che gli permettano una sufficiente tranquillità economica.

Decide perciò di partire, consapevole che a Venezia la sua “riforma” è compiuta, interessato dal fascino della capitale della civiltà europea, infastidito dai limiti provinciali in cui ormai è costretto. A Venezia Gozzi non ha più rivali e anzi si insedia al teatro Sant’Angelo, un tempo gestito dal Chiari (anch’egli in partenza), trionfando con le sue «Fiabe» (tra le quali: *Il re cervo*, *Turandot*, 1762; *L’Augellin belverde*, 1765) fino al 1765.

Nella primavera del 1762 Goldoni, accompagnato dalla moglie Nicoletta e dal nipote Antonio, lascia Venezia per Parigi, dove giunge quattro mesi dopo, e dove collabora alla Comédie Italienne: non tornerà più nella sua città. Muore nel febbraio del 1793, durante i giorni più drammatici della Rivoluzione, e il suo corpo andrà disperso.

## 2. Le prime esperienze di Goldoni con il mondo della giustizia e delle professioni legali: da “cogitore” a Chioggia ad avvocato a Venezia

Alle sue qualifiche professionali di doctor juris dello Studium padovano e di avvocato veneto Goldoni era affezionato al punto da esibirle sulle prime pagine di entrambe le edizioni, da lui volute, delle sue commedie. Così sul frontespizio sia dell’edizione veneziana del Bettinelli (1750) sia di quella fiorentina degli Eredi Paperini (1753) campeggia il titolo altisonante *Commedie del dottor Carlo Goldoni Avvocato Veneto*.

Nonostante ciò, è singolare che Goldoni, l’avvocato e lo scrittore veneziano per antonomasia, abbia trascorso nell’amatissima patria meno di metà della sua lunga esistenza (1707-1793), perché, giunto soltanto nel 1748 a lavorarvi continuativamente come autore teatrale, la lasciò quattordici anni dopo per Parigi.

I primi approcci di Goldoni con il diritto avvengono nel 1722, prima a Venezia, come apprendista presso lo studio dello zio, l’avvocato Paolo Indric, poi a Pavia, presso il prestigioso Collegio papale Ghislieri, dove intraprende gli studi di giurisprudenza e resta quasi tre anni, scrivendo numerosi componimenti poetici d’occasione, uno dei quali, inti-

tolato *Il Colosso*, gli costa l'espulsione dal convitto nel 1725. Ritorna così a casa senza aver concluso gli studi giuridici, ma con qualche competenza che cerca di sfruttare trovando sistemazioni provvisorie.

Temporaneo era l'impiego presso la Cancelleria criminale di Chioggia nel 1728 in qualità di aggiunto al coadiutore, mentre l'anno seguente sarà coadiutore presso la Cancelleria di Feltre<sup>12</sup>.

A Chioggia dopo pochi mesi era così a suo agio nella nuova professione da meritarsi le pubbliche lodi dei superiori. Dover presenziare a supplizi e torture, soprattutto nei primi tempi, lo turbava profondamente: assistere allo svolgimento di un intero processo non era uno dei suoi doveri preferiti. Lo interessava invece

(...) l'esame de' testimoni, per lo più maliziosi o interessati, e ancora più l'esame de' rei (...) un esercizio che insegna più di ogni altro a conoscere il cuore umano, e a scoprire la malizia e l'accortezza degli uomini<sup>13</sup>.

Su questa esperienza, seppur provvisoria, di uomo di legge, Goldoni nel primo libro dei suoi *Memoires* scrive numerose pagine:

La République de Venise envoie à *Chiozza* pour Gouverneur un noble Vénitien, avec le titre de *Podestà*; celui-ci emmène avec lui un *Chancelier*, pour le criminel: emploi qui revient à celui de Lieutenant-Criminel en France; et ce Chancelier-Criminel doit avoir un Aide dans son office, avec le titre de Coadjuteur. Ces places sont plus ou moins lucratives, selon le pays où l'on se trouve ; mais elles sont toujours très-agréables, puisqu'on a la table du Gouverneur, qu'on fait la partie de son Excellence, et qu'on voit ce qu'il y a de plus grand dans la Ville; et pour peu que l'on y travaille, on se tire d'affaire assez bien. Mon père jouissoit de la protection du Gouverneur, qui étoit alors le noble *François Bonfadini*. Il étoit aussi très-lié avec le Chancelier-Criminel, et connoissoit beaucoup le Coadjuteur. Bref, il me fit recevoir pour Adjoint à ce dernier. (...) J'étois prévenu de la nécessité de m'assurer une réputation; et en ma qualité de surnuméraire, je cherchois tous les moyens de m'ins-truire, et de me rendre utile. Le Coadjuteur n'aimoit pas trop le travail.

<sup>12</sup> G. ZENNARO, *Tra foro e teatro: Goldoni, avvocati, processi e libertini nel XVIII secolo*, Poggibonsi, 1984, pp. 43-44.

<sup>13</sup> C. GOLDONI, *Prefazioni ai diciassette tomi delle Commedie edite a Venezia da G.B. Pasquali [1761-1778]*, IX, ed. cit., I, p. 661.



Je le soulageois autant qu'il m'étoit possible; et au bout de quelques mois, j'étois devenu aussi habile que lui. Le Chancelier ne tarda pas à s'en appercevoir; et sans passer par le canal de son Coadjuteur, il me donnoit des commissions épineuses, et j'avois le bonheur de le contenter. La procédure criminelle est une leçon très-intéressante pour la connoissance de l'homme. Le coupable cherche à détruire son crime, ou à en diminuer l'horreur: il est naturellement adroit, ou il le devient par crainte: il sait qu'il a affaire à des gens instruits, à des gens du métier, et il ne désespère pas cependant de pouvoir les tromper. La loi a prescrit aux Criminalistes des formules d'interrogatoire, qu'il faut suivre pour que les demandes ne soient pas captieuses, et que la faiblesse ou l'ignorance ne soit pas surprise. Cependant, il faut un peu connoître ou tâcher de deviner le caractère et l'esprit de l'homme qu'on doit examiner; et tenant le milieu entre la rigueur et l'humanité, on cherche à démêler la vérité sans contrainte. Ce qui m'intéressoit davantage étoit le résumé de la procédure, et le rapport que je préparois pour mon Chancelier: c'est de ces résumés et de ces rapports que souvent l'état, l'honneur et la vie d'un homme dépendent. Les inculpés sont défendus, la matiere est discutée; mais le rapport fait une premiere impression. Malheur à ceux qui font des résumés sans connoissance, et des rapports sans réflexion<sup>14</sup>.

A Feltre, dove seguì il cancelliere Zabottini, trasferito in quella città in seguito della scadenza del podesteria di Bonfadini a Chioggia, Goldoni tra le altre si occupò anche di una questione legata alla tutela dell'ambiente:

C'étoit un procès criminel, à cause d'une coupe de bois de construction dans les forêts de la République; et il y avoit deux cens personnes impliquées dans ce crime. Il falloit se transporter sur les lieux pour constater le corps du délit. J'y allai moi-même avec des arpenteurs et des gardes, à travers des rochers, des torrents et des précipices. Cette procédure faisoit grand bruit, tout le monde étoit allarmé; car il y avoit cent ans qu'on détruisoit les bois impunément, et il y avoit à craindre une

---

<sup>14</sup> C. GOLDONI, *Mémoires de M. Goldoni, pour servir à l'histoire de sa vie et à celle de son théâtre*, 1<sup>re</sup> Partie, XIX, ed. cit., I, pp. 87-89. Come il lettore avrà modo di constatare il francese di Goldoni è quello del XVIII, con frequenti voci, soprattutto verbali, arcaiche. La scrittura è peraltro comprensibilissima, perché scritta in stile scorrevole e colloquiale. Per quanto riguarda la versione italiana del testo, cfr. C. GOLDONI, *Memorie*, prefazione e traduzione di E. LEVI, Torino, 1967 e C. GOLDONI, *Memorie*, prefazione di P. BOSISIO e traduzione di P. RANZINI, Milano, 1993.

révolte qui auroit bien pu tomber sur ce pauvre diable de Coadjuteur, qui avoit réveillé le chat qui dormoit. Heureusement, cette grande affaire se termina comme l'accouchement de la montagne. La République se contenta de garantir ses bois à l'avenir. Le Chancelier n'y perdit rien, et le Coadjuteur fut dédommagé de sa peur<sup>15</sup>.

Il 1731 è un anno importante: spronato dall'improvvisa morte del padre, Goldoni riesce a concludere gli studi presso l'Università di Padova e ad acquisire quel titolo di «avvocato veneto», cui rimarrà sempre affezionato come a un simbolo della sua dignità borghese. Attratto dalle prospettive di guadagno e di ascesa sociale che la nuova carriera potrebbe offrirgli, cercando di inserirsi nella professione forense, rimane a Venezia ancora per circa due anni dal 1731 al 1732<sup>16</sup>.

Il y a ordinairement à Venise 240 Avocats sur le tableau; il y en a dix à douze du premier rang, vingt, peut-être, qui occupent le second; tous les autres vont à la chasse des cliens, et les petits Procureurs veulent bien être leurs chiens, à condition qu'ils partagent ensemble la proie. Je craignois pour moi étant le dernier arrivé, et je regrettois les Chancelleries que j'avois abandonnées. Mais en me tournant d'un autre côté, je voyois qu'il n'y avoit pas d'état plus lucratif et plus estimé que celui d'Avocat. Un noble Vénitien, un Patricien, Membre de la République, qui ne daigneroit pas être Négociant, ni Banquier, ni Notaire, ni Médecin, ni Professeur d'une Université, embrasse la profession d'Avocat, il l'exerce au Palais, et appelle les autres Avocats ses Confreres. Il s'agit d'avoir du bonheur; et pourquoi devois-je en avoir moins qu'un autre? Il falloit s'essayer, il falloit entrer dans le cahos du Barreau, où le travail et la probité conduisent au temple de la fortune<sup>17</sup>.

Gli inizi dell'attività di Goldoni come avvocato non sono facili:

J'étois Avocat; j'avois été présenté au Barreau: il s'agissoit d'avoir des cliens: j'allois tous les jours au Palais voir plaider les maîtres de l'art, et regardant de tous les côtés, si ma phisionomie pouvoit sympathiser avec

<sup>15</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>re</sup> Partie, XX, *ed. cit.*, I, pp. 93-94.

<sup>16</sup> Nel suo recente libro, Franco Arato dedica dieci pagine, dalla 55 alla 65, all'esperienza forense di Goldoni a Venezia e a Pisa, nonché agli aspetti giuridici che presentano alcune commedie dello scrittore veneziano. Cfr. F. ARATO, *Parola di avvocato: l'eloquenza forense in Italia tra Cinque e Ottocento*, Torino, 2015, pp. 55-65.

<sup>17</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>re</sup> Partie, XXIII, *ed. cit.*, I, pp. 105-106.

quelque plaideur, qui voulût bien me faire débiter dans une cause d'appel. Ce n'est pas dans les Tribunaux de premiere instance qu'un nouvel Avocat peut briller, et se faire honneur; c'est dans les Cours supérieures que l'on peut étaler la science, l'éloquence, la voix et la grace: quatre moyens également nécessaires pour qu'un Avocat, à Venise, soit placé au premier rang. Mon oncle Indric me promettoit beaucoup; tous mes amis me flattoient sans cesse; mais en attendant, il falloit passer tout l'après-midi et une partie de la soirée dans un cabinet, pour ne pas manquer l'instant heureux qui pouvoit arriver<sup>18</sup>.

Nello studio, invece, non veniva altro che

quelques çurieux pour me sonder, on quelques chicaneurs dangereux; je les écoutois patiemment: je leur donnois mes avis; je n'avois pas la montre à la main; je les gardois tant qu'ils vouloient; je les accompagnois jusqu'à la porte, et ils ne me donnoient rien: c'est le lot des commençants; il faut trois ou quatre ans avant que de parvenir à se faire un nom, et à gagner quelque argent<sup>19</sup>.

Ma la buona sorte segue il giovane Goldoni, pochi mesi dopo gli si presenta la prima causa:

La cause que mon oncle venoit de me proposer étoit une contestation provenant d'une servitude hydraulique. Un Meûnier avoit acheté un filet d'eau pour faire aller ses moulins. Le Propriétaire de la source l'avoit détournée; il s'agissoit de rétablir le demandeur dans ses droits, et de dommages et intérêts. La Ville de Crème avoit pris fait et cause pour le Meûnier. Il y avoit un modele démonstratif; il y avoit eu des procès-verbaux, des faits, des violences, des rébellions. La cause étoit mixte *au civil et au criminel*; les Avogadeurs, Magistrature très-grave semblable à celle des Tribuns du peuple romain, devoient en juger. J'avois pour Avocat adversaire le célèbre *Cordelina*, l'homme le plus savant et le plus éloquent du Barreau de Venise: celui-ci devoit parler le premier: je devois répondre sur-le-champ sans écrits, sans méditations. Le jour est appointé; je me rends au Tribunal de l'*Avogarie*. Mon adversaire parle pendant une heure et demie<sup>20</sup>; je l'écoute, je ne le crains pas. Sa harangue finie, je commence la mienne; je tâche, par un préam-

<sup>18</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>re</sup> Partie, XXIV, *ed. cit.*, I, (p. 109).

<sup>19</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>re</sup> Partie, XXIV, *ed. cit.*, I, (p. 111).

<sup>20</sup> I famosi novanta minuti misurati con l'orologio a polvere.

bule pathétique<sup>21</sup>, de me concilier la faveur de mon Juge. C'étoit la premiere fois que je m'exposois, j'avois besoin d'indulgence: j'entre en matière: j'attaque de front la harangue de *Cordelina*<sup>22</sup>; mes faits sont vrais, mes raisons sont bonnes, ma voix est sonore, mon éloquence ne déplâit pas; je parle pendant deux heures, je conclus, et je m'en vais trempé de la tête aux pieds. Mon domestique m'attendoit dans une chambre voisine; je changeai de chemise; j'étois fatigué, épuisé. Voilà mon oncle qui arrive: mon cher neveu, nous avons gagné, la partie adverse est condamnée aux dépens. Courage, continua-t-il, courage, mon ami; ce premier coup d'essai vous annonce pour un homme qui doit faire son chemin, vous ne manquerez pas de clients<sup>23</sup>.

Ma questa soddisfazione avuta nel campo professionale fu turbata da un intrigo amoroso. Per vendicarsi di una donna sulla quarantina che l'aveva tradito, il giovane Carlo si impegna in un contratto matrimoniale con la nipote bella ma povera. Il matrimonio avrebbe comportato molte spese: lo studio non rendeva, i debiti erano rilevanti, la dote misera. L'unica soluzione era la fuga. La madre di Carlo impegna i suoi capitali, paga i debiti del figlio che parte da Venezia, portandosi l'*Amalasunta* che fra un consulto e l'altro aveva composto. La professione del giovane avvocato era durata meno di un anno<sup>24</sup>.

### 3. Goldoni tra Venezia, Milano, Genova e Pisa

Gli anni che vanno dal 1733 al 1748 costituiscono per Goldoni un periodo di incertezza e di tentativi di dare una svolta alla propria esistenza: lo scrittore fa la spola tra Venezia, Milano, Genova e Pisa alla ricerca di un'occupazione stabile, dubbioso nella scelta tra carriera diplomatica, professione forense e attività teatrale.

Perciò può essere interessante seguirne le fasi più importanti, dopo un breve accenno alle guerre di successione polacca e spagnola che fu-

---

<sup>21</sup> L'uso del patetico nell'esordio delle arringhe era una delle peculiarità dell'oratoria forense di Goldoni.

<sup>22</sup> Su *Cordelina*, cioè sull'avvocato Carlo Cordellina (1703-1794), principe del foro veneto a quell'epoca, dà notizie F. ARATO, *op. cit.*, p. 57.

<sup>23</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>re</sup> Partie, XXV, *ed. cit.*, I, p. 113.

<sup>24</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>re</sup> Partie, XXVI-XXVII, *ed. cit.*, I, pp. 118-125.

nestarono l'Italia, in quegli stessi anni. Non a caso la pace di Aquisgrana del 1748, data in cui Goldoni abbandona l'avvocatura e lascia Pisa per trasferirsi a Venezia, assicurerà all'Italia un periodo di pace destinato a durare fino al 1792.

Dopo la guerra di successione spagnola, definitivamente conclusa soltanto nel 1720, il territorio del Nord Italia continuò a rimanere spartito tra Impero asburgico, Regno di Sardegna e Repubbliche marinare di Venezia e Genova, mentre nel centro Italia sopravvissero i ducati di Toscana, Modena, Parma Piacenza e Guastalla. L'esistenza dei suddetti principati offrì materia per contese dinastiche e guerre tra la Francia, alleata della Spagna, e l'Austria sia nella guerra di successione polacca (1733-1738) che in quella austriaca (1740-1748). Questi conflitti, a dispetto delle loro denominazioni, furono combattuti soprattutto nella nostra penisola con battaglie anche molto sanguinose, come avrà modo di testimoniare Goldoni stesso nei suoi *Mémoires*, definendo semplicemente come «gli alleati» i gallo-ispanici e come «tedeschi» le truppe imperiali austriache.

Nell'Italia della prima metà del XVIII secolo soltanto il Regno Sardo svolse una politica indipendente dall'impero austriaco e dalla Francia: Carlo Emanuele III partecipò attivamente a entrambe le guerre di successione in Europa, rovesciando le alleanze stipulate con queste due potenze in cambio di ingrandimenti territoriali.

Invece la Repubblica Veneta, sconfitta duramente dai Turchi qualche anno prima, condusse una politica estera rinunciataria, non essendo in grado di affrontare la prospettiva di un coinvolgimento bellico, né dal punto di vista militare, né da quello economico e finanziario. Infatti verso la metà del secolo la crisi delle attività commerciali e manifatturiere, la stagnazione demografica, l'aumento dei prezzi, il peso eccessivo delle tasse contrasagnarono una crisi economica e sociale di proporzioni allarmanti, a cui si assommarono l'inefficienza degli organi di governo, l'irrequietezza politica degli aristocratici impoveriti (i «barnaboti», così detti perché abitanti in buon numero nella parrocchia di San Barnaba) e la staticità della classe dirigente.

Nel 1733-34, durante la guerra di successione polacca, Goldoni, che era segretario del Residente veneto in Lombardia, Orazio Bartolini, aveva seguito dall'enclave veneta di Crema gli assedi del Castello di

Milano e del borgo fortificato di Pizzighettone da parte dei gallosardi, e aveva poi assistito in veste di diplomatico veneziano alla battaglia di Parma (giugno 1734), dall'alto delle mura della città<sup>25</sup>.

Tout le monde couroit alors sur les remparts de la ville: j'y courus aussi: on ne peut pas voir une bataille de plus près: la fumée empêchoit souvent de bien distinguer les objets; mais c'étoit toujours un coup d'œil fort rare, dont bien peu de monde peut se vanter d'avoir joui. Le feu continuel dura pendant neuf heures sans interruption: la nuit sépara les deux armées, les Allemands se dispersèrent dans les montagnes de Reggio, et les alliés restèrent les maîtres du champ de bataille. Le jour suivant, je vis conduire à Parme, sur un brancard, le Maréchal de Mercy, qui avoit été tué dans la chaleur du combat. Ce Général fut embaumé et envoyé en Allemagne, ainsi que le Prince de Wirtemberg, qui avoit subi le même sort. Un spectacle bien plus horrible et plus dégoûtant s'offrit à mes yeux le jour suivant dans l'après-midi. C'étoit les morts qu'on avoit dépouillés pendant la nuit, et qu'on faisoit monter à vingt-cinq mille hommes; ils étoient nuds et amoncelés; on voyoit des jambes, des bras, des crânes, et du sang par-tout. Quel carnage! Les Parmesans craignoient l'infection de l'air, vu la difficulté d'enterrer tous ces corps massacrés; mais la République de Venise qui est presque limitrophe du Parmesan, et qui étoit intéressée à garantir la salubrité de l'air, envoya de la chaux en abondance, pour faire disparaître tous ces cadavres de la surface de la terre<sup>26</sup>.

Lasciata l'ambasciata veneta di Milano in circostanze poco chiare, ritorna in autunno a Venezia, dove si impegna con il nobiluomo Michele Grimani, proprietario del Teatro di San Samuele, a scrivere per la compagnia, di cui è capocomico Giuseppe Imer, la tragicommedia in versi *Belisario*, che viene rappresentata con successo. Comunque dal 1734 al '38 i rapporti con il pubblico e con gli attori diventano continui e regolari, anche se la produzione dei testi rimane confinata, quasi esclusivamente, nell'ambito delle tragicommedie, dei melodrammi seri o giocosi, degli intermezzi: la commedia sarà affrontata solo nel 1738. Tutti i generi teatrali alla moda sono comunque sperimentati da Goldoni, quasi a testimoniarne l'eclettismo e la versatilità.

---

<sup>25</sup> A. MOMO, *Goldoni e i militari*, Padova, 1973, pp. 87-98.

<sup>26</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>re</sup> Partie, XXXII, *ed. cit.*, I, p. 148.

Nel 1736 a Genova, dove si trova al seguito della compagnia Imer, Goldoni sposa la diciannovenne Nicoletta Connio, figlia di Agostino, notaio, allacciando legami familiari che gli consentirono, tornato a Venezia, di diventare console mercantile della Repubblica genovese<sup>27</sup>. La coppia non avrà figli. Proprio a questo periodo (1738-1743) appartengono il dittico di *Momolo Cortesan* e *La donna di garbo*, in cui compaiono elementi che anticipano la «riforma» degli anni Cinquanta.

Fino al 1741 Goldoni è ancora direttore del teatro d'opera di San Giovanni Grisostomo, per il quale continua a scrivere melodrammi. Cessato questo incarico, attende quasi esclusivamente agli impegni relativi all'espletamento della carica di Console della Repubblica di Genova (1741-43), per la quale redige ben 108 dispacci settimanali. Si tratta di interessanti documenti di osservazione del mondo politico e commerciale. Tuttavia la mancata retribuzione dell'attività diplomatica e una contemporanea serie di disavventure finanziarie lo mettono in difficoltà, obbligandolo prima a diradare il suo lavoro di autore comico e poi, nella primavera del 1743, ad abbandonare addirittura Venezia con la moglie<sup>28</sup>.

Ai primi del 1744, mentre Goldoni e la moglie Nicoletta cercano di rimediare al tracollo economico, scoppia la guerra di successione tra Austriaci e Spagnoli con i due eserciti rivali che avanzano e si scontrano nelle Romagne. I due viaggiatori passano dall'uno all'altro fronte: a Rimini Goldoni incontra la compagnia del «Pantalone» Ferramonti, con la quale allestisce spettacoli teatrali e musicali per le truppe austriache. Quindi recuperati un po' di soldi, i due sposi scendono in Toscana: prima a Firenze (dove Goldoni frequenta l'ambiente riformistico toscano), poi a Siena e infine a Pisa, città in cui soggiornano per più di tre anni, dagli ultimi mesi del 1744 alla primavera del 1748<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Sulla carriera diplomatica di Goldoni, leggasi A. MOMO, *op. cit.*, pp. 50-65.

<sup>28</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, Première Partie, XLIV, *ed. cit.*, pp. 198-213.

<sup>29</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, Première Partie, XLVI-XLVIII, *ed. cit.*, pp. 208-219.

#### 4. Gli anni dell'avvocatura a Pisa

A Pisa Goldoni frequentò gli Arcadi della colonia Alfea, si dedicò al teatro ma soprattutto esercitò l'avvocatura, anche se a ulteriore prova della scarsa influenza esercitata dalla lezione arcadica sulla sua arte, è significativo che proprio in questo periodo le rare produzioni comiche segnino un ritorno agli schematici canovacci della Commedia dell'arte con la composizione di *Arlecchino servitore di due padroni* (1745), richiestagli per il teatro veneziano dall'attore Antonio Sacchi. Tuttavia durante la permanenza nella città toscana l'occupazione prevalente di Goldoni consistette nell'esercizio dell'avvocatura, patrocinando cause presso tutti i tribunali della città, il più importante dei quali era quello del Commissario di Pisa, che si occupava di giustizia civile e criminale.

Qui Goldoni svolse la professione di avvocato con successo, ma dovette anche affrontare le invidie dei colleghi per la numerosa clientela che era riuscito ad acquisire in tutti i ceti sociali. Soltanto per il civile si possono registrare un centinaio di clienti, pari a circa il doppio di cause, mentre l'attività nel penale che, come dichiara Goldoni stesso, superava di gran lunga quella civile, non può essere testimoniata con precisione, a causa di un incendio che nei primi anni dell'Ottocento distrusse gli archivi che la documentavano<sup>30</sup>. Tuttavia dal punto di vista economico la sua situazione appare essere stata assai meno brillante di quanto racconti nei *Mémoires*: Goldoni arrivò povero a Pisa e ne partì povero.

L'attività forense, però, lo occupava completamente e, anche se gli consentiva di osservare il *mondo*, gli impediva di vivere e scrivere per il *teatro*. Nonostante qualche dispiacere riservatogli dall'ambiente<sup>31</sup>, gli anni trascorsi a Pisa furono comunque positivi perché Goldoni riuscì a stabilire legami affettivi, culturali e professionali con i due personaggi più autorevoli della città<sup>32</sup>.

Il primo era Ranieri Bernardino Fabri, gran maestro dell'Ordine dei cavalieri di Santo Stefano, pastore arcade e pubblico notaio. A Fabri,

---

<sup>30</sup> G. DE FECONDO, M.A. MORELLI TIMPANARO (a cura di), *Carlo Goldoni Avvocato a Pisa (1744-1748)*, Bologna, 2009, p. 22 n. 3.

<sup>31</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, Première Partie, LI, *ed. cit.*, pp. 228-229.

<sup>32</sup> Cfr. G. DE FECONDO, M.A. MORELLI TIMPANARO (a cura di), *op. cit.*, pp. 24-25.



che al suo arrivo a Pisa lo spronò a esercitare l'avvocatura e lo aiutò a inserirsi nel nuovo ambiente, Goldoni dedicò *Il servitore di due padroni*. Le parole affettuose<sup>33</sup> della dedica, pubblicata nel 1753 a parecchi anni di distanza dal momento in cui si conobbero, testimoniano quanto fossero intensi nel commediografo i sentimenti di gratitudine, di stima e di affetto per quest'uomo che gli aveva assicurato protezione e amicizia. Altrettanto durevole fu la stima per Pietro Girolamo Inghirami<sup>34</sup>, che a Pisa rivestì la carica di rappresentante del Granduca di Toscana dal 1743 al 1758, nonché di «giudice, cognitore, e decisore di tutte le cause civili, criminali, e miste»<sup>35</sup>.

Con Inghirami Goldoni lavorò a lungo come avvocato, quando si trovava «in mezzo alla Toscana, in Pisa», usando «almeno nei Tribunali, comechè sia, la lingua Tosca», anche se non dimenticò il suo «dolce nativo linguaggio»<sup>36</sup>.

Inoltre esercitare l'avvocatura in Toscana significò per Goldoni anche misurarsi con uno «stile» diverso da quello in uso nel foro veneto, come dichiara egli stesso nell'introduzione alla commedia *L'avvocato veneziano*, rappresentata a Venezia, nel teatro Sant'Angelo, nella stagione 1749-1750. In questo stesso scritto Goldoni, che pure si adattò al cambiamento con ottimi risultati, non nasconde la sua preferenza per la legislazione veneta:

È noto averla io in prima esercitata nella mia patria, seguendo lo stile del nostro Veneto Foro, indi nella città di Pisa, a quella pratica uniformandomi, onde informato egualmente dei due sistemi contrari, piacquemi di porli a fronte, e se parrà ch'io abbia esaltato il Veneto stile so-

---

<sup>33</sup> C. GOLDONI, *Il servitore di due padroni*, *All'illustrissimo Sig. Dottore Ranieri Bernardino Fabri, nobile pisano*, ed. cit., I, pp. 3-6: «Questa, che ha per titolo Il Servitore di due Padroni, a Voi offerisco, perché avendola scritta in Pisa, mi ricorda quei felicissimi giorni, ch'io vissi, vostra mercé, tanto piacevolmente in codesta Città, benefica ed amorosa».

<sup>34</sup> A Inghirami, nella dedica della commedia *Il tutore*, così si rivolge: «Sei anni or sono, (...) allora quando trattenendomi in Pisa coll'esercizio della Professione Legale, ebbi campo di poter discernere da vicino le Vostre eroiche Virtù, e le ravvisai tanto più facilmente, quando Voi vi degnaste onorarmi della Vostra benefica protezione, della Vostra benignissima predilezione», C. GOLDONI, ed. cit., IV, pp. 135-212.

<sup>35</sup> Cfr. G. DE FECONDO, M.A. MORELLI TIMPANARO (a cura di), *op. cit.*, p. 24.

<sup>36</sup> C. GOLDONI, *I due gemelli veneziani*, *L'autore a chi legge*, ed. cit., II, p. 153.

pra quello che dicesi del Jus comune, e se nel rendere vincitore il mio Veneziano sarò imputato di parzialità ai miei colleghi e compatriotti, non è ch'io non apprezzi egualmente la pratica ed il sistema a noi straniero, ma sarò ben compatibile se in ciò facendo, avrò seguito il dettame della natura, ricordevole del primo latte da' Veneti Maestri onorevolmente succhiato<sup>37</sup>.

Infatti, fin dal XII secolo, l'ordinamento giuridico della Serenissima assegnava il primo posto alla propria legislazione e stabiliva che le sue lacune fossero colmate facendo ricorso in primo luogo alla consuetudine e poi all'*arbitrium iudicis*, non prevedendo l'applicazione dello *ius commune*. Quest'ultimo, quindi, a Venezia non esercitò mai la funzione di fonte integratrice delle legislazioni particolari, assegnatagli per molti secoli nell'esperienza giuridica dell'Europa continentale. Si tratta di un assetto normativo fondato sull'indipendenza della Repubblica dal potere imperiale, che nel corso dei secoli i giuristi giustificarono teoricamente mediante la particolare condizione di Venezia che, in quanto "*civitas fundata in mari*", non doveva essere considerata alla stregua delle terre sulle quali si estendeva il potere imperiale e quindi non era soggetta allo *ius commune* derivato dalla concezione universalistica del potere imperiale. Tale ordinamento rimase però una particolarità di Venezia: mentre nel Dogado, in Istria e in Dalmazia fu applicato in forme simili, così non fu man mano che l'espansione proseguiva in Terraferma, dove la continuità degli ordinamenti preesistenti fu garantita e perciò in questi casi gli *jura propria* furono integrati dallo *jus commune*<sup>38</sup>.

Ne consegue che, nel contesto dell'ordinamento originario della Repubblica di San Marco l'esercizio dell'avvocatura richiedeva un preparazione giuridica molto specifica, indispensabile tra le Lagune e nel Dogado, ma di nessuna utilità altrove. Tuttavia, le vicende dell'Avvocatura veneta furono assai complesse sia nel quadro dell'evolversi dei rapporti della Serenissima col suo dominio di Terraferma, sia a causa della lenta ma progressiva decadenza delle caratteristiche originarie dell'ordinamento giuridico veneziano, alla quale si cercò di rimediare imponendo a chi aspirasse a praticare l'avvocatura a Venezia l'obbligo di

<sup>37</sup> C. GOLDONI, *L'avvocato veneziano, L'autore a chi legge*, ed. cit., II, p. 709.

<sup>38</sup> U. SANTARELLI, *La breve vicenda pisana d'un altrimenti illustre avvocato veneto*, in G. DE FECONDO, M.A. MORELLI TIMPANARO (a cura di), *op. cit.*, pp. 12-14.

laurearsi presso l'Università di Padova<sup>39</sup>, come in effetti dovette fare anche Goldoni.

Tutto ciò per dire che, quando Goldoni si trasferì a Pisa e cominciò a esercitarvi l'avvocatura, quel titolo di «avvocato veneto» del quale andava tanto orgoglioso, oltre ad aver perso molto del suo antico significato, non era certamente il più adatto per avviare uno studio legale in Toscana, dove non c'era un sistema organico di amministrazione della giustizia, nonostante fervessero tentativi di rinnovamento. Infatti qualche anno prima, nel 1737, il governo del granducato era passato dall'ultimo dei Medici alla dinastia lorenese, nella persona del marito di Maria Teresa d'Austria, Francesco Stefano duca di Lorena.

Questo nuovo sovrano, animato da propositi di riforma e appoggiato da un ministro capace, il conte Emanuele di Richecourt, dovette confrontarsi con il particolarismo che caratterizzava sia le istituzioni giuridico-amministrative che le strutture economico-sociali del granducato. Le prime erano costituite da un intrico di giurisdizioni speciali e ordinarie, di diritti feudali e comunali. L'economia e la società, a loro volta, erano bloccate da una serie di vincoli non facili da sciogliere: la manomorta ecclesiastica, il predominio dei ceti nobiliari, la semiparalisi di commercio e finanze in una rete di pedaggi, di dazi, di monopoli corporativi, la sottovalutazione dell'agricoltura. Questi ultimi sarebbero stati affrontati soltanto nella seconda metà del Settecento dal suo successore Pietro Leopoldo<sup>40</sup>.

Contro i beni di manomorta, che come si è detto erano molto diffusi in Toscana, Goldoni durante il periodo pisano – precorrendo i tempi e sostenendo i principi che la Rivoluzione francese avrebbe fatto propri – aveva difeso un contadino cui veniva impedita la prosecuzione di un contratto di enfiteusi di beni di proprietà diretta di un convento. Il priore intendeva rescinderlo con il pretesto che il consenso dato in precedenza dai frati non era valido. In realtà, il priore proteggeva gli interessi

---

<sup>39</sup> «Non può essere avvocato chi non ha conseguita la laurea dottorale in ambe le leggi nello studio di Padova; l. 1703, e 1761, 3 Maggio». M. FERRO, *Dizionario del diritto comune e veneto*, I, Venezia, 1845, p. 210.

<sup>40</sup> Per quanto riguarda la legislazione civile e penale vigente nel Granducato di Toscana nel periodo in cui Goldoni esercitò l'avvocatura a Pisa cfr. A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, I, Milano, 1982, pp. 284-287.

di una giovane vedova, la quale voleva sostituirsi al contadino nei benefici del patto enfiteutico. Goldoni riuscì ad aver ragione dell'avversario: «Je fis un Mémoire qui intéressoit la nation, qui prouvoit l'importance de la conservation des baux emphytéotiques; je gagnai mon Procès, et mon plaidoyer me fit un honneur infini»<sup>41</sup>.

Come precedentemente accennato, gli atti del patrocinio delle cause criminali, a cui si dedicò di preferenza il Goldoni a Pisa, sono andati distrutti. Tuttavia, agli inizi del Novecento, fu scoperto il testo autografo di un'arringa pronunciata da Goldoni nel 1747 in difesa dei fratelli Gherardo e Marc'Ansano Cini, accusati di favoreggiamento in diserzione, che ha consentito di ricostruire l'intero processo penale. La querela, emessa dal pubblico accusatore e dal Fisco, accusava i due fratelli di avere acquistato armi e divise da due soldati disertori del reggimento toscano di stanza a Livorno<sup>42</sup>. Occorreva provare l'effettiva diserzione dei due soldati, perché, se così non fosse stato, l'accusa di mala fede rivolta contro i due fratelli per aver accolto i fuggitivi e acquistato quegli oggetti sarebbe caduta. Infatti, poiché della diserzione non esisteva prova, poteva trattarsi di soldati congedati definitivamente o autorizzati a un congedo anticipato, che avrebbero potuto vendere i loro vestiti diventati, come si usava in questi casi, di loro proprietà.

Infatti, mentre un bando vietava l'acquisto di qualsiasi cosa da soldati disertori, ciò era invece consentito nel caso in cui fossero stati militari congedati. Il difensore, perciò non nega che il fatto non sussista: l'acquisto da parte dei fratelli Cini è effettivamente avvenuto, ma non si può provare la diserzione dei due soldati. Prevedendo abilmente le mosse dell'accusa, anzi talvolta riconoscendo le ragioni degli avversari, l'avvocato Goldoni riesce a smontare l'intero impianto accusatorio facendo leva sulla debolezza delle prove prodotte durante il processo inquisitorio.

Per dimostrare con toni enfatici e con un'immagine icastica la debolezza delle prove fornite dall'accusa, Goldoni ricorre a una citazione biblica tratta da Daniele (Capitolo 20, verso 34): «Ecco una pietra si staccò senza intervento di mano e colpì i piedi di ferro e d'argilla della

---

<sup>41</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>re</sup> Partie, L, *ed. cit.*, I, p. 226.

<sup>42</sup> G. ZENNARO, *op cit.*, pp. 139-40.

statua e li frantumò»<sup>43</sup>. La statua con i piedi di argilla e di ferro, a cui si riferisce Daniele, è quella di Nabucodonosor. Inoltre Goldoni contesta anche l'accusatore, un garzone licenziato dagli Ansano, mettendo in rilievo il desiderio di vendetta di costui.

Concludendo, la difesa dell'avvocato Goldoni, condotta secondo la moda del tempo, ma non senza abilità ed efficacia, è, secondo l'uso del Foro Toscano, una memoria, cioè una difesa scritta: le ragioni dell'intonazione 'parlata' derivano dall'abitudine del Goldoni alla 'pratica veneta', cioè alla trattazione orale delle cause.

Perciò il manoscritto rivela, secondo gli studiosi del diritto, un avvocato esperto e accorto, che sa costruire logicamente una difesa, e che ne proporziona gli effetti con efficacia e con un impeto oratorio degni di un professionista consumato.

Goldoni sembra essere arrivato al culmine della sua carriera.

J'avois des causes dans tous les tribunaux de la Ville, j'avois des cliens de tous les états, des nobles de la premiere classe, des bourgeois des plus riches, des commerçans des plus accrédités, des Curés, des Moines, de gros Fermiers, jusqu'à un de mes confreres, qui étant impliqué dans un procès criminel, me choisit pour son défenseur. J'avois donc toute la Ville pour moi; tout le monde au moins l'auroit cru, et je le croyois aussi; mais je ne tardai pas à m'appercevoir que je m'étois trompé; l'amitié et la considération m'avoient naturalisé dans les cœurs des particuliers, mais j'étois toujours étranger, quand ces mêmes individus se rassembloient en corps. Il mourut dans ce tems-là un ancien Avocat Pisan, qui, selon l'usage du pays, étoit le défenseur appointé de plusieurs Communautés Religieuses, de quelques Corps d'arts et métiers, et de différentes maisons de la Ville; ce qui lui faisoit en vin, en bléd, en huile et en argent, un état très honnête, et le défrayoit de la dépense de sa maison. Je demandai à sa mort toutes ces places vacantes pour en avoir quelques-unes: les Pisans les obtinrent toutes, et le Vénitien fut exclus. (...) de vingt places, pas une pour moi! Cet événement me donna de l'humeur, et m'indisposa de maniere que je ne regardois plus mon emploi que comme un établissement casuel et précaire<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Come si può notare: «l'arringa adopera tipicissimi espedienti retorici extra causam: un salmo biblico, come spesso si usava nell'Antico Regime, autorità classiche, giurisprudenza estranea al foro pisano». F. ARATO, *op.cit.*, p. 59.

<sup>44</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>re</sup> Partie, LI, *ed. cit.*, pp. 228-229.

Tutto ciò provoca nel commediografo malumore e disaffezione per l'avvocatura.

Così, quando gli si presenta l'occasione di entrare in rapporto con l'impresario teatrale Medebac, si lascia convincere a ritornare a Venezia. Nell'aprile 1748, dopo aver sbrigato i suoi affari e lasciato ad altri le cause in sospeso, parte alla volta di Mantova.

Tuttavia, più che la delusione patita, fu il richiamo del teatro a indurlo ad abbandonare per sempre la professione.

### 5. Le commedie "giuridiche" di Goldoni

L'elemento giuridico è tutt'altro che scarso nelle commedie goldoniane: su 120 opere se ne contano ben 21 di argomento giuridico<sup>45</sup>. Tra queste ultime particolarmente interessanti per le problematiche giudiziarie affrontate sono (in ordine cronologico):

*La Bancarotta* (procedure fallimentari), *La Donna di garbo* (promessa di matrimonio disattesa), *L'uomo prudente* (tentativo di avvelenamento e accomodamento), *L'avvocato veneziano* (revoca di una donazione per sopravvenienza di un figlio legittimo), *Il Cavaliere e la Dama* (assegnazione degli alimenti a una donna abbandonata dal marito), *L'Avventuriero onorato* (azioni possessorie), *Il Feudatario* (conflitto giurisdizionale tra il possessore del feudo e la comunità), *Il Raggiratore* (ipoteca di un palazzo per debiti), *Le baruffe chiozzotte* (lite con seguito di querele), *Le Inquietudini di Zelinda* (testamento con clausole vessatorie).

Figure di avvocati, procuratori, notai, mercanti falliti; doti, donazioni, testamenti, situazioni tratte dall'attività giudiziaria e dalla fantasia si intrecciano in queste opere che, salvo *le Baruffe Chiozzotte*, non raggiungono i vertici dei capolavori goldoniani, ma mettono in luce aspetti dell'arte drammatica goldoniana legati o all'attività di amministratore della giustizia o alla pratica forense, che lo scrittore stesso esercitò prima di dedicarsi interamente al teatro.

---

<sup>45</sup> G. ZENNARO, *op. cit.*, p. 201.

E da esperienze vissute, nasce uno dei capolavori, *Le baruffe chiozzotte*, in cui l'autore si identifica con Isidoro, coadiutore del cancelliere criminale a Chioggia, carica che Goldoni effettivamente ricoprì in quella città nel 1728, prima di intraprendere la professione legale. La trama della disputa delle *Baruffe* è un contrasto fra famiglie, una lite, si direbbe oggi, da giudice conciliatore, che l'esuberanza del popolo chioggiotto rischia di trasformare in un processo da Corte penale.

Ci sono il Comandador, cioè il messo del criminale, servitore di Isidoro, il coadiutore del cancelliere criminale, e il popolo chioggiotto, con i suoi Toni, Pasque, Luciette, Titta Nane, *le zucche barucche*, *i merletti* e *i bisatti*. Il Comandador era incaricato di registrare citazioni e mandati e di dar seguito alle intimazioni. Nella conduzione di questi processi spesso si commettevano diversi abusi: fra questi l'uso di affidare l'interrogazione dei testi a subalterni, spesso illetterati e ignoranti, e di far prender al giudice le sue decisioni sulla base di questi atti.

Le donne attendono gli uomini che sono in mare per la pesca: Pasqua e Lucietta da una parte, Libera, Orsetta e Checca dall'altra. Lucietta si ingelosisce perché Checca domanda notizie di Titta Nane, Checca non vede di buon occhio che Toffolo offra a Lucietta la *zucca barucca* e Lucietta rivela il soprannome di Checca. Quando arrivano gli uomini, le donne raccontano della baruffa esplosa tra loro. Toffolo, detto Marmottina, il bersaglio dei fidanzati gelosi, viene assalito con pistole e coltelli e si difende a sassate.

L'affare si complica perché il giovane querela i suoi aggressori («Sangue de diana, che li voi querelar»)<sup>46</sup> e parte per la Cancelleria criminale, dove siede Isidoro, che, assistito dal Comandador, lo interroga e convoca le donne e gli uomini, implicati nella baruffa.

Il coadiutore Isidoro, dopo aver interrogato le ragazze, si accorge ben presto che si tratta di cose da nulla, e che sarà facile mettere a posto la cosa, anche se le donne si affannano inconsapevolmente a render sempre più grave il litigio.

Al Coadiutore del Cancelliere criminale la questione pare così insignificante che, con molto buon senso, decide di accomodare il litigio fuori del tribunale. Riesce infatti a metter d'accordo gli uomini, e a tro-

---

<sup>46</sup> C. GOLDONI, *Le baruffe chiozzotte*, Atto I, scena XIII, *ed. cit.*, VIII, p. 154.

vare persino una sposa per Toffolo; ma al momento di brindare sull'accordo giunge notizia che le donne si accapigliano di nuovo, e minacciano di trascinare nella baruffa tutto il paese.

Alla fine abbiamo i nuovi tentativi del coadiutore questa volta non più con gli uomini ma con le donne; per cui, prima che la giornata si concluda, ci sono per tutti rinfresco e suonatori per celebrare insieme tre matrimoni: quello di Lucietta con Titta Nane, quello di Orsetta con Beppo e quello di Checca con Toffolo. La pace è fatta; e dovrà durare a tutti i costi perché non si diffonda «a nomina che Chiozzotte xe baruffante»<sup>47</sup>.

Pettegolezzi e baruffe, un accordo tra gesti e parole degno di una pantomima, ritmo del dialogo (alcune parti sono in versi) testimoniano la continuità con le «tabernarie», a cui si è accennato nel primo paragrafo. Ma provano anche la perfetta aderenza degli schemi teatrali goldoniani alla naturale dinamica della realtà popolare: pescatori chiozzotti soprattutto agiscono, le loro battute sono brevissime, quasi casuali, concatenate senza pause, ma questo non ne appiattisce i caratteri che sempre mantengono la loro individualità nel mosaico delle parti.

Unico personaggio non popolare è il coadiutore Isidoro, estraneo alla vita dei pescatori, alle loro gioie e ai loro tormenti. Goldoni forse lo ha costruito per indicare la distanza fra i veri protagonisti oggettivi e se stesso come autore.

L'entusiasmo che suscitarono tra il popolo le *Baruffe* è testimoniato da Wolfgang Goethe, che assistette nel 1786 alla rappresentazione della commedia al teatro San Luca di Venezia («Non ho mai veduto la gioia che mostrò il popolo vedendosi dipinto al naturale: risa e grida d'allegria dal principio alla fine»)<sup>48</sup>, mentre la diffidenza dei ceti conservatori è evidente nel giudizio di Carlo Gozzi, che accusò il Goldoni di far oggetto di rappresentazione cordiale le «bassezze» del popolo.

Se nelle *Baruffe* la procedura criminale è poco più che un pretesto perché serve a Goldoni per rievocare nostalgicamente un periodo della sua giovinezza, due sono le commedie in cui il tessuto giuridico pare prevalere e che perciò, invece dei letterati, hanno interessato quasi

<sup>47</sup> *Ivi*, Atto III, scena ultima, p. 203.

<sup>48</sup> W.GOETHE, *Viaggio in Italia*, in ID., *Opere*, traduzione italiana E. ZANIBONI, Firenze, 1970, p. 298.



esclusivamente i giuristi: *L'uomo prudente* e *L'avvocato veneziano*. La prima è basata su di un intreccio di diritto penale, a cui Goldoni si dedicò di preferenza: un veneficio impunito per la scomparsa del corpo di reato. La seconda è incentrata sul diritto civile e sulla deontologia professionale, perché narra la vicenda di un avvocato che tutela gli interessi del proprio cliente, ottenendo per lui l'eredità paterna, nonostante si sia innamorato della giovane avversaria che la rivendica.

*L'uomo prudente* venne composta a Pisa nel 1748 e fu rappresentata a Modena nello stesso anno. *L'avvocato veneziano* andò in scena al teatro Sant'Angelo di Venezia nella stagione 1749-1750. In entrambe le commedie Goldoni segue la tradizione di far parlare le maschere (Pantalone) e i servi in dialetto veneziano, gli innamorati e i forestieri in lingua. A questa norma fa eccezione l'avvocato veneziano Alberto Casaboni, che parla soltanto in dialetto, il cui uso era peraltro consentito nel foro e nell'amministrazione, mentre i magistrati veneti di Rovigo e il dottor Balanzoni si esprimono in lingua italiana.

Ne *L'uomo prudente* compaiono cenni all'attività di criminalista che Goldoni esercitò in Toscana. Così l'autore ne parla nei *Mémoires*:

J'avois composé cette Piece à Pise, pendant que j'étois occupé de causes criminelles que j'avois à défendre, La Fable n'étoit pas tout-à-fait inventée. Ce crime affreux avoit été commis de mon tems dans un pays de la Toscane, et je n'étois pas fâché de faire connoître à mes compatriotes quelles avoient été mes occupations pendant cinq années d'absence<sup>49</sup>.

La scena si svolge a Sorrento, principato del Regno di Napoli. Protagonista è Pantalone, mercante veneziano, onesto e prudente, Beatrice è la sua seconda moglie, Ottavio e Rosaura i figli di primo letto. Scrive Goldoni: «Mauvais ménage. La belle-mère étoit coquette et méchante. Le beau-fils libertin, et la belle-fille une sottte. Béatrice avoit des Cicisbées, le jeune homme avoit des maîtresses, la Demoiselle avoit des intrigues»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 2<sup>e</sup> Partie, I, ed. cit., I, pp. 245-246.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 245.

Pantalone vuole rimetterli sulla retta via, prima con le buone maniere, e poi con le minacce. Beatrice, che ha dalla sua parte il figliastro, ne è irritata ed entrambi hanno propositi di vendetta, che tentano di realizzare avvelenando la zuppa di Pantalone. Ma non è Pantalone a mangiare la panatella, bensì la cagnetta di Rosaura. L'amante di Rosaura non ha dubbi sugli autori del misfatto e denuncia Beatrice e Ottavio alle autorità.

Scoperto il fatto, Pantalone si dibatte fra due difficili alternative:

Cossa ogio da far in sto caso? Taser xe mal; parlar xe pezo. Se taso ghe filo el lazzo; se parlo tutto el mondo lo sa. Tasendo, xe in pericolo la mia vita; parlando, pericola la reputazion de la casa. Prudenza e consiglio.

E decide di chiudere Beatrice in un «liogo che gnanca l'aria lo saverà» e di dire che è in villa o ammalata; Ottavio sarà spedito in Levante<sup>51</sup>.

Ma la giustizia fa il suo corso: si presentano in casa i Birri che arrestano Beatrice e Ottavio ed eseguono la perquisizione per trovare una cagna morta e una pignatta di panatella. Pantalone è disperato, non tanto per la perdita di una moglie cattiva e di un figlio «sicario e traditore», ma per l'onore della famiglia: «L'onor xè quel tesoro, che no gh'ha prezzo, che vive anca dopo la morte e che, perso una volta, se stenta a recuperar»<sup>52</sup>.

Perciò ricorre a un espediente – sostituisce la cagna morta con un'altra identica viva e fa scomparire la pentola – vagamente autobiografico: Goldoni, in una causa penale a Pisa, con la sostituzione di una serratura, aveva ingannato i giudici, ma a fin di bene, per salvare un giovane incensurato dalla condanna per furto con scasso<sup>53</sup>. Così la perquisizione, ovviamente, non dà alcun risultato e le guardie, dopo aver abbattuto le porte, trovano solamente Colombina e Arlecchino, i servi intriganti che Pantalone aveva rinchiusi.

<sup>51</sup> C. GOLDONI, *L'uomo prudente*, Atto III, Scena VI, *ed. cit.*, II, p. 303.

<sup>52</sup> C. GOLDONI, *L'uomo prudente*, Atto III, Scena XII, *ed. cit.*, II, p. 307.

<sup>53</sup> C. GOLDONI, *Mémoires*, 1<sup>e</sup> Partie, XLIX, *ed. cit.*, I, p. 222. Circa la causa penale riferita nel testo, leggasì quanto riferito in proposito da F. ARATO, *op. cit.*, p. 59.

L'atto terzo della commedia è ambientato quasi completamente in tribunale. La scena sedicesima si apre con il giudice che afferma: «Questi rei sono troppo ostinati, non vogliono confessare; e se non riesce al notaio di rinvenire il corpo del delitto, la causa si vuol render difficile».

E, infatti, al suo arrivo il notaio conferma di non averlo trovato; al che il giudice commenta: «Ma senza il corpo del delitto, come verremo in chiaro della verità per procedere contro de' rei? Voi vedete che non si tratta di un delitto di fatto transeunte, ma permanente»<sup>54</sup>.

Poi, mentre il notaio propone di interrogare gli inquisiti senza ricorrere alla tortura, il giudice è ben deciso ad applicarla e minaccia Beatrice e Ottavio di “tormenti” capaci di “strapparvi di bocca, vostro malgrado, la verità”. Così, nella commedia compare il tema della tortura, ma il fatto che questo mezzo processuale di accertamento della verità non sia qui applicato testimonia l'avversione di Goldoni al ricorso a mezzi coercitivi per strappare confessioni a testimoni e imputati<sup>55</sup>, più volte stigmatizzato nei suoi *Mémoires*.

A questo punto Pantalone chiede la parola e interviene nel processo allo scopo di discolpare il figlio e la moglie con un discorso veramente magistrale, che non può essere stato pensato se non da un avvocato esperto come Goldoni.

Il vecchio mercante, innanzi tutto, dimostra la mancanza di ogni prova generica; poi, venendo al fatto, dai legami di sangue dei presunti colpevoli con la vittima, dalla bontà e dalla generosità da lui sempre mostrate nei loro confronti ricava l'argomento dell'impossibilità morale del delitto, capovolgendo il significato delle prove a carico dei due.

L'eloquenza di questo brano oratorio giustifica il grande successo ottenuto dalla commedia, certamente non una delle migliori sotto l'aspetto letterario. Indubbiamente nell'arringa difensiva di Pantalone è rilevante il risalto dato al valore delle garanzie giuridiche e processuali, attraverso l'indicazione della mancanza del *corpus delicti* e di motivazione al delitto negli imputati<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> C. GOLDONI, *L'uomo prudente*, Atto III, Scena XVI, *ed. cit.*, II, p. 310.

<sup>55</sup> M.A. CATTANEO, *Carlo Goldoni e Alessandro Manzoni. Illuminismo e diritto penale*, Milano, 1991, p. 48.

<sup>56</sup> A proposito dell'arringa di Pantalone, M.A. Cattaneo riferisce sia il giudizio del Alessandro Pascolato, secondo il quale essa è “un piccolo capolavoro di eloquenza”, e

Benché Pantalone abbia come scopo riconciliare la famiglia e salvarne la reputazione, rimane il fatto che l'assenza di prove conduce all'assoluzione di imputati, che in realtà sono colpevoli. E anche questa circostanza è in definitiva conforme al principio dell'illuminismo giuridico, secondo il quale l'assoluzione di dieci colpevoli è preferibile alla condanna di un solo innocente.

Nella commedia il giudice dunque assolve; e sono molto interessanti le parole con le quali egli commenta la propria sentenza e l'esito finale dell'opera teatrale: «Molto malagevole impegno è quello del giudice! Dover sempre imprimer timore, e dover sentire tutto il giorno dolersi, piangere e sospirare! Io sono consolatissimo, quando posso assolvere e far bene»<sup>57</sup>.

Lo stesso giudice, che all'inizio del processo ha dichiarato severamente di voler usare tutti i rigori della giustizia e minacciato la tortura agli imputati, dimostra ora di essere una persona equanime e ricca di umanità, contento se può assolvere e amareggiato di dover sempre incutere paura e udire lamenti e sospiri.

Protagonista della commedia *L'avvocato veneziano*, rappresentata nell'anno 1749-1750, è Alberto Casaboni, avvocato veneziano, che al tribunale di Rovigo difende gli interessi di Florindo, figlio di Anselmo Aretusi, contro Rosaura Balanzoni, adottata da quest'ultimo prima della nascita di Florindo e donataria di tutti i suoi beni. Alberto ottiene dal tribunale l'annullamento della donazione a Rosaura, e l'attribuzione della eredità a Florindo, in quanto figlio legittimo

Pur essendosi nel frattempo innamorato di Rosaura, Alberto si impegna in favore del suo cliente e vince la causa contro la donna amata, nonostante ciò comporti la sua rovina economica, dimostrando così di essere un avvocato serio e onesto. Il lieto fine è comunque assicurato dal matrimonio di Alberto e Rosaura.

Nell'avvertenza alla lettura della commedia Goldoni segnala fin dalle prime righe i due temi fondamentali contenuti in questa sua opera. Il primo è la difesa dell'onorabilità della professione forense, mettendo sulla scena – evento piuttosto raro nella letteratura – una figura di av-

---

di Mario Cevolotto che ne parla come di un discorso “veramente magistrale”. Cfr. M.A. CATTANEO, *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>57</sup> C. GOLDONI, *L'uomo prudente*, Atto III, Scena XIX, *ed. cit.*, II, p. 318.

vocato corretto e preparato, fatto, questo, che dimostra come Goldoni, pur diventando famoso come commediografo, rimanesse interiormente legato alla professione di avvocato e all'accostamento di questa qualifica al suo nome<sup>58</sup>. L'altro, più «tecnico», consiste nella rappresentazione di due sistemi giuridici e giudiziari contrapposti, tra i quali, come già si è accennato al paragrafo precedente, egli preferisce quello veneto<sup>59</sup>.

Il terzo atto si svolge nello studio del Giudice. Entrano l'avvocato Alberto in abito nero, il suo sollecitatore con delle scritture, un servitore, il signor Florindo e l'amico Lelio; poi l'avvocato Balanzoni, il suo sollecitatore e la signora Rosaura col velo sugli occhi. Infine fanno la loro comparsa il Giudice in toga, il Notaro, il Comandador e il Lettore. Come spiega dettagliatamente Goldoni, il giudice è seduto in mezzo, il notaro da una parte, il comandador è in piedi dietro al giudice, il lettore in piedi dalla parte del dottor Balanzoni.

Il contrasto fra le due scuole si manifesta immediatamente.

Balanzoni presenta al giudice la sua *scrittura di allegazione*, che il magistrato dichiara di non avere letto perché, secondo lo stile veneto, egli non può ricevere informazioni private dalle parti in causa: le ragioni devono essere dette in contraddittorio e devono essere sentite anche dall'avversario. Perciò il dottore bolognese legge egli stesso la sua scrittura, poi il legale veneziano pronuncia la sua arringa. Il dottor Balanzoni sostiene l'impossibilità della revoca della donazione, essendo Rosaura figlia adottiva del donatore, mentre soltanto se la donazione è stata fatta a estranei può essere revocata per la sopravvenienza di figli legittimi:

benché abbia aspetto di donazione *inter vivos*, ella però, riguardo all'effetto di essa, verificabile *tantum post mortem donatoris*, è più tosto una donazione *causa mortis* (...) La donazione *causa mortis* habet vim te-

---

<sup>58</sup> «Dopo aver io nella Commedia intitolata *il Cavaliere e la Dama* staffilati alcun poco i Legali di cattivo carattere in quel tale maligno ed avido Procurator, era ben giusto che all'onoratissima mia professione dar procurassi quel risalto, che giustamente le si conviene». C. GOLDONI, *L'avvocato veneziano, L'autore a chi legge*, ed. cit., II, p. 709.

<sup>59</sup> «Nella commedia a programma, *L'avvocato veneziano*, un professionista della Serenissima si dimostra, tecnicamente se non addirittura moralmente, superiore al collega bolognese, che segue il diritto comune». F. ARATO, *op. cit.*, p. 63.

stamenti (...) È vero che mens hominis est ambulatoria usque ad ultimum vitae exitum; ma appunto per questo, perché morendo il donatore non ha revocato la donazione, ha inteso che quella sia l'ultima sua volontà, la quale si deve attendere ed osservare<sup>60</sup>.

Nella sua arringa Alberto premette che intende rispondere alla parte avversa secondo lo stile veneto, cioè oralmente e nel suo idioma nativo come prevede l'ordinamento giuridico veneto, e seguendo "la lezze del nostro Statuto":

Ma lasserò da parte quel che sia testo imperial, perché avemo el nostro veneto testo, abbondante, chiaro e istruttivo, e in mancanza de quello, in qualche caso, tra i casi infiniti che sono possibili al mondo, dal Statuto o non previsti o non decisi, la rason natural xe la base fundamental sulla quale riposa in quiete l'animo del sapientissimo giudice; avemo i casi seguidi, i casi giudicadi, le leggi particolari dei magistrati, l'equità, la ponderazion delle circostanze, tutte cosse che val infinitamente più de tutte le dottrine degli autori legali. Queste per el più le serve per intorbidar la materia, per stracchiar la rason e per angustiar l'animo del giudice, el qual, non avendo più arbitrio de giudicar, el se liga e el se soggetta alle opinion dei dottori, che xe stadi omeni come lu e che pol aver deciso cussì per qualche privata passion<sup>61</sup>.

Poi, esponendo il punto controverso della disputa, Alberto ricorda che nella donazione compiuta da Anselmo Aretusi è scritto: «Avendo presa per figlia d'animo la signora Rosaura Balanzoni, a quella ha fatta e fa donazione di tutti i suoi beni, liberi presenti e futuri, mobili e stabili»; e lo commenta chiarendo concisamente sia le intenzioni del donatore sia i limiti entro i quali secondo la legge una donazione è valida:

El donator porlo spiegar più chiaramente la so intenzion? Ghe rincesce non aver fioi, el dubita di morir senza eredi, per questo el dona i so beni alla fia d'anema; ma se el gh'aveva fioi, nol donava, ma se el gh'averà fioi, sarà revocada la donazion. Mo! nol l'ha revocada. Se nol l'ha re-

---

<sup>60</sup> C. GOLDONI, *L'avvocato veneziano*, Atto, III, Scena II, *ed. cit.*, II, p. 776.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 777.

vocada lu, l'ha revocada la lezze. Cossa dise la lezze? Che se il padre donando pregiudica alla ragion dei fioi, no tegna la donazion<sup>62</sup>.

Contesta anche l'affermazione secondo cui in questo caso la donazione ha valore di testamento:

Se l'è donazion, l'è invalida, perché per la sopravvenienza dei fioi se revoca la donazion. Se l'è testamento, nol tien, perché quel testamento che no considera i fioi, che li priva dell'eredità e della legittima, i xe testamenti ipso jure nulli; e i xe nulli per le nostre venete leggi, e i xe nulli per tutte le leggi del jus comun<sup>63</sup>.

Così il processo che si svolge sulla scena, veramente ben costruito dal punto di vista del diritto e della pratica, ci offre uno spaccato di quel che doveva essere nel Settecento l'udienza di un processo civile secondo il sistema veneto, in cui le parti fossero rappresentate da due avvocati, uno veneziano e uno forestiero, entrambi preparati e abili<sup>64</sup>.

Inoltre *L'Avvocato veneziano* è particolarmente interessante, non soltanto perché mette in rilievo quali, a giudizio di Goldoni, sono le norme deontologiche a cui un avvocato deve attenersi durante un processo, ma anche perché, attraverso le arringhe dei due avvocati di parte, l'autore si sofferma a esaminare alcune problematiche fondamentali del diritto italiano nella prima metà del XVIII secolo, cioè nel periodo immediatamente precedente la diffusione in Europa del pensiero giuridico di Beccaria<sup>65</sup> e l'affermazione dell'ideologia anti-giurisprudenziale della Rivoluzione francese<sup>66</sup>. Infatti in questa commedia l'autore, identificandosi nel personaggio dell'avvocato Alberto Casaboni, ha modo di presentarci le proprie opinioni sulla questione della gerarchia delle fonti del diritto, sulle differenze tra diritto comune e diritto veneto, sul con-

---

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 779-780.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 783.

<sup>64</sup> Cfr. M. CEVOLOTTO, *Carlo Goldoni avvocato veneto*, Bologna, 1931, pp. 135, 139-140.

<sup>65</sup> Occorre ricordare che la commedia fu messa in scena nel 1750, quattordici anni prima della pubblicazione "Dei delitti e delle pene".

<sup>66</sup> Sull'ideologia anti-giurisprudenziale della Rivoluzione francese leggasi A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, vol. 2: *Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano, 2003, pp. 416-420.

flitto tra diritto naturale e giurisprudenza, sul ruolo e l'autonomia del giudice nel decidere le controversie.

Si tratta di idee che, se da una parte si uniformano al pensiero giuridico dell'illuminismo, rifiutando il principio dell'"allegazione" delle dottrine dei giureconsulti per la decisione di una controversia, dall'altra se ne distaccano, sostenendo il potere discrezionale del giudice e attribuendogli anche il ricorso all'equità e al diritto naturale per decidere una causa. Infatti per l'illuminismo giuridico erano da respingere sia il potere discrezionale del giudice sia l'allegazione delle opinioni dei dottori.

*L'Avvocato veneziano*, d'altra parte, rappresenta un unicum nell'opera goldoniana, perché incentra tutta la vicenda proprio sull'elemento giuridico, che, pur essendo presente in altre commedie, non è mai stato così in primo piano come in questa. Così l'inserimento del dibattito processuale all'interno di una pièce teatrale fa sembrare questo lavoro simile più a un moderno "courtroom drama"<sup>67</sup> che a una commedia tradizionale. Ciò, insieme al ricorso all'espressività del dialetto anche per affrontare temi "alti" come quelli connessi alla giustizia, non poteva non sollevare la diffidenza della critica di ispirazione crociana, da Ortolani a Zampieri, i quali nel secolo scorso giudicarono questa commedia priva di "poesia", perché ritenevano che in essa l'interesse per la pratica forense prevalessse sull'ispirazione artistica<sup>68</sup>.

Una tale valutazione estetica mostra chiaramente come questi studiosi abbiano attribuito all'esercizio della professione legale un'impor-

---

<sup>67</sup> Il *courtroom drama* è un filone teatrale e cinematografico tipicamente americano che ha visto impegnati autori e interpreti eccellenti. Esso si struttura come un'indagine sugli eventi che hanno causato un delitto, ma, puntando sul gusto tipicamente protestante per la confessione pubblica, sviluppa la sua vicenda quasi totalmente nell'aula di un tribunale, fondandola più sull'intensità e la concitazione dei dialoghi che sull'attività investigativa vera e propria. Si pensi ad esempio alla trasposizione cinematografica della pièce teatrale di Reginald Rose, *La parola ai giurati*. In Italia è il caso di ricordare che il genere del dramma giudiziario annovera esempi notevoli nel teatro del Novecento, basti pensare a *Corruzione al Palazzo di giustizia* di Ugo Betti (1949) o a *Processo a Gesù* di Diego Fabbri (1955). Cfr. G. CANOVA, voce courtroom-movie, in ID. (a cura di), *L'Universale. La grande Enciclopedia Tematica. Cinema*, Milano, 2004, p. 251.

<sup>68</sup> Cfr. M.A. CATTANEO, *op. cit.*, p. 66.



tanza del tutto secondaria nell'economia dell'opera di Goldoni. Si tratta, invece, di un'esperienza professionale che lo scrittore veneziano non dimentica, come attestano le commedie in cui sono contenute questioni giuridiche e nozioni legali, e dove i protagonisti spesso fanno parte dell'ambiente della giustizia. Inoltre, pur essendo espressione di preferenze soggettive legittime, questa prospettiva critica non tiene conto né di quanto il processo sia strutturalmente teatrale e dunque si adatti assai bene alla scena, né identifica nella pratica legale uno degli elementi più vitali della formazione di Goldoni, che, come ho accennato sopra, dal mondo del diritto e dell'avvocatura trae numerosi spunti di riflessione e di dibattito.

E ancora, l'attività forense – ritenuta trascurabile ai fini della formazione letteraria del commediografo– fornì allo scrittore veneziano efficaci strumenti sia per rappresentare l'ambiente in cui viveva e lavorava, cioè la vita della borghesia e del popolo nella Repubblica Veneta del XVIII secolo, sia per studiarne i singoli caratteri. Perciò l'elemento giuridico è tutt'altro che irrilevante nelle commedie goldoniane : anche nei lavori di ambiente non espressamente forense sono richiamati istituti di diritto privato e penale che rinviano al mondo del diritto e della giustizia.

Ma l'autore, sia come avvocato che come uomo di teatro, pur riferendosi nella sua produzione drammaturgica ad argomenti attinenti procedure giudiziarie specifiche, come esempio le azioni possessorie o il sistema dotale<sup>69</sup>, non dimentica che il diritto ha come referente necessario l'uomo, la sua condizione esistenziale e le sue reazioni emotive.

La giustizia in Goldoni si coniuga, dunque, sempre a intuitive e umane ragioni di equità, di cui l'autore, consapevole che la ragione e il torto vanno al di là del mero tecnicismo dottrinario o giurisprudenziale, vuole rendere partecipe il suo pubblico.

---

<sup>69</sup> Mi riferisco alla sopracitata commedia "L'avvocato veneziano".

## 6. Bibliografia

- Arato, F., *Parola di avvocato: l'eloquenza forense in Italia tra Cinque e Ottocento*, Torino, 2015.
- Baratto, M., «Mondo» e «Teatro» nella poetica del Goldoni, in Id., *Tre studi sul teatro*, Venezia, 1964.
- Baretti, G., *La frusta letteraria di Aristarco Scannabue*, III, Venezia, 1831.
- C. Goldoni, *Memorie*, prefazione di P. Bosisio e traduzione di P. Ranzini, Milano, 1993.
- C. Goldoni, *Memorie*, prefazione e traduzione di E. Levi, Torino, 1967.
- Cattaneo, M.A., *Carlo Goldoni e Alessandro Manzoni. Illuminismo e diritto penale*, Milano, 1991.
- Cavanna, A., *Storia del diritto moderno in Europa*, I, Milano 1982.  
– *Storia del diritto moderno in Europa*, vol. 2: *Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano, 2003.
- Cevolotto, M., *Carlo Goldoni avvocato veneto*, Bologna, 1931.
- De Fecondo, G., Morelli Timpanaro, M.A. (a cura di), *Carlo Goldoni Avvocato a Pisa (1744-1748)*, Bologna, 2009.
- Ferro, M., *Dizionario del diritto comune e veneto*, I, Venezia, 1845.
- Folena, G., *L'esperienza linguistica di Carlo Goldoni*, in Id., *L'italiano in Europa*, Torino, 1983.
- Goethe, W., *Viaggio in Italia*, in Id., *Opere*, traduzione italiana E. Zaniboni, Firenze, 1970.
- Momo, A., *Goldoni e i militari*, Padova, 1973.
- Ortolani, G. (a cura di), *Tutte le opere di Carlo Goldoni*, I, Milano, 1793
- Santarelli, U., *La breve vicenda pisana d'un altrimenti illustre avvocato veneto*, in G. De Fecondo, M.A. Morelli Timpanaro (a cura di), *Carlo Goldoni Avvocato a Pisa (1744-1748)*, Bologna, 2009.
- Vianello, N., *Il veneziano lingua del foro veneto nella seconda metà del secolo XVIII*, in *Lingua nostra*, 16, 1957.
- Zennaro, G., *Tra foro e teatro: Goldoni, avvocati, processi e libertini nel XVIII secolo*, Poggibonsi, 1984.

## PRIME EPIFANIE DELL'OBBLIGO GIURIDICO NELL'ILIADE

*Eugenio Ripepe*

1. All'origine delle considerazioni che seguiranno è il combinato disposto – per usare uno stilema caro a non pochi giuristi, soprattutto tra quelli improvvisati o di complemento – di due fattori in netto contratto tra loro. Da un lato, quel vero e proprio luogo comune che da tempo è diventato l'assunto tratlatizio, e appunto per questo acritico, secondo cui né nella cultura descritta nell'*Iliade* né in quella della quale l'*Iliade* è espressione si deve ritenere che abbiano un ruolo di particolare rilievo le tematiche proprie del mondo del diritto. Dall'altro, il ben noto assioma in forma di brocardo *ubi societas ibi ius*: poco meno che un atto di fede per chi ha cominciato a studiare diritto – e il diritto ha continuato a studiare – proprio in quella Sapienza pisana da dove, giusto un secolo fa, l'assioma/brocardo *ubi societas ibi ius* è stato proposto come sintesi/manifesto di uno dei “tre tipi di pensiero giuridico”<sup>1</sup>.

Per scoprire quale di queste due tesi confliggenti possa essere ritenuta fondata, e quale, conseguentemente, infondata, non c'è altra via da battere se non quella che consiste nel ripercorrere il testo del poema soffermandosi in modo particolare, ma non esclusivo, sulle parti nelle quali si parla esplicitamente ed *ex professo* di diritto; ma tenendo presente che vi si potrebbe parlare *di* diritto anche se non si parla *del* diritto. La conclusione dell'indagine, se è lecito anticiparla, è che parrebbe da escludere che del combinato disposto contraddittorio di cui si diceva sia il secondo elemento (e cioè l'assioma/brocardo *ubi societas, ibi ius*) a dover essere lasciato cadere, tali e tante sono nell'*Iliade* le tracce di

---

<sup>1</sup> Si allude ovviamente a Santi Romano e al suo *L'ordinamento giuridico*, pubblicato in volume nel 1918 a Pisa, dove l'autore insegnò a lungo. Nell'edizione italiana di *Ueber die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Carl Schmitt, come è noto, indica in quello di Romano un tipo di pensiero giuridico “fondato sull'ordinamento concreto” (*I tre tipi di pensiero giuridico*, in *Le categorie del 'politico'*, Bologna, 1972, p. 260).

temi e motivi che hanno a che fare, direttamente o indirettamente, col mondo che oggi consideriamo il mondo del diritto.

Di fronte a una tale scoperta (dell'America?) appare francamente strano che si sia potuto, e si possa sostenere che nell'*Iliade* non si trovino consistenti punti di appoggio su cui imbastire un discorso attendibile sulla presenza e sull'importanza del diritto nelle culture che vi si possono ritenere congiuntamente rispecchiate: quella di un mitico passato evocato intrecciando reminiscenze e fantasie, e quella nel cui *humus* affondavano le radici del poema: quasi fosse scontato che nell'una non meno che nell'altra le questioni attinenti al mondo del diritto non potessero avere particolare rilievo per la buona ragione che si trattava di un mondo interamente di là da venire.

L'ipotesi più semplice è che alla base di questa discutibile convinzione sia l'altrettanto discutibile punto di partenza più o meno consapevolmente adottato, vale a dire il postulato che condizione prima per parlare fondatamente della presenza e dell'importanza del diritto in un'opera, in una cultura, in un'epoca, sia la possibilità di ritrovarvi adoperato un termine che copra un'area semantica identica o comunque strettamente corrispondente a quella oggi coperta dal termine "diritto".

2. Nessuno, nemmeno i diversi poeti dei quali Omero è il nome che copre l'anonimato, ha saputo sintetizzare l'aura dell'*Iliade* meglio di Konstantinos Kavafis:

Sono, gli sforzi nostri, gli sforzi dei Troiani.  
Crediamo che la nostra decisione e l'ardire  
muteranno una sorte di rovina.  
E siamo fuori, in campo, per lottare.  
Poi, come giunge il momento supremo,  
ardire e decisione se ne vanno:  
l'anima nostra si sconvolge, e manca;  
e tutt'intorno alle mura corriamo,  
cercando nella fuga scampo.  
La nostra fine è certa<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> I versi di *Troes (Troiani)* sono qui riportati nella bella traduzione di Filippo Maria Pontani.

*La nostra fine è certa...* Neppure quando, dopo la defezione di Achille, le sorti della guerra parrebbero volgere a favore dei Troiani, viene meno in Ettore, che pure è il più indomito di loro, quel presentimento di sconfitta e di morte che lo fa apparire tanto più umano:

Io lo so bene questo dentro l'anima e il cuore:  
giorno verrà che Ilio sacra perisca,  
e Priamo, e la gente di Priamo (...)<sup>3</sup>.

Sono le stesse parole pronunciate in un'altra occasione da Agamennone<sup>4</sup>. Con tono e sentimenti ben diversi, naturalmente: ma la coincidenza appare ugualmente significativa perché il comune presagio nasce in realtà da un'implicita concordanza di idee sulle ragioni e sulla stessa legittimità della guerra mossa contro Ilio dagli Achei. Da che cosa poteva derivare la disarmante, anche se non disarmata premonizione di Ettore, un eroe tutt'altro che arrendevole, "sterminatore di uomini"<sup>5</sup>, e non solo domatore di cavalli, se non dalla virile consapevolezza di combattere per una causa persa, perché il destino di Ilio era già segnato, essendo inconcepibile che la vittoria potesse andare agli assediati invece che agli assediati?

A volte, quello che in un'opera *non c'è*, non è meno importante e significativo di quello che *c'è*. E che cosa *non c'è* nell'*Iliade*, che sarebbe stato legittimo attendersi che ci fosse? Non c'è una sola parola di re- criminazione o di biasimo, di protesta o di denuncia, da parte dei Troiani, per la sanguinosa guerra che sono costretti ad affrontare per difendersi da un nemico venuto con forze soverchianti sotto le mura di Ilio al fine dichiarato di portarvi "strage e morte"<sup>6</sup>. Vittime di un'aggressione intesa a espugnare e distruggere la loro città, fino a farne una città-non-più-città<sup>7</sup>, gli aggrediti non manifestano mai insofferenza o rabbia nei

<sup>3</sup> *Iliade*, VI, 447 ss.

<sup>4</sup> *Il.*, IV, 163 ss. Per un presumibile lapsus della traduttrice, nella versione italiana alla quale si sta facendo riferimento le stesse parole sono rese in modo diverso: in un caso, "Io lo so bene questo dentro l'anima e il cuore" (*Il.*, VI, 447), nell'altro "Sì, lo so bene questo, dentro l'anima ed in cuore" (*Il.*, IV, 163).

<sup>5</sup> *Il.*, VI, 498.

<sup>6</sup> *Il.*, II, 352.

<sup>7</sup> È l'espressione adoperata nell'*Orestea* di Eschilo.

confronti degli aggressori in quanto tali – come sarebbe pienamente comprensibile – e neppure mostrano di nutrire particolare risentimento o rancore contro di loro, come pure sarebbe pienamente comprensibile.

Per farsene una ragione, dopo aver messo in luce una cosa che nell'*Iliade* non c'è, è sufficiente mettere in luce qualcosa che invece c'è: il rancore che non portano ai nemici sembra riservato dai Troiani a Paride<sup>8</sup>, per tutti loro, a cominciare dallo stesso Ettore<sup>9</sup>, vero (e solo: a Elena nell'*Iliade* non sono mossi rimproveri) responsabile della guerra. È come se gli aggrediti riconoscessero implicitamente agli aggressori il buon diritto di fare quello che fanno, dando per scontato che l'aggressione sia una reazione causata dal comportamento illegittimo imputato (anche da loro) a Paride. Se per lui una vittoria dei Troiani non rientra nel novero delle possibilità, è perché Ettore sa bene che dalla parte della ragione non sono in realtà i Troiani, ma gli Achei, e né gli dei né il fato possono far sì che chi è dalla parte del torto abbia ragione di chi ha ragione.

Anche se la terminologia può suonare anacronistica, sta di fatto che la guerra scatenata dagli Achei è in sostanza ritenuta dagli stessi Troiani un *bellum iustum*, la cui *iusta causa* rimanda alla violazione della legge dell'ospitalità della quale si è macchiato Paride attirandosi il castigo che gli Achei sono venuti a infliggere a lui, in quanto colpevole della trasgressione, e con lui a tutti coloro che della sua trasgressione sono chiamati a rispondere.

3. Ma che genere di legge è nell'*Iliade* la legge dell'ospitalità? Sebbene possa apparire sorprendente, visto che proprio alla sua violazione è ricondotta la ragione della guerra, se si eccettua l'episodio dell'incontro/scontro, o meglio dello scontro/incontro tra Diomede e Glauco, dell'istituto della *xenia*, cioè dell'ospitalità, nel corso del poema non si parla se non indirettamente; e tanto meno si chiarisce se a rendere vincolanti le regole di comportamento che esso comporta sia la loro prove-

---

<sup>8</sup> *Il.*, III, 453; VI, 524 ss.

<sup>9</sup> *Il.*, III, 50. *Il.*, III, 87.

nienza divina, o il loro radicamento nella morale e nel costume, o qualcosa d'altro.

Che nel mondo greco sia proprio Zeus – significativamente chiamato anche *xenios*, appunto – a presiedere alla *xenia*, è un fatto incontrovertibile (e proprio per questo non si può non notare che, a differenza di quanto avviene in qualche occasione nell'*Odissea*, il suo nome nell'*Iliade* non è accompagnato dall'attributo *xenios*). Un altro fatto incontrovertibile è la centralità della *xenia* nell'*ethos* panellenico del periodo arcaico. Nell'economia della vicenda narrata nell'*Iliade*, invece, la *xenia* non incide (né del resto è prospettata) come insieme di principi e regole di comportamento a cui occorre obbedire per non incorrere nelle ire di Zeus, e nemmeno come insieme di norme morali alle quali atternersi per non esporsi alla stigmatizzazione della comunità, ma come un istituto che comporta obblighi la cui violazione legittima la punizione di chi se ne è reso responsabile a opera di chi ne risulta danneggiato o offeso.

Se anche in questo caso si presta attenzione non solo a quello che nell'*Iliade* c'è, ma anche a quello che *non* c'è, è facile constatare come nell'evidente ostilità nutrita dai Troiani nei confronti di Paride non ci siano particolari note di biasimo per l'*empietà* della quale si è reso responsabile contravvenendo a una legge sacra a Zeus, e nemmeno per l'*immoralità* della sua condotta di ospite fedifrago. Nella sola occasione nella quale può sembrare che proprio questo sia contestato a Paride, quando cioè Ettore lo affronta rivolgendogli “parole infamanti”<sup>10</sup> dopo la misera figura da lui fatta sottraendosi al duello con Menelao (“Paride maledetto, bellimbusto, donnaiuolo, seduttore”)<sup>11</sup>, non è in realtà la violazione della legge dell'ospitalità in quanto tale che gli viene rimproverata, ma il grave pregiudizio che ne è seguito per il padre, per la città e per l'intero popolo di Ilio<sup>12</sup>: non il fatto di aver tenuto una condotta immorale o vietata da Zeus, cioè, ma la guerra alla quale quella sua condotta ha dato origine.

L'accusa che gli viene mossa, in altri termini (vale a dire in termini qui adoperati solo per chiarire il senso del discorso che si sta svolgen-

<sup>10</sup> *Il.*, III, 38.

<sup>11</sup> *Il.*, III, 39.

<sup>12</sup> *Il.*, III, 50.

do), non si richiama a quella che oggi definiremmo un'etica della convinzione o dei principi, ma a quella che definiremmo un'etica della responsabilità: non è del carattere intrinsecamente riprovevole della sua condotta che gli viene fatto carico (le nozze di Paride ed Elena non erano state in alcun modo osteggiate o condannate dai Troiani), ma della guerra che ne è derivata. A differenza di quanto avviene, per esempio, nell'*Agamennone* di Eschilo, nell'*Iliade* la guerra mossa ai Troiani dagli Achei non è mai prospettata come una sanzione di Zeus per punire la violazione di una legge a lui sacra. Zeus, al contrario, appare del tutto disinteressato, se non addirittura controinteressato, alla punizione di chi ha infranto la legge dell'ospitalità e di chi di questo è chiamato a rispondere insieme con lui. Il suo parteggiare per i Troiani non è un'accusa ingiustificata rivoltagli da una dea poco equanime come è certo Era, spinta non da amor di giustizia ma dall'orgoglio a suo tempo ferito dal giudizio di Paride che le aveva preferito Afrodite, ma traspare ripetutamente nel corso del poema. Si può allora ascrivere interamente alla sfera religiosa una legge la cui violazione, se fosse per Zeus, rimarrebbe impunita? La legittimità, pacificamente (*sic*) riconosciuta, della guerra seguita alla violazione della *xenia* da parte di Paride non è in alcun modo riconducibile al fatto che essa venga intesa come una punizione divina, ma al fatto che è considerata una sanzione determinata dalla violazione di un obbligo che non si saprebbe definire altrimenti che "giuridico".

4. Connesso con questo, un altro dato da non trascurare è che scopo della spedizione achea non è solo quello di ridare a Menelao Elena e i beni che gli sono stati sottratti, ma anche, e prima ancora, quello di sanzionare la violazione della legge dell'ospitalità della quale Paride si è macchiato. Il carattere sanzionatorio e non solo risarcitorio che riveste la guerra degli Achei è testimoniato come meglio non si potrebbe dal loro stesso proposito di distruggere Troia e di dare una terribile lezione ai Troiani, apertamente dichiarato nell'invocazione a Zeus di Agamennone:



non si nasconda il sole, non scenda la tenebra  
 prima ch'io abbia steso a terra il palazzo di Priamo,  
 avvampante, gettato il fuoco distruttore contro le porte,  
 ridotta a brandelli intorno al petto la tunica d'Ettore  
 squarciata dal ferro; e numerosi intorno a lui i compagni  
 proni nella polvere, mordan la terra coi denti<sup>13</sup>.

Intesa a reagire alla violazione di un principio-cardine dell'*ethos* pellenico, l'aggressione achea appare dunque configurata come una vera e propria *Strafexpedition* che richiama da vicino quella peculiare sanzione dell'odierno diritto internazionale che è la guerra di rappresaglia.

Per tornare ora a quanto si diceva sull'importanza da riconoscere anche a quello che in un'opera non c'è, mentre sarebbe legittimo attendersi che ci fosse, la mancanza di proteste e recriminazioni dei Troiani per l'aggressione della quale sono vittime non è solo un'implicita ammissione, anche da parte loro, delle buone ragioni degli Achei, ma consente anche di formulare una serie di altre considerazioni che si possono riassumere come segue.

1. Ci sono doveri, prescrizioni, principi ritenuti vincolanti in quanto la loro violazione comporta una sanzione la cui legittimità non può essere messa in discussione.
2. A dover rispondere della violazione di quei doveri, prescrizioni, principi vincolanti, e quindi a subire la relativa sanzione, non è soltanto chi se ne è reso personalmente colpevole, ma l'intera collettività alla quale egli appartiene.
3. L'esecuzione della prevista sanzione spetta alla stessa parte lesa dalla violazione.

Ciò significa che la civiltà dell'*Iliade* conosce e accetta il principio di responsabilità, e sia pure, data la non coincidenza in essa di colpevolezza e responsabilità, in termini di responsabilità collettiva. Si tratta di una importante tappa nel cammino destinato a condurre alla civiltà giuridica alla quale apparteniamo, di non trascurabile rilievo anche dal punto di vista religioso per quella sorta di teodicea che ne discende, visto che il male di cui anche un innocente può essere vittima non appa-

---

<sup>13</sup> *Il.*, II, 413 ss.

re conseguenza di un caos irrazionale o prodotto di divinità malvagie, ma pur sempre di colpe (sia pure altrui) da espiare.

5. Un discorso analogo si potrebbe fare anche se la violazione della legge dell'ospitalità compiuta da Paride venisse considerata in modo riduttivo, cioè come una questione inerente alla sola sfera privata, senza tener conto del rilievo assunto come *casus belli* sotto il profilo "internazionalistico". È quello che si può constatare quando Achei e Troiani si accordano per affidare l'esito della guerra a una singolar tenzone tra i due protagonisti dell'episodio all'origine del conflitto, l'ospitante tradito e l'ospitato traditore.

Dal punto di vista di Menelao il duello è l'occasione per punire la violazione della legge dell'ospitalità di cui si è reso colpevole Paride, e con essa l'oltraggio che ha personalmente subito da lui<sup>14</sup>. Secondo un canone fondamentale della civiltà giuridica – *giuridica*, sia consentito sottolinearlo – che fa della vendetta un istituto di giustizia privata, e nella quale *farsi* giustizia e *fare* giustizia sono una cosa sola, l'esecuzione (e prima ancora, in certo senso, la stessa comminazione) della sanzione è una prerogativa della parte che è stata lesa dalla condotta da sanzionare.

Ma anche da questo punto di vista, a differenza di quanto viene dato per scontato in tante altre opere, prima fra tutte l'*Oresteia* di Eschilo, nessuno potrebbe dire – e infatti, nessuno dice – che nell'*Iliade* chi si fa carico del diritto/dovere di far(si) giustizia, agisca a nome e per conto dello stesso Zeus; il quale, al contrario, non appare affatto interessato a vedere punito l'ingiustificabile comportamento di Paride in violazione di una legge a lui direttamente ricondotta nella cultura ellenica. Non è infatti Zeus a servirsi di Menelao per riaffermare l'inviolabilità della sua legge con la punizione di chi ha osato trasgredirla, ma Menelao a proporsi a Zeus come suo strumento di giustizia invocandone l'aiuto:

---

<sup>14</sup> *Il.*, III, 28.

Zeus signore, fa' che mi vendichi di chi primo m'ha fatto del male,  
d'Alessandro glorioso, uccidilo per mia mano<sup>15</sup>.

anche in considerazione del carattere non (solo) privato, ma pubblico attribuito alla sua vendetta per la funzione generalpreventiva alla quale essa assolverebbe:

perché ciascuno tremi, anche degli uomini che saranno,  
di far del male a un ospite ch'abbia mostrato amicizia<sup>16</sup>.

Anche da questo punto di vista, dunque, quello che si potrebbe chiamare l'*enforcement* di un comportamento doveroso quale quello consistente nel rispettare la legge dell'ospitalità, rimanda a una sfera che oggi non si potrebbe definire altrimenti che giuridica.

6. Alla sfera del diritto, visto che corrisponde perfettamente a quello che è stato considerato addirittura il principio quintessenziale della giuridicità, rimanda anche un altro motivo presente nell'*Iliade*, che costituisce il presupposto di fondo di uno degli episodi più significativi del poema. Il principio al quale si allude è quello felicemente sintetizzato nel famoso brocardo, di derivazione ulpiana, riproposto da Grozio come *pacta sunt servanda*. È appunto a esso che non può non far pensare la convinzione condivisa da Troiani e Achei, che consente loro di concordare una tregua al fine di affidare a un duello tra Menelao e Paride l'esito della guerra. Che sia doveroso rispettare i patti non è messo in dubbio da nessuno nell'*Iliade*, almeno da nessuno dei mortali, ed è per questo che la tregua può essere tanto facilmente stipulata. Ma c'è da chiedersi in quale sottoinsieme, nell'ambito dell'insieme dei comportamenti doverosi, andrebbe fatto rientrare questo particolare comportamento doveroso: in quello religioso, in quello etico, o non piuttosto in un terzo che non sarebbe arbitrario denominare "giuridico"?

Le procedure rituali alle quali ricorrono le due parti per perfezionare la tregua, veramente, non parrebbero lasciare dubbi sul fatto che l'*en-*

---

<sup>15</sup> *Il.*, III, 351 e s.

<sup>16</sup> *Il.*, 353 e s.

*forcement* su cui esse sembrano confidare sia di carattere religioso; ma non per questo coloro che hanno composto l'*Iliade* e coloro che ne hanno variamente fruito per tanti secoli potrebbero davvero ricondurre l'obbligatorietà dei patti, almeno in questo caso, a un volere divino. Le divinità dell'*Iliade* appaiono infatti tanto poco interessate alla tutela del principio *pacta sunt servanda* da attivarsi spregiudicatamente proprio per causarne la violazione. Sono infatti Era, Zeus e Atena a provocare, con rara concordia di intenti, la rottura della tregua servendosi di Pandaro, indotto con l'inganno da Atena a scagliare una freccia contro Menelao. E neanche in questo caso, ammesso pure che il fondamento dell'obbligatorietà dei patti si possa ricondurre alla sfera dell'etica, il dovere di rispettarli è lasciato alla coscienza e alla buona volontà di coloro che li stipulano, perché in realtà se ne affida l'*enforcement* proprio alle terribili sanzioni previste per punire gli inadempienti. Alle quali sanzioni sembra pure attribuita *pro futuro* una funzione deterrente a fini generalpreventivi che ne comporta una durezza esemplare<sup>17</sup>.

7. Al di là, e anzi prima, della pretesa di Agamennone di essere risarcito per la perdita della schiava che deve essere restituita al padre Crise, sacerdote di Apollo, per placare l'ira del dio, facendosi dare in sua sostituzione proprio la schiava favorita di Achille – che è solo la scintilla che lo accende – la vera ragione del furioso alterco che oppone Achille e Agamennone nell'episodio iniziale del poema è il forte rancore del primo nei confronti del secondo a causa del criterio da lui imposto nella determinazione del *gheras*, vale a dire della parte spettante ai singoli, nella spartizione del bottino di guerra. Che la questione del *gheras* sia al centro dell'episodio non è solo un'impressione, o quanto meno è un'impressione avvalorata da un dato non propriamente irrile-

---

<sup>17</sup> Sia consentito segnalare *en passant* che se anche non fosse stato violato, il patto stipulato tra Achei e Troiani sarebbe stato destinato a suscitare notevoli problemi perché era proprio uno di quei patti in cui che fin dall'inizio poggiano su un equivoco: mentre i Troiani, in caso di vittoria di Menelao si impegnavano (solo) a restituirgli Elena e i beni sottrattigli, gli Achei davano per scontato che in aggiunta a questo i Troiani avrebbero dovuto pagare anche un adeguato risarcimento.

vante: nei 66 versi occupati dalla prima parte del concitatissimo dialogo tra i due, la parola *gheras* ritorna ben otto volte<sup>18</sup>.

Da una parte, Achille trova ingiusto che la parte a lui assegnata sia sempre assai minore di quella che va ad Agamennone; dall'altra, questi, a sua volta, non ritiene ammissibile che siano messe in discussione le prerogative che competono al suo ruolo di capo supremo. Lo scontro riguarda in sostanza quella che possiamo chiamare con Perelman la "formula di giustizia" sulla quale è basata l'allocatione dei beni conquistati dagli Achei con la loro attività bellico-predatoria. Quella imposta da Agamennone (che è chiaramente "a ognuno secondo il suo rango") appare iniqua ad Achille, che a essa contrappone, ritenendola più giusta, l'altra: "a ognuno secondo le sue opere", per lui certamente più vantaggiosa:

Però un dono pari a te non ricevo, quando gli Achei  
gettano a terra un borgo ben popolato dei Teucri;  
ma il più della guerra tumultuosa  
le mani mie lo governano; se poi si venga alle parti  
a te spetta il dono più grosso. Io un dono piccolo e caro  
mi porto indietro alle navi, dopo che penso a combattere<sup>19</sup>.

È interessante notare, per rimanere alle formule di Perelman, il diversivo abilmente introdotto da Agamennone intendendo, o fingendo di intendere, il principio al quale mostra di rifarsi Achille ("a ognuno secondo le opere") come se si trattasse del principio, con esso non coincidente, "a ognuno secondo il merito", avendo così buon gioco nel contestare che Achille abbia chissà quali meriti, rinfacciandogli quello che non deve essere certo il solo a pensare:

se tu sei tanto forte, questo un dio te l'ha dato<sup>20</sup>.

Giunta la lite a un punto di non ritorno, sembra impossibile non chiedersi – e invece è possibilissimo, visto che non risulta che siano in molti a chiederselo – perché mai Achille di fatto chini la testa, e invece

<sup>18</sup> *Il.*, I, 122-187.

<sup>19</sup> *Il.*, I, 163 e ss.

<sup>20</sup> *Il.*, I, 178.

di respingere l'imposizione di Agamennone, che pure aveva tanto aspramente contestato, accetti di consegnare Briseide agli inviati venuti a portargliela via, dando evidentemente per scontato che si tratti (anche) per lui di un atto dovuto.

Ma perché si tratterebbe un atto dovuto? Quale il fondamento che lo può rendere tale? Per tornare all'insieme di sottoinsiemi dei comportamenti doverosi di cui si è parlato prima, questo fondamento non è certo costituito dal volere divino. Intervenuta per trattenerlo quando era sul punto di aggredire fisicamente Agamennone, Atena non spende una parola per indurre Achille a piegarsi alla pretesa dell'avversario, e del resto lei ed Era, l'altro nume tutelare degli Achei, equidistanti come sono (ma se il *calembour* non fosse infame si sarebbe tentati di dire equivicine) dai due contendenti<sup>21</sup>, si guardano bene dallo schierarsi a favore di uno di essi (che significherebbe, ovviamente, schierarsi contro l'altro).

Tanto meno si potrebbe ipotizzare che Achille sia indotto a consegnare Briseide agli inviati di Agamennone venuti a prenderla, per una sopravvenuta respiscenza, cioè per essere arrivato alla conclusione, *re melius perpensa*, che la pretesa del suo avversario fosse giusta. Al contrario, egli continua fino alla fine a ritenere di essere nel giusto, rimanendo convinto della superiorità della formula di giustizia da lui invocata (alla quale anche lui sembra finire col sovrapporre quella "a ciascuno secondo i meriti") su qualsiasi altra, a cominciare da "a ciascuno la stessa cosa":

Non credo che Agamennone Atride potrà mai persuadermi  
e neppur gli altri Danai, perché non si ha gratitudine  
a battersi coi nemici sempre, senza respiro.  
Parte uguale al poltrone e a chi combatte con forza  
è nella stessa stima il codardo e il gagliardo,  
muore chi non fa nulla come chi molto s'adopra.  
Niente me n'è venuto poi che ho patito travagli  
gettando nella lotta la vita mia senza tregua<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. *Il.*, I, 196.

<sup>22</sup> *Il.*, IX, 315 e ss.

A maggior ragione è da escludere che Achille si rassegni a obbedire all'ordine di Agamennone in considerazione della sua provenienza da un superiore gerarchico, visto che lo ha pubblicamente disconosciuto come tale, abbandonando addirittura l'esercito acheo:

Agli altri comanda questo, ma non a me  
darai ordini; ormai io non ti obbedirò<sup>23</sup>.

Se Achille accetta di consegnare Briseide ad Agamennone non è quindi né per assecondare un volere divino, né per rispettare un principio etico da lui ritenuto vincolante, e tantomeno per l'obbedienza dovuta a un superiore gerarchico, ma per una considerazione di carattere giuridico da lui così sintetizzata:

Con la forza, è inteso, io non combatterò per la giovane,  
non con te, non con altri, poiché la prendeste voi che la deste.<sup>24</sup>

Ad aver dato Briseide ad Achille come suo *gheras* erano stati, secondo quanto proprio Achille sottolinea più volte, i “figli degli Achei”; anche se in un'occasione egli indica invece nel solo Agamennone colui che facendosi consegnare Briseide, si era ripreso quel *gheras* che lui stesso gli aveva dato<sup>25</sup>, cosa che sembrerebbe deporre a favore della rappresentatività di Agamennone, le cui decisioni vengono attribuite a tutti gli Achei, ma che qui interessa solo fino a un certo punto. Quello che interessa è che in ogni caso, stando alle parole di Achille, il fatto che da parte di qualcuno sia stato assegnato un *gheras* a qualchedun altro autorizza chi lo ha assegnato, se lo vuole, a sottrarre legittimamente il *gheras* a colui che lo ha ricevuto, per (ri)appropriarsene, senza che chi ne viene privato abbia il diritto di opporsi, quasi che il *gheras* sia dato da chi lo concede in possesso provvisorio e non in proprietà.

Non che si intenda avanzare l'ipotesi che gli autori e i primi fruitori dell'*Iliade* già disponessero di categorie concettuali tanto elaborate. Si vuole solo rilevare che se Achille accetta di subire senza opporsi con la

---

<sup>23</sup> *Il.*, I, 295 e s.

<sup>24</sup> *Il.*, Ivi, 298 e s.

<sup>25</sup> *Il.*, IX, 367 e s.

violenza, una pretesa che ritiene ingiusta, e oltre tutto per lui umiliante, alla quale non è tenuto a piegarsi né per obbedire a un volere divino, né per rispettare l'ordine di una autorità superiore, è perché quella decisione non gli appare giuridicamente infondata, provenendo essa da un soggetto pienamente legittimato a farla valere.

7. Nel penultimo canto dell'*Iliade* sono descritti i giochi indetti (e oggi si potrebbe dire anche sponsorizzati, visto che è lui a offrire i premi messi in palio) da Achille in occasione dei riti funebri in onore di Patroclo.

La gara più spettacolare, che occupa oltre un terzo dell'intero canto, è certamente la corsa dei carri. Già il suo prologo appare da questo punto di vista meritevole di attenzione per l'insistenza con la quale Nestore, padre di uno dei concorrenti, nelle sue raccomandazioni al figlio Antiloco si sofferma sull'importanza di quella che chiama *metis*, termine che nella parte più significativa del suo discorso ritorna ben quattro volte in pochi versi<sup>26</sup>. Non la temerarietà o la determinazione dell'auriga, e nemmeno la qualità dei cavalli è per Nestore l'elemento decisivo per la vittoria, ma, appunto, la *metis*: qualcosa che non equivale solo ad abilità, arte, tecnica, ma a tutte e tre queste cose messe insieme, più altro ancora che non è facile definire.

Ciò che soprattutto conta non sono comunque le risorse fisiche o materiali delle quali i concorrenti dispongono, ma il possesso della particolare abilità (*metis*) che consente di primeggiare nella varie competizioni. Si tratta di un'abilità di volta in volta diversa a seconda dei diversi tipi di gara, fermo restando però che ogni gara esige (una particolare) *metis*.

Partita la corsa dei carri, risultando Diomede troppo veloce per essere superato dagli altri, la lotta per il secondo posto si restringe a Menelao e ad Antiloco, il figlio di Nestore a cui il padre aveva spiegato l'importanza della *metis*. Per evitare che l'altro lo sorpassi, a un certo punto della corsa, Antiloco, fa procedere "obliquamente" i propri cavalli, in modo da tagliargli la strada, costringendolo a rallentare, e così finisce

---

<sup>26</sup> *Il.*, XXIII, 313-319.



con l'aver la meglio. A gara conclusa, però, un furibondo Menelao, convinto che spetti a lui e non ad Antiloco la cavalla che costituiva il premio previsto per chi fosse arrivato secondo, sfida Antiloco a giurare di non essere stato scorretto (dimostrando così, sia detto *en passant*, che nella società rappresentata nell'*Iliade*, e a maggior ragione in quella nella quale il poema fu elaborato, è già noto un istituto come il giuramento decisorio).

Placato ormai il furore agonistico che ne aveva ispirato la spregiudicata condotta di gara, Antiloco riconosce il proprio torto e, facendo ammenda della scorrettezza commessa, offre volontariamente la cavalla avuta in premio a Menelao; il quale però, toccato dalla lealtà di chi, non senza ragione aveva accusato di slealtà, gliela lascia, accontentandosi di aver visto riconoscere le proprie ragioni.

Diremo, a commento, *O gran bontà dei cavalieri antichi?* Meglio, forse, modificare il verso ariostesco, epurandolo di ogni connotazione ironica: o grande sportività dei cavalieri antichi! Anche chi dovesse ritenere anacronistico evocare qui la nozione di sport, difficilmente potrebbe ritenere improprio evocare la nozione di *sportività*. Giacché non solo Antiloco dà prova di *fair play* "autosqualificandosi", per così dire; non solo Menelao, pago del riconoscimento morale ottenuto, replica con non minore *fair play*, rinunciando alla cavalla che gli spetterebbe e che l'avversario è disposto a consegnargli; ma l'uno e l'altro dimostrano in questo modo che il grande impegno agonistico di cui avevano dato prova non era in realtà da ricondurre all'attrattiva esercitata dal valore economico dei premi messi in palio.

Ma oltre, e prima, che per questo, la gara dei carri merita particolare attenzione per il presupposto da cui muovono tanto le proteste di Menelao nei confronti di Antiloco quanto l'implicito *mea culpa* di questi: tra le abilità, le tecniche, le arti alle quali si può far ricorso nei giochi, ce ne sono di lecite e apprezzabili, ma anche di illecite e deplorable alle quali non è consentito ricorrere senza compromettere la validità del risultato che si potrebbe ottenere.

Nello sfidare Antiloco ad assumersi sotto giuramento la responsabilità della condotta tenuta, Menelao si appella alla *themis*, vale a dire a una superiore norma di comportamento che coloro che prendono parte

alle gare non possono violare<sup>27</sup>. Sebbene non ci sia alcun argomento inoppugnabile che possa avallarlo, è tentante ipotizzare che a essere implicitamente sottolineato mediante la significativa assonanza (*metis/themis*) sia qui il principio della subordinazione di quella che Nestore aveva chiamato *metis*, vale a dire le tecniche, le abilità, gli accorgimenti da adottare nelle diverse gare, alla *themis*, vale a dire una regola implicita nelle regole dei vari giochi. Ogni gioco ha le proprie regole, che possono essere anche assai diverse tra loro; senza di che non si saprebbe in che cosa un gioco consista e in che cosa si distingue da un altro: da questo punto di vista, ciò che può essere lecito in un determinato tipo di competizione può non esserlo in un altro. C'è tuttavia qualcosa che accomuna tutte le gare: un'implicita super-regola di correttezza – i cui contenuti concreti si evincono evidentemente dalle regole dei singoli giochi – che non si colloca però su un piano puramente etico perché la sua violazione non comporta solo biasimo e riprovazione morale per chi se ne rende responsabile, ma anche una sanzione quale, nel caso esaminato, la perdita del premio scorrettamente (o, che è lo stesso, illecitamente) conseguito. Se la violazione delle regole non avesse conseguenze negative, del resto, a che le regole?

8. Quello che si è detto può sembrare smentito dal modo in cui si svolge un altro dei giochi descritti nello stesso canto dell'*Iliade*, l'incontro di lotta che vede in campo Aiace e Odisseo. Dopo una prolungata fase di stallo durante la quale nessuno dei due riesce ad avere la meglio sull'altro, Aiace propone che sia considerato vincitore chi sarà riuscito a sollevare da terra l'avversario, e si cimenta per primo nel tentativo, che Odisseo però manda a vuoto perché nel momento cruciale gli sferra un calcio a un polpaccio, con la conseguenza che entrambi rotolano a terra avvinghiati. È poi la volta di Odisseo, che non riesce neanche lui a sollevare l'avversario, finché l'incontro si conclude con un verdetto di parità, o meglio (precisazione non del tutto superflua) con la proclamazione della vittoria di entrambi da parte Achille.

---

<sup>27</sup> *Il.*, XXIII, 581.

La questione che si pone è allora questa: se merita di essere sanzionato il comportamento di Antiloco per avere egli fatto ricorso a un *dolos* (furberia)<sup>28</sup>, perché non viene sanzionato il comportamento di Odisseo, che ha fatto lui pure ricorso a un *dolos*?

In realtà quella di Odisseo non è ritenuta evidentemente una scorrettezza passibile di essere sanzionata per la semplice ragione che non viola una particolare regola, e tanto meno un superiore principio di lealtà. Non la considerano tale gli spettatori, che assistono al gesto di Odisseo sorpresi, ma non indignati; non la considera tale Achille, che dichiara vincitori entrambi i contendenti; e soprattutto non la considera tale lo stesso avversario di Odisseo, che si astiene da qualsiasi protesta e continua a battersi come se nulla fosse.

Quello che vedeva impegnati Odisseo e Aiace, in effetti, era pur sempre un incontro di lotta: se a Odisseo (o ad Aiace) non fosse stato consentito cercare di impedire all'avversario di alzarlo da terra, non di un incontro di lotta si sarebbe trattato, ma di... sollevamento pesi. Se il comportamento di Odisseo non viene contestato da nessuno, è perché esso evidentemente non è giudicato scorretto, ma semmai dimostrazione di *metis* nel senso dato a questo termine da Nestore: non si dimentichi, oltre tutto, che il frequente attributo di Odisseo è appunto *polumetis*, uomo dalle molte abilità. Nello spiegare al figlio l'importanza della *metis* Nestore in effetti aveva fatto riferimento alle astuzie (*kerdea*) alle quali essa consente di far ricorso<sup>29</sup>: ebbene nell'incontro di lotta col fortissimo Aiace, Odisseo *polumetis* si dimostra, appunto, "conoscitore di astuzie" (*kerdea eidòs*), come è detto nel testo<sup>30</sup>.

9. Un'altra circostanza che merita di essere messa in rilievo riguarda la fase che precede l'inizio della corsa dei carri: a determinare l'ordine di partenza non è Achille ma l'estrazione a sorte. E l'indispensabile autonomia che devono avere i giochi perché non ne sia vanificato il senso, l'esigenza che il loro esito sia messo al riparo da interferenze esterne che li svuoterebbero di significato, risultano riaffermate come

<sup>28</sup> *Il.*, XXIII, 585.

<sup>29</sup> *Il.*, XXIII, 322.

<sup>30</sup> *Il.*, XXIII, 709.

meglio non si potrebbe dopo la conclusione della gara, allorché Achille sarebbe tentato di assegnare il secondo premio a un concorrente a lui caro terminato ultimo, ma è costretto a rinunciare all'idea dalla reazione di Antiloco che reclama per sé quel premio, essendo arrivato, appunto, secondo. Neanche ad Achille, il più forte dei guerrieri, oltre che *patron* e, come si diceva, *sponsor* dei giochi, è consentito contravvenire al risultato della competizione, premiando qualcuno al posto di qualcun altro solo perché suo amico.

L'Antiloco che, riconoscendo il proprio torto, è pronto a rinunciare al premio assegnatogli, è lo stesso Antiloco che pur di non vedersi sottrarre quel premio non aveva poco prima esitato a opporsi temerariamente ad Achille, che voleva assegnarlo a un concorrente che non lo aveva meritato sul campo: non per cupidigia del premio, evidentemente, visto che subito dopo è disposto a privarsene, ma in nome di quel doveroso rispetto delle regole che la decisione di Achille avrebbe violato clamorosamente, e al quale Antiloco si dimostrerà invece ligio nel mettere a disposizione di Menelao la cavalla ottenuta contravvenendo, appunto, alle regole. Come non gli sembrava giusto che fosse attribuito all'ultimo arrivato il premio che sarebbe spettato a lui, così non gli sembrava giusto che fosse attribuito a lui il premio che sarebbe spettato a Menelao. Perché i giochi abbiano un senso, non può essere un potere superiore a deciderne l'esito, per arrogante che sia (e Achille, quanto ad arroganza, ne ha da vendere, o, per rimanere a un linguaggio agonistico-sportivo, non è secondo a nessuno): il risultato acquisito sul campo non può essere stravolto arbitrariamente. Ma, sempre perché i giochi abbiano un senso, non se ne può nemmeno alterare l'andamento calpestando ogni regola di lealtà: questa l'ammissione implicita nell'autocritica di Antiloco.

Ma come mai Achille, personaggio tutt'altro che accondiscendente e malleabile, non solo si astiene dal decidere l'ordine di partenza in modo da favorire, appunto, il suo favorito, ma rinuncia a dargli il premio che spettava a un altro, e come mai Antiloco si oppone tanto vivacemente a lui, che pure nessuno aveva osato contraddire, a rischio di sfidarne la temibile ira (l'ira di Achille, appunto)? La risposta non può essere che una: perché entrambi condividono l'idea della necessaria estraneità alla natura e allo spirito dei giochi di qualunque intervento esterno inteso ad

alterarne l'andamento o a calpestarne l'esito violando le regole stabilite: l'idea, cioè, di una sorta di extraterritorialità dei giochi e delle regole che li disciplinano rispetto a un mondo dominato dall'implacabile logica dei rapporti di potere e delle gerarchie sociali. Detto diversamente, l'idea che non è strettamente indispensabile il supporto che possono trovare nella loro presunta provenienza da una volontà divina, o nel loro radicamento nella morale sociale, perché determinati comportamenti siano resi (o anche solo ritenuti) obbligatori o vietati.



# LEO MESSI AL TORINO F.C.: LE REGOLE DEL GIOCO NEL CALCIO E NEI GIOCHI VIRTUALI

*Luca Salvadori*

## *1. La diffusione dei videogiochi sportivi e la loro interazione con il fenomeno reale*

Lo sport è oggetto di molteplici tentativi di emulazione in forme di gioco sul gioco, che cercano di riprodurre e adattare le regole della competizione a un contesto virtuale<sup>1</sup>.

I pionieri di questo tentativo furono i giochi da tavolo: l'esperimento più riuscito è stato il Subbuteo<sup>2</sup>, tuttora praticato da numerosi appassionati e trasformatosi, nel tempo, in vera e propria disciplina "sportiva" con tanto di federazione e competizioni, nazionali e internazionali<sup>3</sup>.

Grazie all'evoluzione della tecnologia l'emulazione virtuale dello sport si è sviluppata ai massimi livelli: a partire dagli anni '70 i c.d. videogiochi hanno replicato, con un crescente grado di fedeltà, le condizioni in cui venivano praticate, nella realtà, le competizioni sportive<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> "More football... being played on home computers than local fields". Cfr. Crawford, G. (2004). *Consuming sport: Sport, fans & culture*. London: Routledge. 147.

<sup>2</sup> Questa emulazione del gioco di calcio "a punta di dito" fu ideata nel 1947 in Inghilterra dall'ornitologo Peter Adolph, che riprese un'idea di gioco già esistente negli anni '30. Ne esiste(va) anche una versione dedicata al rugby, la quale ha avuto minor successo.

<sup>3</sup> Il Subbuteo non è il solo gioco non elettronico che abbia riprodotto lo sport reale: vi sono stati altri tentativi, come quelli di trasferire su plancia le corse dei cavalli o, su pista, le gare automobilistiche i quali, a loro volta, hanno tratto spunto, seppur in una forma meno elaborata, dalle relative discipline sportive.

<sup>4</sup> Negli anni '70 uno dei primi videogiochi di successo, l'Atari, offriva tra le sue opzioni su cartuccia anche una versione molto rudimentale del ping pong, giocabile da due utenti contemporaneamente i quali competevano tra loro utilizzando i relativi joystick quali racchette "virtuali". Oggi i videogames hanno raggiunto un tale grado di

Calcio, basket e numerose discipline individuali (tra le altre: golf, tennis, tiro con l'arco, canottaggio, automobilismo, motociclismo, boxe, wrestling) sono state adattate allo schermo per essere “giocate” sulle *console* più famose. Anche in questi casi si è verificata una riproduzione-ricostruzione degli eventi con relativa applicazione delle regole della competizione sportiva, in un contesto nel quale la raffigurazione grafica si è arricchita sino a diventare equiparabile alla sua fonte di ispirazione reale<sup>5</sup>.

---

fedeltà nel replicare il mondo reale che alcuni degli stessi protagonisti dello sport hanno deciso di affidarsi alla ricostruzione virtuale per migliorare o allenare le proprie abilità, come nel caso dei piloti di Formula 1 che utilizzano i giochi per testare i circuiti di gara non conosciuti, fenomeno che ha contribuito alla decisione dei principali marchi motoristici di costruire veri e propri simulatori per l'allenamento dei *drivers*. Anche la dottrina si è interessata al fenomeno della crescente interazione tra utente e gioco: “...video games technologies have also expanded the possibilities and realms of sports-participation and sports-spectating... leisure establishments have been set up that allow golfers to hit a ball toward large screens and see the flight of these continue on, while similar machines allow others to bat against simulated Major League Baseball pitchers or participate in numerous other sporting activities”. Non è azzardato pensare che, in futuro, si possa concepire lo sport in modalità “Matrix”, “...where our minds are plugged into a full sensory immersed environment. Current games technologies are also being used to train athletes, such as allowing racing car driver or skiers to experience and scope out courses they have never physically visited”. Cfr. Crawford, G., Gosling, V.K. (2009). *More Than a Game: Sports-Themed Video Games and Player Narratives*. *Sociology and Sport Journal*, 26, 53, Champaign, IL: Human Kinetics, Inc.

<sup>5</sup> I dettagli (campo di gioco, stadio dove si svolge la competizione, atleti protagonisti, spettatori, sponsor, condizioni atmosferiche) sono ormai estremamente curati da tutti gli sviluppatori di videogames e, in alcuni casi, l'utente è chiamato a riprodurre nel gioco gli stessi movimenti praticati nella disciplina sportiva reale (nella serie di videogames lanciati contestualmente alla console Nintendo Wii il joystick diviene appendice per replicare in via virtuale il gesto sportivo). Alcuni autori si sono occupati dell'evoluzione dello sport virtuale attraverso il videogioco: “Given the development of new audiovisual technologies and the increase in licensing arrangements, sport video games have become more realistic and similar to the sport images of traditional media outlets such as television or radio... Noticeably, sport video games have the ability to serve as a more powerful medium for communicating the details and experiences of sport brands than traditional media (e.g., television and radio)”. Cfr. Kim, Y., Ross, S. (2015). *The Effect of Sport Video Gaming on Sport Brand Attitude, Attitude Strength, and the Attitude-Behavior Relationship*, in *Journal of Sport Management*, 29, 657-658, <http://dx.doi.org/10.1123/JSM.2013-0117> (ultimo accesso: ottobre 2018).



E il fenomeno ha raggiunto dimensioni ancora più importanti se, accanto a quelli che riproducono l'evento sportivo, si considerano anche i videogiochi che focalizzano la loro attenzione sulla gestione manageriale<sup>6</sup>: Football Manager, Soccer Manager, Hattrick, United Eleven, Trophy Manager sono solo alcuni esempi di questa ulteriore espansione, sempre più popolare tra gli appassionati<sup>7</sup>.

## 2. Sport e modelli di produzione delle regole: il modello autonomistico

Il successo di un'attività ricreativa che si caratterizzi per la competizione tra soggetti è agevolato se la stessa viene governata da un insieme di regole che garantiscano la riproducibilità costante dell'evento e diano la possibilità a ciascuno dei contendenti di avere una teorica possibilità di successo finale. Se così non fosse, l'attività in sé perderebbe di interesse poiché verrebbero meno quei connotati di parità di cui devono beneficiare, almeno in partenza, tutti i partecipanti: se mancasse la regola verrebbe a mancare anche il divertimento<sup>8</sup>.

Un'osservazione del fenomeno sportivo e dei giochi che ne hanno tentato una riproduzione fa emergere alcuni modelli di produzione di regole: un primo modello "tradizionale" dello sport, di origine autonomistica, basato sull'etica e sulla distinzione piuttosto netta delle proprie regole da quelle giuridiche; un modello "ibrido" dello sport divenuto spettacolo, riconducibile ad alcuni degli sport più popolari e, in partico-

---

<sup>6</sup> Questa tipologia di videogiochi ha alcuni tratti in comune, seppur rielaborati in chiave tecnologica e maggiormente veristica, con il Fantacalcio, un gioco ancora molto diffuso nel nostro Paese, pensato per replicare il campionato di calcio di serie A in via virtuale e, successivamente, adattato anche ad altre discipline sportive, di squadra e individuali.

<sup>7</sup> In Inghilterra un tifoso del Liverpool, Mr. Darren Bland, è finito sul libro dei record per aver giocato per 174 giorni consecutivi al celeberrimo gioco manageriale di calcio Football Manager. Cfr. Vitelli, M. (2016). *Football Manager da Guinness. E il "re" ha voluto la Fiorentina*, da <http://www.gazzetta.it/Calcio/10-09-2016/football-manager-guinness-re-ha-voluto-fiorentina-1701906724.shtml> (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>8</sup> Autorevole dottrina ha sostenuto che la necessità di regole sarebbe l'unico elemento comune che la legge condivide con lo sport. Cfr. Carnelutti, F. (1953). *Figura giuridica dell'arbitro sportivo*. *Riv. Dir. Proc.*, 20 ss.

lar modo, al calcio contemporaneo; e un modello “verticistico” dello sport nei giochi, che non si è sviluppato esclusivamente per mera imitazione ma ha manifestato una capacità intrinseca di recuperare alcune delle regole progressivamente abbandonate dal modello ibrido per elaborarle, frequentemente, in soluzioni originali.

Nel primo modello, la regola si caratterizza per un rapporto di vicinanza e, insieme, di spiccata autonomia rispetto ad altre tipologie di norme, in primo luogo quelle che disciplinano i rapporti tra consociati, con le quali condivide la comune ispirazione ai valori etici<sup>9</sup> quale fondamento per la propria stessa esistenza ma dalle quali, al contempo, si discosta per la sua mera, per quanto essenziale, funzione di strumento deputato a rendere possibile la competizione, tutelandone insieme l'incertezza e il fascino. Sotto questo profilo è possibile sostenere che lo sport abbia una identità umanistica e sociale, fondata su regole di tipo etico e morale<sup>10</sup>, piuttosto che giuridico<sup>11</sup>.

Se si prende in esame il calcio, lo sport probabilmente più conosciuto a livello mondiale, ci si può rendere conto di questo connotato della regola: alle sue origini, infatti, questa disciplina sportiva fu pensata per essere giocata da due squadre di 11 componenti con l'obiettivo di getta-

---

<sup>9</sup> Che si possa parlare di etica con riferimento allo sport in genere è opinione condivisa dagli stessi organi di governo del sistema: nel 2014 la FIFA ha organizzato a Zurigo il primo summit mondiale dedicato all'etica nello sport proprio al fine di discutere l'importanza dello sport come veicolo di promozione e diffusione di valori e come potenziale strumento per la risoluzione di problematiche sociali. Analogamente, Sri Sri Ravi Shankar, fondatore del WFEB-World Forum for Ethics in Business, ha sottolineato che lo sport, se gestito in modo corretto, può rappresentare uno strumento fondamentale per contribuire al processo di pacificazione in contesti in cui prevalgono conflitti interculturali. Cfr. <http://ethicsinsports.ch/about/> (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>10</sup> “The Sports Ethics appears like a moral structure that defines some limits for the behaviour of the sportsmen, of form to preserve an athletic civilized system. It is possible to compete respecting the adversary, recognizing his value and competence, seeing it like an essential opponent, without whom there is not competition”. Cfr. Moreira, C.M., Meira Pestana, G.D. (2008). *Algumas reflexões sobre a ética de sportiva*, in *Revista Motricidade*, vol. 4, n. 3, 95, <http://www.scielo.mec.pt/pdf/mot/v4n3/v4n3a13.pdf> (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>11</sup> Cfr. Rossi, G., Carbone, P. (2016). *Ethics and Law at Play on the Football Pitch*. In Carpi, D., Leiboff, M. *Fables of the Law*. Law & Literature, 13. Berlin: De Gruyter (in corso di pubblicazione), pag. 210 ss.

re una palla di cuoio in una rete difesa dagli avversari, utilizzando nell'impresa quasi esclusivamente i piedi e tassativamente non le mani (a eccezione del difensore della suddetta rete, il quale poteva avvalersene), il tutto sotto il controllo e l'autorità di un arbitro, soggetto terzo deputato dalle parti a regolare la competizione<sup>12</sup>. Seppur definito e cogente<sup>13</sup>, l'ambito della regola calcistica era dunque funzionale al gioco, come del resto quello di tutte le regole originarie degli sport dell'era moderna<sup>14</sup>.

Uno degli ambiti che il modello autonomistico ha sempre difeso è proprio quello delle regole tecniche. La regola del gioco si è certamente evoluta nel tempo (a volte anche in modo discutibile) modificando parzialmente l'essenza originaria dello sport; ma questa modifica parziale dell'essenza originaria non ha necessariamente snaturato o compromesso i principi etici.

Alcune innovazioni sono state poste in essere, dagli stessi organi di governo dello sport, per promuovere i connotati più strettamente spettacolari del gioco e assecondarne l'evoluzione, in tal modo agevolandone la diffusione e il crescente sfruttamento mediatico. Negli Stati Uniti, per esempio, la lega di basket NBA ha modificato alcune delle proprie regole per assecondare i cambiamenti del gioco e renderlo più avvincente:

---

<sup>12</sup> Nelle *Laws of the Game* redatte nel 1863 dall'IFAB (International Football Association Board), all'art. 5 è previsto: "ogni gara si disputa sotto il controllo di un arbitro, al quale è conferita tutta l'autorità necessaria per far osservare le Regole del Giuoco nell'ambito della gara che è chiamato a dirigere". Cfr. *Fifa. Laws of the Game 2015/2016*, in [http://www.fifa.com/mm/Document/FootballDevelopment/Refereeing/02/36/01/11/LawsofthegamewebEN\\_Neutral.pdf](http://www.fifa.com/mm/Document/FootballDevelopment/Refereeing/02/36/01/11/LawsofthegamewebEN_Neutral.pdf); e in [http://www.aia-figc.it/download/regolamenti/reg\\_2016.pdf](http://www.aia-figc.it/download/regolamenti/reg_2016.pdf) (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>13</sup> Lo stesso articolo 5 delle *Laws of the Game* esplicita che "le decisioni dell'arbitro su fatti relativi al giuoco... sono inappellabili. L'arbitro non può cambiare decisione, se si rende conto che è errata o su indicazione di un altro ufficiale di gara, qualora sia stata eseguita una ripresa di gioco o abbia segnalato la fine del primo o del secondo periodo (inclusi i supplementari) e lasciato il terreno di gioco o qualora la gara sia terminata".

<sup>14</sup> E non solo: anche i giochi greci e romani avevano norme che ne regolavano lo svolgimento.

Section VI - Offensive Three-Second Rule

- a. An offensive player shall not remain for more than three seconds in that part of his free throw lane between the endline and extended 4' (imaginary) off the court and the farther edge of the free throw line while the ball is in control of his team...

PENALTY: Loss of ball. The ball is awarded to the opposing team at the sideline at the free throw line extended.

Section VII - Defensive Three-Second Rule

- a. The count starts when the offensive team is in control of the ball in the frontcourt.
- b. Any defensive player, who is positioned in the 16-foot lane or the area extending 4 feet past the lane endline, must be actively guarding an opponent within three seconds.

Actively guarding means being within arms length of an offensive player and in a guarding position...

PENALTY: A technical foul shall be assessed. The offensive team retains possession on the sideline at the free throw line extended nearest the point of interruption. The shot clock shall remain the same as when play was interrupted or reset to 14 seconds, whichever is greater.

If a violation is whistled during a successful field goal attempt, the violation shall be ignored and play shall resume as after any successful basket<sup>15</sup>.

Anche nel Vecchio Continente interventi ispirati a un principio analogo sono stati effettuati per adeguare l'apparato regolamentare alla crescente velocizzazione del gioco. L'introduzione di più arbitri a controllare lo svolgimento degli incontri e l'utilizzo di strumenti di controllo a posteriori in merito all'esito di un'azione sportiva sono modifiche regolamentari che rispondono, in parte, alla medesima filosofia.

In Italia il Regolamento del Giuoco del Calcio, corredato dalle Decisioni Ufficiali FIGC e dalla Guida pratica AIA, alla regola 6 prevede<sup>16</sup>:

Gli altri ufficiali di gara

Altri ufficiali di gara (due assistenti, un quarto ufficiale, due arbitri addizionali, un assistente di riserva) possono essere designati per una gara. Coadiuveranno l'arbitro nel dirigerla in conformità con le Regole del Gioco, ma la decisione finale sarà sempre assunta dall'arbitro. Gli

---

<sup>15</sup> Cfr <https://turnernbahangtime.files.wordpress.com/2015/11/official-nba-rule-book-2015-16.pdf> (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>16</sup> Cfr. [http://www.aia-figc.it/download/regolamenti/reg\\_2016.pdf](http://www.aia-figc.it/download/regolamenti/reg_2016.pdf) (ultimo accesso: ottobre 2018).

ufficiali di gara operano sotto la direzione dell'arbitro. In caso di ingerenza o di comportamento improprio, l'arbitro li dispenserà dai loro doveri e farà un rapporto all'autorità competente.

Con l'eccezione dell'assistente dell'arbitro di riserva, collaborano con l'arbitro per le infrazioni quando hanno una visuale migliore rispetto a quella dell'arbitro e inviano un rapporto alle autorità competenti su ogni grave scorrettezza o altro episodio occorso fuori della visuale dell'arbitro e degli altri ufficiali di gara...

L'incremento nel numero degli ufficiali addetti al controllo della gara riflette una modifica operata da alcuni anni a livello internazionale dalla FIFA<sup>17</sup> la quale, perseguendo il medesimo obiettivo di adeguare la norma tecnica alle nuove esigenze del gioco, ha più recentemente introdotto anche la c.d. *goal line technology*<sup>18</sup>, uno strumento di controllo per verificare, nei casi dubbi, se la palla abbia effettivamente oltrepassato interamente la linea di porta<sup>19</sup>.

La diffusione capillare di alcune tipologie di gioco e la loro trasformazione da fenomeni popolari e di costume<sup>20</sup> in vere e proprie discipli-

---

<sup>17</sup> Cfr. FIFA Laws of the game 2015/2016, pag. 59, The Fourth Official and the Reserve Assistant Referee, [http://www.fifa.com/mm/Document/FootballDevelopment/Refereeing/02/36/01/11/LawsofthegamewebEN\\_Neutral.pdf](http://www.fifa.com/mm/Document/FootballDevelopment/Refereeing/02/36/01/11/LawsofthegamewebEN_Neutral.pdf) (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>18</sup> Cfr. <http://quality.fifa.com/en/Goal-Line-Technology/> (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>19</sup> Mezzi analoghi sono presenti anche in altri sport, dal tennis (nel quale sin dal 2005 è utilizzato il c.d. *hawk eye* per verificare se la pallina sia ricaduta entro il rettangolo di gioco o meno) alla pallavolo. A ben vedere, tuttavia, differenza dell'esempio riferito al basket nordamericano queste ultime modifiche evolutive evidenziano un'inclinazione del patto etico perché sono originate dal venir meno della fiducia nel controllore del gioco e dalla necessità di sorvegliarne l'attività, mentre il modello tradizionale collocava la figura su un piano di quasi sacralità. A tal proposito cfr., *supra*, nota 13. Contestualmente, è significativa l'evoluzione mediatica della figura deputata a garantire il rispetto della regola sul campo di gioco. Numerosi arbitri di calcio sono diventati personaggi, remunerati dagli sponsor e dalle televisioni, attenti alla propria immagine e al proprio *look* tanto da far rimpiangere, in alcuni casi, i tempi neanche troppo lontani di Vautrot, Agnolin o del "mitico" Concetto Lo Bello. Alcuni eccessi, oltretutto, non hanno giovato alla categoria ed hanno originato derive paradossali. Nel 2003 Enrico Preziosi, imprenditore nel settore dei giocattoli e attuale presidente del Genoa, lanciò un gioco da tavolo dal nome inequivocabile di "Akkiappa l'arbitro", il cui obiettivo era quello di colpire con un guanto imbottito il maggior numero possibile di sagome degli arbitri presenti sulla plancia.

<sup>20</sup> Il calcio fiorentino, le regate storiche, i palii, le giostre.

ne sportive<sup>21</sup> fa emergere, accanto a queste regole “di primo livello”, un secondo livello di disposizioni, ugualmente funzionali alla competizione: quelle destinate a disciplinare le singole discipline e l’organizzazione degli eventi. Anche questo processo di evoluzione-adattamento non è dovuto all’attività di un soggetto esterno al sistema, che impone autoritativamente una norma, ma è piuttosto il frutto di successivi atti di autonomia privata posti in essere dall’interno e caratterizzati, nuovamente e spesso inconsapevolmente, da marcati riferimenti all’etica<sup>22</sup> come strumento in grado di assegnare ai comportamenti uno specifico *status*, connotandone la liceità o la illiceità. La regolamentazione dello sport continua a caratterizzarsi prevalentemente come il risultato di una scelta fondata su elementi di tipo culturale<sup>23</sup>, all’interno della quale le

---

<sup>21</sup> L’evoluzione del calcio, in tal senso, è emblematica. Come dettagliatamente riferisce John Foot nella sua opera letteraria dedicata al più seguito sport italiano, “...il calcio fiorentino aveva pochissimi punti in comune con quello moderno...”. A quell’epoca il gioco era disciplinato da un nucleo molto embrionale di regole, seppur più elastiche di quelle attuali e, a volte, completamente assenti: “la versione del gioco che è sopravvissuta prevedeva due squadre (ognuna con i giocatori schierati in una sorta di 9-9-9), un campo delimitato, e sei giudici che stavano su un piccolo palco a lato del terreno. Per il resto molto veniva lasciato ai giocatori stessi, tanto che spesso durante le partite si poteva assistere a vere e proprie zuffe...”. Cfr. Foot, J. (2007). *Calcio. 1898-2007 Storia dello sport che ha fatto l’Italia* (traduzione di F. Ravera). Milano: Rizzoli (titolo originale dell’opera: *Calcio a History of Italian Football*, 2006), 19-20.

<sup>22</sup> “El deporte moderno presenta unas características diferentes a los juegos rituales del mundo homérico... debe entenderse como un producto de la sociedad industrial... El deporte moderno se convierte en un aparato burocrático que se preocupa por formar deportistas especializados que se centren única y exclusivamente en su vertiente deportiva para ser el mejor en su modalidad... Todo lo anterior ha producido la aparición de comportamientos antideportivos que requieren de una respuesta por parte de la ética...”. Cfr. Solanes, R.F.S. (2013). *Ética del deporte. La propuesta sustancialista de Lumpkin, Stoll y Beller, desde el procedimentalismo ético*, in *Veritas: Journal of Philosophy & Theology*, n. 29, 37.

<sup>23</sup> Secondo alcuni il calcio rappresenterebbe ormai un’icona transnazionale e interculturale nella quale le c.d. regole del gioco e la componente etica del medesimo sarebbero condivise a livello globale. Cfr. Goldblatt, D. (2008). *The Ball is Round: A Global History of Soccer*. New York: Riverhead Books. Nel solco di queste considerazioni è assolutamente coerente ampliare le riflessioni sul fenomeno sino a ritenere che lo stesso, nella sua complessità, non possa più essere snobbato dagli ambienti artistici e acca-

norme assimilabili a quelle giuridiche rivestono un ruolo accessorio e finalizzato a dare completezza e organicità all'insieme<sup>24</sup>. Con il progressivo aumento del numero dei praticanti, dunque, le discipline si organizzano in federazioni, con una gerarchia a livello gestionale nuovamente autonoma dal contesto normativo: lo sport rimane un gioco, certamente più strutturato e regolamentato, ma pur sempre qualcosa di dichiaratamente diverso dalle altre attività socialmente praticate (economiche, industriali o politiche).

È in questo contesto che si colloca quella che, per quasi tutte le discipline sportive, è stata una scelta radicale e forse necessaria per garantirne la sopravvivenza e l'evoluzione sino ai giorni nostri: la scelta autonomistica, ben connotata dall'accettazione spontanea delle regole interne da parte dell'affiliato alla federazione<sup>25</sup>. Per la composizione di ogni controversia inerente l'attività sportiva praticata, ogni tesserato accetta spontaneamente di sottoporsi alle regole dettate dalla propria federazione di appartenenza e al giudizio dei competenti organi interni, rinunciando a richiedere l'intervento di altri soggetti esterni. La regola sportiva è diversa e autonoma da quella giuridica e, in caso di sua violazione, il trasgressore verrà giudicato esclusivamente nel contesto sportivo di appartenenza, impregiudicato il diritto di ricorrere alla regola esterna quando siano violati diritti e/o doveri posti a tutela della collettività o di beni primari degli individui (norme imperative, diritti fondamentali della persona). Al di là delle eccezioni di cui sopra, il tesserato neppure potrà invocare le autorità esterne come organismi di grado

---

demicis poiché intriso di elevati connotati morali, culturali e politici. Cfr. Rossi, G., Carbone, P. (2016), cit., 211.

<sup>24</sup> A tal proposito è significativa la previsione, contenuta nel Codice di Condotta della FIFA (<http://resources.fifa.com/mm/document/affederation/footballgovernance/01/66/54/32/fifacodeofconduct.pdf>, ultimo accesso ottobre 2018) al par. 3.1, che espressamente reca: "we all behave ethically and act with integrity in all situations, keeping in mind that a reputation for integrity is of the utmost importance to FIFA and its objectives" e che solo al successivo par. 3.5. specifica: "we comply with all applicable laws". Tutto ciò conferma, almeno a livello declamatorio, la centralità della scelta etica rispetto a quella normativa, suo complemento fisiologico in un contesto in cui la regola rimane non imposta dalla legge, ma frutto di un generale accordo tra i soggetti che partecipano al gioco.

<sup>25</sup> In Italia tale scelta è fissata nella c.d. clausola compromissoria.

ulteriore nel caso in cui i giudici interni si pronuncino in modo a lui non favorevole: dovrà rivolgersi agli organi giudicanti sportivi gerarchicamente preposti e, all'esito, conformarsi integralmente alle loro decisioni.

### *3. La formazione del secondo modello: l'involuzione dal calcio-spettacolo al calcio come spettacolo*

Il secondo modello preso in esame origina dal primo per degenerazione, con l'emersione nel sistema di interessi ulteriori rispetto alla semplice pratica sportiva, che erodono dall'esterno l'autorità delle regole sino a quel momento accettate.

Un sistema "privato"<sup>26</sup> si regge in modo efficiente sino a quando le regole su cui si fonda vengono spontaneamente osservate dai suoi affiliati. Nel momento in cui, accanto ai profili più strettamente tecnici, assumono rilievo ulteriori elementi sino a quel momento estranei al sistema (sponsorizzazioni, merchandising, diritti televisivi, segni distintivi, diritti di immagine), lo sport inizia a subire una trasformazione sommersa. Le società sportive vengono quotate in borsa, i fondi di investimento cominciano ad acquistare i cartellini degli atleti, aumenta a dismisura il potere di procuratori e intermediari, così come il numero degli eventi sportivi organizzati in ogni parte del mondo e la loro copertura da parte dei media televisivi.

Il mutamento, tutt'ora in corso, sembra inarrestabile, ma non è accompagnato da una contemporanea efficiente evoluzione normativa e da una costruzione organica di un terzo livello di regole, indispensabile per contenere e orientare il nuovo scenario. Manca una vera riforma che

---

<sup>26</sup> È opportuno non trascurare, a tal proposito, come nel corso della sua evoluzione lo sport professionistico si sia connotato, specialmente nel contesto europeo, per spiccati requisiti di diritto pubblico, tanto che a livello nazionale vi è addirittura un ministero specificamente deputato a occuparsi delle questioni inerenti lo sport e lo spettacolo. Inoltre, l'ente supremo di riferimento dello sport italiano, il CONI; al quale fanno riferimento le singole federazioni, è un organismo di diritto pubblico. Per ulteriori considerazioni in merito alle possibili influenze della componente pubblicitaria sulla norma regolatoria sportiva cfr., *infra*, par. 6.



adeguì il sistema ai nuovi tempi e ai nuovi mercati e i tentativi di normare la trasformazione si son rivelati estemporanei e di piccolo respiro, quasi mai in grado di produrre risultati apprezzabili. La normativa che ha liberalizzato l'accesso alla professione di procuratore sportivo, seppur pensata dalla FIFA per erodere alcune posizioni consolidate e ampliare il numero di soggetti abilitati ad assistere i calciatori, ha prodotto un esagerato incremento delle figure che assistono i professionisti, appesantendo le trattative e i bilanci delle società<sup>27</sup>. Analogamente, i numerosi criteri individuati nel tempo dalle leghe dei maggiori campionati europei per suddividere, tra le squadre, i proventi ricavati dalla vendita dei diritti televisivi non hanno sinora garantito un'efficiente ripartizione delle entrate a tutela dell'equilibrio nella competizione e della stessa sopravvivenza del sistema; tanto da indurre, in alcuni casi, le autorità statali a intervenire per stabilire criteri di ripartizione più equi<sup>28</sup>.

Contestualmente, inizia a percepirsi un progressivo distacco degli attori protagonisti dal pubblico degli appassionati, specie quello tradizionalmente più affezionato alla componente etica del gioco, che assiste impotente alla trasformazione dello sport da fenomeno ricreativo e competitivo a *show* mediatico nel quale il profilo della competizione e del gesto registra un calo di interesse rispetto a nuove derive strettamente legate al mondo dello spettacolo e della rappresentazione cinematografica e televisiva. Diventano motivi di interesse il *look* degli atleti e la loro vita privata, alimentata a colpi di *twit* e arricchita da autobiografie e da una presenza costante sui *social network*; e rilevano sempre meno le qualità tecniche e umane, tanto che le stesse società tendono a preferire le prestazioni di soggetti che siano anche “personaggi”

---

<sup>27</sup> Cfr. <http://www.fifa.com/governance/agents/players-agents/regulation.html> (ultimo accesso: ottobre 2018) e <http://www.figc.it/it/106120/2528032/Impianti.shtml> (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>28</sup> Ciò non ha prodotto, per lo meno in ambito nazionale, un significativo miglioramento nella distribuzione delle somme pagate dalle televisioni alla Lega di Serie A, all'interno della quale permangono significativi squilibri e contrapposizioni tra le società più ricche e il resto dei partecipanti. Per una disamina della normativa attualmente vigente in materia cfr. d.lgs. 9 gennaio 2008, n. 9 in <http://www.camera.it/parlam/leggi/deleghe/08009dl.htm> (ultimo accesso: ottobre 2018) e, *infra*, par. 4, pag. 8.

fuori dal campo di gioco<sup>29</sup>. Lo sport come “intrattenimento al di là dell’evento” si accompagna alla crescente diffusione di trasmissioni di analisi e approfondimento, molto spesso abbastanza povere di contenuti e animate da una eterogenea schiera di opinionisti del settore, sicuramente coloriti ma non sempre qualificati<sup>30</sup>.

Il mutato scenario è ormai diffuso e accettato, specie dalle nuove generazioni, e gli sportivi (in special modo i calciatori) vengono sempre più accostati a protagonisti di produzioni fittizie (film, fumetti e cartoni animati)<sup>31</sup>, che rimandano a un’idea simulata della competizione<sup>32</sup>; e anche nel messaggio pubblicitario si tende a sovrapporre il fantastico

---

<sup>29</sup> Nel calcio moderno il primo rappresentante di questo nuovo genere di *glam* atleta è stato, probabilmente, il calciatore inglese David Beckham, sicuramente un buon interprete del ruolo ma non un fuoriclasse, il quale è diventato un’icona del *soccer* nel mondo contribuendo in modo significativo alla diffusione del calcio nei nuovi mercati, asiatico e nordamericano.

<sup>30</sup> L’evoluzione di un’attività concepita e sviluppata per soddisfare determinati tipi di bisogni in qualcosa di diverso, destinato a soddisfarne altri, è un processo che – attraverso l’uso massivo del mezzo televisivo – interessa anche altre realtà. Cucina e altre attività lavorative (edilizia e carpenteria, restauro di auto d’epoca, intermediazione immobiliare, prestiti e recupero crediti) sono state trasferite in *format* ormai diffusi a livello mondiale, alcuni dei quali di grande seguito; tanto da indurre taluno a sostenere che “...la cucina diventa uno *spectator sport*, un evento di richiamo. Le analogie col calcio in televisione si sprecano. Gli stessi *Tv chef*, spesso vanitosi e viziati, sono adulati e si comportano come i fuoriclasse del pallone. In trasmissioni come *Masterchef*, i concorrenti vengono scarrozzati in pullman tra mercati, ristoranti, studi televisivi e scendono in gruppo come i giocatori quando arrivano allo stadio prima della partita. Si schierano in fila, facce serie, pronti per la gara: sullo sfondo musiche solenni. Sembrano le squadre prima delle gare di *Champions League*...”. Cfr. Irving, J. (2013). *Pane e football Due Nazioni, due passioni*. Bra: Slow Food Editore, 45.

<sup>31</sup> Recentemente il network televisivo della lega calcistica giapponese – J.League –, avvalendosi di calciatori professionisti partecipanti al campionato ha realizzato una riproduzione visiva di alcuni goal dei protagonisti del celebre fumetto e cartone animato *Capitan Tsubasa*, in Italia sottotitolato come *Holly e Benji*. Cfr., al riguardo: <https://www.youtube.com/watch?v=OSvqog6szb4>, <https://www.youtube.com/watch?v=ilCL2mChhF4>, <https://www.youtube.com/watch?v=V2LzbxRzkdA> (ultimi accessi: ottobre 2018).

<sup>32</sup> La simulazione della competizione costituisce già l’essenza di alcune discipline sportive: nel *wrestling*, ad esempio, lo spettacolo atletico predomina e il risultato degli incontri è solo una delle componenti dello *show* e neppure la più importante.

alla realtà<sup>33</sup>. La formula del c.d. “calcio-champagne” si è corrotta e l’incertezza del risultato sembra essere diventata marginale, in una dinamica caratterizzata dalla riproduzione di aspetti più vicini alla cinematografia e alle arti figurative, con una tensione narrativa assimilabile ai western od ai *b-movies* d’azione, nella quale il più debole tenta invano di arginare il più forte ma, alla fine, soccombe<sup>34</sup>.

E, attraverso le potenzialità di internet e delle nuove tecnologie, i confini della realtà si possono dilatare ulteriormente: con la diffusione virale di immagini e contenuti ciò che è fittizio contribuisce a influenzare lo sport reale, in un ambito che non coinvolge più le regole ma, unicamente, la componente spettacolare della disciplina<sup>35</sup>.

#### 4. *Le trasformazioni delle regole dello sport reale: la nascita del modello ibrido*

Il bisogno originario di principi e valori etici, di natura culturale e non giuridica, appare sempre più ai margini dello sport spettacolo. La regola non viene più spontaneamente accettata dalle componenti interne al sistema e il diritto si appropria *ex post* del campo di gioco, contri-

---

<sup>33</sup> Nello *spot* realizzato da Fox Sport in occasione del “Clasico” giocato tra Barcellona e Real Madrid il 2 aprile 2016 e vinto dalle *merengues* per 2 a 1, gli assi delle rispettive squadre venivano presentati come eroi dotati di veri e propri superpoteri, in una cornice che rievocava anche graficamente i videogiochi più popolari. Cfr. [http://video.sky.it/sport/fox-sports/un\\_clasico\\_da\\_eroi\\_i\\_superpoteri\\_di\\_neymar/v277772.vid](http://video.sky.it/sport/fox-sports/un_clasico_da_eroi_i_superpoteri_di_neymar/v277772.vid) (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>34</sup> Forse anche per questo il recente trionfo del Leicester F.C. nella Premier League inglese ha avuto un seguito così diffuso a livello planetario, a testimonianza di un insostituibile bisogno di aleatorietà e *pathos* di gran parte della platea.

<sup>35</sup> Sono sempre più popolari, specie tra i giovanissimi, nuove attività ispirate alle discipline sportive e che avvicinano ulteriormente lo sport all’esibizione, come il basket dei playground o il c.d. *street soccer*, derivate dello sport tradizionale nelle quali le evoluzioni virtuosistiche dei protagonisti predominano sul risultato, con elementi di affinità con altre discipline “da strada” quali lo skateboard, il parkour e, più in generale, il movimento hip hop. Tra i moltissimi video presenti in rete si rinvia alle gesta del campione mondiale di Football Freestyle, il francese Arnaud “Séan” Garnier: <https://www.youtube.com/user/SEANTHUG21>, <https://www.youtube.com/watch?v=yxQHgVhxfMc> (ultimi accessi: ottobre 2018).

buendo magari involontariamente alla degenerazione del modello tradizionale, autonomistico e di matrice non giuspositiva, che si trasforma in qualcosa di originale e nuovo. Questo processo trova manifestazioni puntuali in regole specifiche e diverse da quelle elaborate sino a quel momento. Cambia la modalità di produzione e cambiano, conseguentemente, le regole prodotte. L'incrinatura del patto etico apre spazi per l'accesso al sistema da parte del legislatore e del giudice: la presenza crescente di regole di diritto positivo determina la nascita del modello ibrido.

All'esterno del sistema sport aumentano i casi di intervento del legislatore in ambiti in precedenza sottratti alla sua competenza.

La vendita dei diritti televisivi su eventi sportivi e la ripartizione dei relativi proventi hanno originato, negli anni, un corposo contenzioso anche a livello comunitario<sup>36</sup> e reso necessaria l'emanazione, da parte degli ordinamenti nazionali e sovranazionali, di una disciplina *ad hoc* in funzione regolatoria. In Italia l'ultima legge che ha cercato di dare equilibrio alla materia, la c.d. legge Melandri (d.lgs. 9 gennaio 2008, n. 9)<sup>37</sup>, ha perseguito l'obiettivo di realizzare una più equa ripartizione dei proventi tra le società calcistiche in funzione di salvaguardia degli equilibri del sistema:

---

<sup>36</sup> Cfr., *ex plurimis*, Tribunal de defensa de la competencia, decisione 10 giugno 1993 - *Antena 3 de Television c. Lega Nacional de Futbol Profesional e altri*, in Riv. Dir. Sport., 1995, 665 ss.; Corte di Appello del Cantone di Berna, sez. II civile, ordinanza 14 novembre 1994 - *Union des Associations Européennes de Football (UEFA) c. CWL Telesport AG*, in Riv. Dir. Sport., 1996, 161; Trib. Firenze, ordinanza 10 dicembre 1996, *Cecchi Gori Communications s.p.a. c. Lega Nazionale Professionisti della F.I.G.C. e Radiotelevisione Italiana s.p.a.*, in Riv. Dir. Sport., 1997, 123; Bundesgerichtshof, sezione cartelli, 11 dicembre 1997 - *Deutscher Fussball-Bund e. V. (DFB), UFA e ISPR*, in Riv. Dir. Sport., 1998, 693 ss.; Autorità Garante della Concorrenza e del Mercato, 10 dicembre 1998, I283B, *Rai-Mediaset-R.T.I.-Mediatrade*, in Bollettino n. 49 del 21 dicembre 1998, 37-66; Commissione CE, decisione 23 luglio 2003, caso COMP/C.2-37.398 - *Vendita congiunta dei diritti della UEFA Champions League*, in GUCE, n. L291, 8 novembre 2003, 25-55.

<sup>37</sup> Cfr. <http://www.camera.it/parlam/leggi/deleghe/08009dl.htm> (ultimo accesso: ottobre 2018).

Art. 25.

Ripartizione delle risorse fra i soggetti partecipanti a ciascuna competizione

1. La ripartizione delle risorse fra i soggetti partecipanti a ciascuna competizione è effettuata in modo da garantire l'attribuzione in parti uguali di una quota prevalente, nonché l'attribuzione delle restanti quote anche in base al bacino di utenza e ai risultati sportivi conseguiti da ciascuno di essi.
2. La quota delle risorse da distribuire in parti uguali fra tutti i partecipanti a ciascuna competizione non può essere comunque inferiore al 40 per cento.
3. La quota determinata sulla base del risultato sportivo non può essere inferiore alla quota determinata sulla base del bacino d'utenza.
4. Fermo restando quanto previsto dall'articolo 26, i criteri di ripartizione delle risorse fra i soggetti partecipanti alla competizione sono determinati con deliberazione adottata dall'assemblea di categoria dell'organizzatore della competizione medesima con la maggioranza qualificata dei tre quarti degli aventi diritto al voto.

Sempre più frequentemente, inoltre, gli stessi tesserati hanno cominciato a rivolgersi ai giudici ordinari per invocare l'applicazione di regole di diritto positivo, in tal modo sconfessando la loro scelta autonoma.

Tra le molte vicende che hanno animato, in questi anni, il dibattito nelle aule giudiziarie, il c.d. *caso Catania* è una delle più emblematiche rappresentazioni del tentativo di forzare le dinamiche interne allo sport facendo intervenire, nel meccanismo, il giudice ordinario in ruolo di organo di grado superiore chiamato a riformare una pronuncia definitiva resa dagli organismi preposti all'amministrazione dei principi etici dello sport. La vicenda ebbe origine dal reclamo presentato dalla squadra di calcio del Catania di fronte ai giudici sportivi per ottenere l'assegnazione a tavolino della vittoria nella partita giocata contro il Siena e persa per 1 a 0; e ciò sulla base del fatto che la compagine avversaria aveva schierato un calciatore squalificato. L'interesse alla base dell'azione risiedeva nel fatto che, in conseguenza di quella sconfitta, il Catania era retrocesso nella divisione inferiore. La Corte Suprema Federale, massimo organo di giustizia del calcio italiano, respinse in via definitiva il reclamo, che fu impugnato nuovamente dalla società calcistica di fronte al giudice amministrativo statale sulla base dell'assunto

che i giudici sportivi avrebbero dovuto essere considerati soggetti di diritto pubblico e, in quanto tali, sottoposti alla giurisdizione dello Stato nel caso in cui, come quello di specie, avessero abusato dei loro poteri non applicando in modo corretto le regole interne al sistema<sup>38</sup>. Per quanto la controversia, apparentemente, potrebbe essere confinata a semplice diatriba all'interno del movimento calcistico, così non è: il giudice amministrativo ha, infatti, trattato il caso sulla base della convinzione che l'applicazione delle regole sportive da parte dei giudici sportivi sia un esercizio di poteri pubblici nel momento in cui coinvolga interessi economici di società e atleti e, in quanto tale, possa sempre essere contestabile di fronte all'autorità giudiziaria statale competente. Con questo ragionamento, tuttavia, la rinuncia spontanea alla giurisdizione statale in virtù dell'adesione alla federazione sportiva risulterebbe priva di efficacia, se si considera che nessun soggetto può rinunciare al diritto di richiedere tutela di fronte ai giudici statali nel caso in cui ritenga vi sia stato, nei suoi confronti, un abuso di potere da parte di soggetti di diritto pubblico.

La vicenda ha originato una tale confusione all'interno del calcio italiano da rendere necessario, come già nella vicenda dei diritti televisivi, l'intervento del legislatore con un provvedimento *ad hoc*, noto come "decreto salva calcio"<sup>39</sup> e tutt'ora in vigore, che ha definitivamente sancito il principio fatto proprio dal giudice amministrativo nella vicenda di cui sopra. Da quel momento è possibile ritenere che quasi tutte le decisioni rese dagli organismi interni al calcio italiano deputati ad applicare i principi etici a disciplina del sistema siano state oggetto di supervisione da parte dei giudici statali nella misura in cui imponessero sanzioni aventi un impatto sugli interessi economici di società o singoli tesserati<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Cfr., sul tema, De Carolis, D. (2010). *Il caso Catania tra giustizia nell'amministrazione e giustizia nel... pallone*, tratto da [http://amministrazioneincammino.luiss.it/wp-content/uploads/2010/04/14958\\_DE-CAROLIS.pdf](http://amministrazioneincammino.luiss.it/wp-content/uploads/2010/04/14958_DE-CAROLIS.pdf) (ultimo accesso: ottobre 2018); e Vacca, C. (2006). *Giustizia sportiva e arbitrato*. Milano: Giuffrè, 23 ss.

<sup>39</sup> Decreto legge 19 agosto 2003, n. 220, convertito in legge 17 ottobre 2003, n. 280.

<sup>40</sup> Cfr. Rossi, G., Carbone, P. (2016), cit., 239-240.

Ancor più celebre è la c.d. *sentenza Bosman*, resa dalla Corte di Giustizia CE il 15 dicembre 1995 in materia di libera circolazione dei calciatori comunitari all'interno del mercato comune<sup>41</sup>.

La pronuncia, che ha cambiato radicalmente il mercato dei trasferimenti dei calciatori in Europa, ha affrontato tra l'altro il tema della compatibilità tra i limiti imposti dall'UEFA alle società calcistiche per il tesseramento e l'utilizzo di calciatori stranieri (comunitari e non) e i principi in materia di libera circolazione dei lavoratori.

Le norme UEFA rispondevano al criterio di preservare una delle peculiarità del gioco del calcio: il legame con la nazione di appartenenza, in funzione di promozione del movimento a livello locale e di tutela dei vivai nazionali. Ciò, tuttavia, entrava in conflitto con le previsioni stabilite nell'art. 39 del Trattato di Roma:

1. La libera circolazione dei lavoratori all'interno della Comunità è assicurata.
2. Essa implica l'abolizione di qualsiasi discriminazione, fondata sulla nazionalità, tra i lavoratori degli Stati membri, per quanto riguarda l'impiego, la retribuzione e le altre condizioni di lavoro.
3. Fatte salve le limitazioni giustificate da motivi di ordine pubblico, pubblica sicurezza e sanità pubblica, essa importa il diritto:
  - a) di rispondere a offerte di lavoro effettive,
  - b) di spostarsi liberamente a tal fine nel territorio degli Stati membri,
  - c) di prendere dimora in uno degli Stati membri al fine di svolgervi un'attività di lavoro, conformemente alle disposizioni legislative, regolamentari e amministrative che disciplinano l'occupazione dei lavoratori nazionali,
  - d) di rimanere, a condizioni che costituiranno l'oggetto di regolamenti di applicazione stabiliti dalla Commissione, sul territorio di uno Stato membro, dopo aver occupato un impiego...

Pur non ignorando il problema rappresentato dalla piena applicazione al calcio di questi diritti e il suo impatto sulle competizioni nei singoli Stati dell'Unione, nel caso di specie il giudice europeo ha ritenuto che non vi fosse un legame diretto tra lo svolgimento delle competizioni in ambito nazionale e la nazionalità degli atleti che vi partecipavano.

---

<sup>41</sup> Cfr. Sentenza 15.12.1995 – Causa C-415/93, in <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:61993CJ0415:IT:PDF> (ultimo accesso: ottobre 2018).

Da quel momento, pertanto, le regole che sino a quel momento avevano gestito il mercato dei calciatori in Europa furono modificate. A distanza di vent'anni, è possibile affermare che la sentenza Bosman e l'intervento della normativa comunitaria abbiano contribuito alla formazione di un mercato più caotico e meno tutelato, nel quale il tesseramento dei calciatori è poco controllato e, spesso, come nelle situazioni che coinvolgono minori stranieri, è realizzato in violazione delle norme UEFA e FIFA, tanto da costringere gli organismi sportivi preposti a irrogare vere e proprie sanzioni alle squadre, con limitazioni alla possibilità di operare in una o più finestre di mercato<sup>42</sup>.

Entrambi i casi riportati hanno un elemento in comune: il mutamento nel sistema di regole interne si origina quando i tesserati decidono che le regole etiche che avevano spontaneamente accettato per disciplinare i loro comportamenti all'interno del sistema non sono più giuste ma, al contrario, illegittime e, di conseguenza, si rivolgono al diritto positivo per trovare, nelle sue disposizioni, la tutela che cercano.

Negli ultimi anni si è verificato un crescente ricorso alle regole del diritto pubblico e privato, la cui applicazione è stata invocata dai protagonisti dello sport di fronte alla giustizia ordinaria, spesso dopo una pronuncia a loro sfavorevole resa dagli organismi sportivi sulla base dei principi etici interni. Questa dinamica, avallata dai giudici statali sulla base del principio dell'irrinunciabilità di alcuni diritti individuali, ha contribuito a deteriorare le passioni del tifoso, sino a quel momento abituato a una diversa immagine dello sport. Non è stato adeguatamente considerato che la pratica sportiva ha sempre avuto un seguito molto diffuso anche per l'immediatezza e semplicità dei propri messaggi e dei valori trasmessi; l'aver dato accesso al gioco a nuove regole, diverse da

---

<sup>42</sup> I casi più recenti hanno riguardato le due principali squadre di Madrid, il Real e l'Atletico, ma nel recente passato anche il Barcellona ha subito la medesima sanzione da parte della FIFA. Le società sono state punite per aver violato gli articoli 5, 9, 19 e 19 bis e gli allegati 2 e 3 del "Regolamento sullo status e sui trasferimenti dei calciatori". Il primo comma dell'articolo 5 riguarda le modalità di registrazione dei calciatori acquistati. Gli altri tre commi stabiliscono il numero massimo di squadre per cui un calciatore può giocare in una stagione mentre l'articolo 9 prevede che per essere registrato in nuova federazione, un giocatore deve ricevere l'International Transfer Certificate. Gli articoli 19 e 19 bis riguardano interamente il trasferimento internazionale dei giocatori minorenni.



quelle etiche e, spesso, etero determinate, ha fatto venir meno le certezze sulle quali il sistema poggiava causando, paradossalmente, un incremento della litigiosità e un crescente calo di interesse, oltre a un aumento dei casi di incertezza e di possibile aggiramento della norma.

A margine di queste inefficienze, inoltre, si sono verificate sempre più frequenti violazioni “criminali” delle norme e dei principi: numerosi sono stati gli scandali originati da tentativi di alterare i risultati del campo (in Italia la recente vicenda denominata Calciopoli ha portato, addirittura, alla cancellazione e riforma del risultato finale di due campionati di calcio di Serie A), così come le inchieste della magistratura ordinaria per arginare il fenomeno delle scommesse, talmente diffuso da essere stato ormai accettato dallo sport (con le agenzie di gioco che sponsorizzano squadre e competizioni)<sup>43</sup>.

### *5. La competizione etica in un contesto verticistico: le regole dei videogiochi sportivi manageriali*

Anche in considerazione dei mutamenti e delle degenerazioni verificatesi negli ultimi anni è cresciuto il numero degli appassionati che cercano di reinterpretare nel contesto virtuale lo sport spettacolo, attratti dalla possibilità di diventare a loro volta gli attori sulla scena<sup>44</sup> e, non

---

<sup>43</sup> Il fenomeno della degenerazione dei valori insiti nella pratica sportiva è in crescita anche in contesti culturali lontani da quello europeo. La realtà australiana, ad esempio, sembra condividere con il nostro paese questo momento di crisi, come emerge dalle riflessioni di J. Healey: “In our society, elite sportspeople are viewed as role models, however, an increasing incidence of sporting scandals is compromising sporting values and the spirit of competition, spurred on by commercial pressures to win at all costs. How should we prepare young Australians to make well-informed decisions in regard to enjoying and playing sport in a world seemingly rife with corruption, gambling, political power plays and poor sportsmanship?”. Cfr. Healey, J. (2015). *Fair Play and Integrity in Sport*, in *Issues in Society*, vol. 383. Thirroul, NSW: Spinney Press.

<sup>44</sup> Sono sempre più diffusi e popolari i tornei di videogiochi, specie tra i giovanissimi. Recentemente il quotidiano torinese La Stampa ha pubblicato un articolo dedicato a un campione di videogame, tesserato come primo componente della sua squadra di calcio virtuale, la Sampdoria. Nell’articolo si legge che per il ragazzo “premere un pulsante su un joystick, studiare strategie e applicarle su un campo virtuale è una questione

sempre consciamente, di accedere a un contesto in cui le regole siano certe e predeterminate, non mutino troppo rapidamente e consentano a tutti di partire alla pari; tanto che non sono mancati i tentativi di sostenere che il gioco virtuale debba essere riconosciuto come disciplina sportiva vera e propria<sup>45</sup>.

La virtualità dei videogiochi, sotto questo profilo, è cosa diversa dalla spettacolarizzazione dello sport reale: non si tratta di una finzione, nella quale la rappresentazione fittizia sovverte il valore fondante della competizione. Nei videogiochi la finzione è tecnologica ed estetica in quanto riproduce in modalità informatica una attività materiale, ma non sovverte il principio fondante dell'attività regolata, che è la competizione leale. Le ragioni del successo di quello che è un nuovo modo di vivere e godere lo sport risiedono, forse, in questo specifico connotato e rispondono al bisogno di vivere la realtà secondo modalità alternative rispetto a quelle ordinarie, recuperando sullo schermo del computer la dimensione etica della competizione. Alimentando la passione con la propria fantasia<sup>46</sup>, l'utente può scendere in prima persona sul terreno di

---

di lavoro. «Non faccio altro nella vita. Per ora mi dedico soltanto a giocare, anche se ormai sono grande per continuare a farlo a lungo»...». Cfr. Castagneri, L. (2016). *Mattia, da campione di Fifa a (video)giocatore della Sampdoria*, <http://www.lastampa.it/2016/07/24/tecnologia/giochi/mattia-da-campione-dififaa-videogiocatore-della-sampdoria-BsRATCToogpWeHBYU0AcXK/pagina.html> (ultimo accesso: ottobre 2018). In un caso si è addirittura assistito al prematuro ritiro dall'attività di un calciatore professionista brasiliano, il quale ha deciso di intraprendere la carriera di giocatore di videogames calcistici. Cfr. Di Feo, G. (2016). *Wendell Lira lascia il calcio: "Sogno di diventare un campione del mondo... di videogames"*, estratto da <http://www.gazzetta.it/Calcio/Estero/28-07-2016/wendell-lira-lascia-calcio-sogno-diventare-campione-mondo-videogames-160506979712.shtml>.

<sup>45</sup> "...the argument has often been made for considering video gaming as a sport. This argument dates back to at least the late 1990s when the UK Professional Computer Game Championships unsuccessfully attempted to have competitive gaming recognized by the English Sports Council as a sport... The basis for this argument is that some forms of video gaming readily match definitions of what a sport is, in that they can involve interpersonal competition, the development and training of skills, the enforcement of rules, attainment of goals, and even levels of coordination and agility...". Cfr. Crawford, G., Gosling, V.K. (2009), cit., 52.

<sup>46</sup> Cfr. Juric, M. (2016). *HarTorino - Tutti siamo stati almeno una volta Gianluca Petrachi nel mondo virtuale*, pubblicato dal sito Toronews e reperibile all'indirizzo:

gioco dove sa di trovare la possibilità di competere lealmente e secondo le regole.

Gli sviluppatori del videogioco sportivo hanno concepito un prodotto che si regge su un doppio livello di regole, con pochi precetti applicati in modo rigido e senza eccezioni, a tutela del gioco e dell'integrità degli utenti. Le disposizioni che governano la creazione degli account e tutelano la privacy degli utilizzatori, le norme di comportamento per l'utilizzo dei *forum*, le regole in materia di accesso ai contenuti c.d. *premium* rispondono all'esigenza di tutelare l'identità e i diritti del giocatore e consentire una efficiente gestione delle piattaforme<sup>47</sup>.

---

<http://www.toronews.net/toro/hartorino/> (ultimo accesso: ottobre 2018). Nell'articolo, che ricostruisce in chiave fantamanerale l'acquisto del portiere della nazionale inglese Joe Hart da parte del Torino Fc, nel descrivere la propria operazione virtuale il giocatore tifoso afferma: "E alla fine gli sforzi vengono ripagati. Hart accetta l'offerta del Torino. Ce l'hai fatta, il sogno si è avverato... Proprio per questo comportamento che travalica la mitomania non c'è da stupirsi se, nel mondo reale, nessuno ci abbia mai offerto un ruolo da ds...".

<sup>47</sup> A mero titolo di esempio, si riportano di seguito alcuni passaggi della *policy* di uno dei giochi manageriali più popolari, lo svedese Hattrick, giocato da migliaia di utenti in tutto il mondo: "...Il tuo comportamento

Puoi fare un mucchio di cose in Hattrick e con Hattrick, ma per mantenere il gioco divertente per tutti abbiamo bisogno di regole di comportamento. Queste regole sono semplici, quasi ovvie e applicate in tutte le aree di Hattrick. Hattrick dovrebbe essere divertente e sicuro da giocare per tutti, indipendentemente dall'età, sesso, origine, razza o religione. In breve, ci si aspetta che tu sia gentile col tuo prossimo, tratti gli altri con rispetto e tenga in considerazione che Hattrick è frequentato da bambini. Chiunque violi queste regole può essere estromesso da Hattrick con effetto immediato. ...È proibito per ogni giocatore di Hattrick:

- insultare, minacciare o essere volgari tramite HT-mail, guestbook o altri servizi di comunicazione di Hattrick. Servirsi degli stessi mezzi per mandare messaggi non sollecitati (spam)... È inoltre proibito tenere un comportamento non civile, utilizzare linguaggi (immagini ecc.) blasfemi...
- truffare in ogni modo, come tentare di individuare le password altrui, o cercando, in qualsiasi altro modo, di rovinare il divertimento di altri utenti...

Infine ma non meno importante, puoi avere un solo account utente. Ancora una volta, è proibito controllare più di un account. Se controlli più account rischi di essere sospeso da Hattrick. ...Inoltre è proibito comprare giocatori da amici a prezzi gonfiati anche se pensi di essere solo gentile o di aiuto con loro! Se ricevi una offerta di valore

Accanto a queste regole, molto simili in tutti i giochi *on line*, ci sono ulteriori disposizioni deputate a regolamentare specificamente la competizione le quali, a seconda della loro efficacia, finiscono per determinare il successo o l'insuccesso del prodotto.

Nel popolarissimo Hattrick, manageriale realizzato in Svezia nel 1997 e che attualmente conta oltre 260.000 allenatori virtuali in oltre 100 paesi, sin dalla pagina di presentazione, che viene mostrata all'utente durante l'assegnazione della squadra, compaiono alcuni consigli per orientare il comportamento del *newbie*, i quali riflettono i principi ispiratori del gioco:

In Hattrick tu sei un manager di una squadra di calcio. Riceverai presto i tuoi giocatori... Il tuo compito è di allenarli, selezionare i giusti giocatori per le partite e scegliere le tattiche migliori per ogni avversario; decidere quando comprare o vendere giocatori, oltre a tenere sotto controllo le finanze del club...

...La pianificazione paga... All'inizio, focalizzati sull'allenamento e sulla costruzione della tua squadra. Potrai perdere qualche partita, ma non è l'inizio che conta nel lungo periodo. Restare fedele al tuo piano ed essere più abile dei tuoi avversari potrà fare la differenza. E man mano che la tua squadra migliorerà, inizierai a vincere più partite e fare più soldi. Soldi che a loro volta possono essere utilizzati per rinforzare la squadra.

La stessa filosofia riemerge in modo molto più specifico nelle regole vere e proprie:

Capitale operativo e riserva della società

La società limita la quantità di soldi disponibile al manager per spese come stipendi, trasferimenti o lavori allo stadio. Tutti i fondi oltre questo capitale operativo verranno messi in riserva dalla società per preservare la stabilità futura del Club...

Debiti e bancarotta

Niente ti impedisce di spendere denaro anche se il tuo bilancio è a zero. Hai un'apertura di credito fino a 500.000 € con la banca, ma dovrai pagare pesanti interessi sulla cifra che ti viene prestata. Se superi il debito di 500.000 € riceverai un avviso di bancarotta. Se non farai rientrare il

---

eccessivo per un tuo giocatore, avverti immediatamente un GM. Per contattare un GM, visita la nostra pagina contatti...".

tuo debito al di sotto dei 500.000 € entro due settimane dall'avviso sarai costretto a lasciare il campionato di Hatrick!...

#### Trasferimenti

La lista di trasferimento è il posto giusto dove acquistare nuovi giocatori e vendere quelli che non ti servono più. Puoi avere un massimo di 50 giocatori.

#### Correttezza nel mercato trasferimenti

Buoni giocatori e soldi sono aspetti chiave in Hatrick, e ciò significa che è molto importante che nessuna squadra si avvantaggi da attività illecite nel mercato trasferimenti. Questo significa che acquistare giocatori a prezzi gonfiati è vietato, così come lo è ogni attività volta a dare ad una squadra un beneficio economico di qualsiasi tipo... I GameMaster (GM) hanno la completa autorizzazione a cancellare o modificare prezzi di trasferimento anormali, comminare multe alle squadre o anche a bannare gli utenti coinvolti...<sup>48</sup>.

Come si evince dagli esempi sopra riportati, il sistema si regge su principi improntati alla buona fede e al rispetto reciproco nell'interesse della competizione: una filosofia che ricalca in modo pieno quella dello sport nella sua accezione originaria e pone i principi etici al centro dell'evento. L'apprezzamento da parte degli utenti e la piena condivisione di questa filosofia sono i fattori con cui si debbono confrontare gli sviluppatori e che contribuiscono, nel tempo, a mantenere il gioco un prodotto seguito e di successo. Se questi principi vengono meno, anche il numero degli appassionati diminuisce<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Le regole riportate sono state tratte dal sito [www.hattrick.org](http://www.hattrick.org) (ultimo accesso: ottobre 2018). Si precisa, al riguardo, che alcune delle stesse sono accessibili solo previa creazione di un *account* di gioco.

<sup>49</sup> Alcuni anni fa il numero degli iscritti al gioco Hatrick aveva superato abbondantemente le 500.000 unità ma, nel recente passato, ha cominciato a patire una costante contrazione quando si è manifestata la tendenza dei giocatori ad adottare, nella compravendita dei calciatori, logiche simili a quelle del trading on line dei titoli di borsa. Molti utilizzatori, infatti, per sostenere i costi dei cartellini dei giocatori più forti hanno iniziato a reperire risorse economiche sul mercato attraverso un numero esagerato di compravendite dei calciatori presenti in rosa. L'incapacità del gestore di fronteggiare il fenomeno ha determinato il progressivo impoverimento del gioco a causa dell'estrema difficoltà di progredire e di vincere per coloro che non erano interessati a comportarsi come operatori del mercato azionario, causando un'emorragia di giocatori che non sembra essersi arrestata.

Il dato che emerge dal raffronto di questo tipo di regole con la situazione reale è che all'interno del gioco sono presenti correttivi finalizzati a rendere stabile il sistema ed effettiva la competizione: il limite al numero dei calciatori in rosa, l'obiettivo di pareggio del bilancio, la tendenza a sanzionare i trasferimenti di atleti finalizzati ad aggirare le norme a tutela del fair play finanziario sono strumenti del tutto assenti o in gran parte inattuati nel calcio reale.

Analogamente, il britannico Soccer Manager<sup>50</sup> ha da tempo un seguito diffuso non solo per la bellezza della sua grafica e per la sua attinenza alla realtà (le squadre sono composte da calciatori reali e non di fantasia, come invece in Hattrick), ma anche per alcune rigorose limitazioni imposte all'operato dei *manager*:

- a) la gestione finanziaria delle squadre è regolata da un meccanismo che impedisce agli utenti di comprare o anche solo di scambiare calciatori se il loro bilancio non è in attivo.

#### Debiti

Le squadre possono indebitarsi a causa di una cattiva gestione finanziaria o di un modello gestionale sbagliato.

Se una squadra è in debito, il Presidente non esonererà l'attuale allenatore né lo costringerà a vendere dei giocatori. Tuttavia, il Presidente adotterà delle contromisure per prevenire un ulteriore aumento di debiti della squadra non avallando l'acquisto di nuovi giocatori.

Inoltre è importante far notare che se un club è indebitato, non entrerà in amministrazione controllata né sarà costretto dichiarare bancarotta.

Se la squadra è indebitata, l'allenatore dovrà rivedere le finanze e il modello gestionale per migliorare le finanze del club ed eliminare i debiti...

- b) i trasferimenti di calciatori sono condizionati al fine di prevenire ogni abuso atto a falsare la competizione sportiva. A mero titolo di esempio, non è possibile rivendere un calciatore acquistato prima di un certo periodo di tempo onde evitare operazioni speculative sul prezzo; non è possibile realizzare più di un certo numero di trasferimenti con una singola squadra avversaria per evitare di alterare gli

---

<sup>50</sup> Le regole di comportamento e di governo del gioco sono state estratte, nella loro versione italiana tradotta dagli stessi utenti, dal sito: [www.soccermanager.com](http://www.soccermanager.com), al quale si rinvia per ogni ulteriore approfondimento (ultimo accesso: ottobre 2018).

equilibri del mercato e il livello di forza dei singoli *club*; è vietato gestire più squadre nello stesso campionato e la violazione di tale precetto, se individuata dal gestore, può comportare la cancellazione dell'account.

#### Limite Trasferimento

Due squadre possono effettuare tra di loro solo 3 trasferimenti di mercato in una stagione. Se hanno già concluso 3 trasferimenti allora dovranno attendere l'inizio di una nuova stagione per intavolare ulteriori trattative...

#### Trasferimento Bloccato

La SMFA bloccherà qualsiasi trasferimento considerato insolito o sospetto. Il trasferimento potrebbe essere stato bloccato per diversi motivi, ad esempio se il trasferimento non è stato equo, troppo favorevole per una squadra o ci sono stati problemi con uno o più account degli allenatori. L'ATMS 'impara' col tempo il comportamento degli allenatori e se stanno giocando in modo onesto. Gli allenatori che infrangono continuamente le regole avranno sempre maggiori difficoltà a trattare con altri allenatori e la maggior parte dei loro trasferimenti verrà bloccata.

Se la SMFA ha bloccato i tuoi trasferimenti con un altro allenatore, non revocherà la sua decisione ed è consigliabile, cercare altrove per concludere delle trattative.

- c) le rose delle squadre sono piuttosto allargate, ma non è possibile acquistare un numero illimitato di calciatori;
- d) le regole del campo sono applicate in modo molto affine al modello reale ispiratore. Il motore del gioco determina il risultato sulla base di una serie di fattori legati alla forza delle squadre, alla forma dei giocatori e alla capacità dei *manager* di schierarli in campo; il tutto condito da una dose di casualità che rende possibile ciò che ormai si verifica solo di rado nella realtà, ovvero il risultato a sorpresa.

I meccanismi appena descritti, semplici e molto meno invasivi di quanto potrebbero apparire, sono in gran parte assenti nello sport reale e, ove presenti, vengono sovente disattesi. La compresenza di regole interne ed esterne non ha sicuramente aiutato il movimento sportivo: il ridimensionamento dei principi etici a vantaggio delle regole di diritto positivo ha creato confusione e determinato un impoverimento delle tutele.

Oltre agli esempi già riportati in precedenza al paragrafo 3, ulteriori fenomeni hanno contribuito alla degenerazione. La gestione finanziaria delle società ha suscitato crescenti preoccupazioni e tentativi di porre rimedio ai sempre più frequenti dissesti: nel recente passato numerose squadre di calcio sono state addirittura dichiarate fallite e hanno perso il nome e l'iscrizione al campionato, retrocedendo nelle serie inferiori. In altri casi, tuttavia, la regola di diritto non è stata applicata in funzione di interessi diversi, ritenuti prevalenti<sup>51</sup>, legittimando in tal modo la possibilità che situazioni analoghe possano essere trattate in modo diverso. Il ripudio dell'etica ha prodotto un sistema di regole sovente *ad personam* e gli sforzi per riequilibrare, sotto questo profilo, la posizione dei partecipanti alla competizione non sembrano avere ancora prodotto risultati efficaci. Alcuni anni orsono, al fine di evitare un sovraindebitamento delle società e di prevenire possibili dissesti economici, l'UEFA ha introdotto una serie di regole specifiche le quali, tuttavia, hanno originato nuovi problemi in termini di applicabilità e di potenziale conflitto, con le regole di diritto esterne al sistema.

Le regole UEFA alla base del c.d. *fair play* finanziario<sup>52</sup> perseguono l'obiettivo di salvaguardare gli assetti del calcio professionistico dalle possibili degenerazioni originate dall'immissione massiccia di capitali da parte dei *tycoon* che nell'ultimo decennio hanno cominciato a investire pesantemente nel pallone. Nella scheda esplicativa pubblicata sul proprio sito nel giugno 2015, lo stesso organismo di controllo del calcio europeo si è preoccupato di fornire alcuni chiarimenti in merito alla nuova disciplina:

#### Headlines

...Financial fair play is about improving the overall financial health of European club football...

...Financial fair play was approved in 2010 and the first assessments kicked off in 2011. Since then clubs that have qualified for UEFA com-

---

<sup>51</sup> Il caso della Lazio fu oggetto di interrogazione parlamentare e il salvataggio della società fu giustificato dall'allora Presidente del Consiglio dei Ministri per l'esistenza di motivi di ordine pubblico: cfr. <http://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/showText?tipo=SinDisp&leg=14&id=132624> (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>52</sup> Cfr. <http://it.uefa.org/protecting-the-game/club-licensing-and-financial-fair-play/index.html> (ultimo accesso: ottobre 2018).



petitions have to prove they do not have overdue payables towards other clubs, their players and social/tax authorities throughout the season. In other words, they have to prove they have paid their bills.

Since 2013, clubs have also been assessed against break-even requirements, which require clubs to balance their spending with their revenues and restricts clubs from accumulating debt. In assessing this, the independent Club Financial Control Body (CFCB) analyses each season three years' worth of club financial figures, for all clubs in UEFA competitions, the first sanctions and conditions for clubs not fulfilling the break-even requirement were set following this first assessment in May 2014. The conditions relating to non-compliance with break-even requirements were effective for the 2014/15 campaign...

...clubs can spend up to € 5 million more than they earn per assessment period (three years). However it can exceed this level to a certain limit, if it is entirely covered by a direct contribution/payment from the club owner(s) or a related party. This prevents the build-up of unsustainable debt... In order to promote investment in stadiums, training facilities, youth development and women's football (from 2015), all such costs are excluded from the break-even calculation.

Se si confronta tale assetto normativo con le regole in materia di trasferimenti dei videogiochi manageriali calcistici ci si rende conto del diverso grado di efficacia dei due sistemi di norme: quello reale, infatti, appare eccessivamente macchinoso e complicato, con il rischio di risultare scarsamente effettivo e di non essere applicato in modo uniforme<sup>53</sup>. In questi primi anni di applicazione la regola, concepita per riequilibrare i valori tra i soggetti partecipanti alla competizione reale, non sembra aver raggiunto il proprio scopo e potrebbe essere "smontata" dal diritto antitrust della Commissione Europea<sup>54</sup>. L'impressione finale è che, pur

---

<sup>53</sup> Basti pensare al rischio che alcune società calcistiche non in regola con le richieste di pareggio del bilancio possano aggirare la normativa in oggetto con l'immissione di capitali dall'esterno, attraverso sponsorizzazioni gonfiate che mascherano vere e proprie ricapitalizzazioni.

<sup>54</sup> La regolamentazione in questione pone non pochi problemi in termini di una sua effettiva compatibilità con le regole dell'Unione Europea in materia di concorrenza, dal momento che si prefigge di raggiungere i propri obiettivi di salvaguardia dei bilanci limitando la libertà delle squadre di acquisire risorse finanziarie attraverso l'indebitamento per acquistare calciatori. Questo tipo di previsione, vista la sua natura negoziale e vincolante per tutti i club iscritti alla federazione calcistica europea, potrebbe rivelarsi in contrasto con le norme in materia di concorrenza e non ha mancato di suscitare l'inte-

originata dalla preoccupazione di governare i mutamenti economici del calcio professionistico, la riforma sia l'ennesimo tentativo di applicare principi etici in modo parziale o, per lo meno, discutibile e senza il supporto di una consolidata accettazione da parte degli aderenti al sistema; a differenza di quanto accade nel videogioco, nel quale il demiurgo non democratico impone la regola etica e stabilisce, in modo conseguente e senza possibilità di eccezioni, la corrispondente sanzione per il suo mancato rispetto.

Considerazioni analoghe valgono per altre riforme portate avanti dagli organi di governo del calcio professionistico. La recente modifica della disciplina che regola il ruolo del procuratore sportivo<sup>55</sup> e il superamento stesso della figura con la identificazione di un nuovo soggetto deputato a svolgere le sue funzioni (l'intermediario sportivo) è stata voluta dalla FIFA per evitare che il mercato dei calciatori si ritrovasse a essere gestito da pochi soggetti in grado di controllare la maggioranza degli atleti. La stessa FIFA, al riguardo, ha così illustrato il mutamento:

In 2009, the 59th FIFA Congress decided to embark on an in-depth reform of the existing players' agents system in order to address several shortfalls that had been identified with the licensing system established by the FIFA Players' Agents Regulations. These difficulties included:

---

resse degli organismi antitrust. È attualmente pendente un giudizio innanzi alla Corte di Prima Istanza di Bruxelles e un reclamo della Commissione Europea è stato respinto per meri vizi procedurali. Cfr. CASE AT.40105, *UEFA Financial Fair Play Rules, ANTITRUST PROCEDURE*, 24/10/2014, in [http://ec.europa.eu/competition/antitrust/cases/dec\\_docs/40105/40105\\_220\\_6.pdf](http://ec.europa.eu/competition/antitrust/cases/dec_docs/40105/40105_220_6.pdf) (ultimo accesso: ottobre 2018). Tutto ciò testimonia, come è stato autorevolmente sostenuto, che il futuro del "financial fair play" potrebbe essere abbastanza oscuro. Cfr. Rossi, G., Carbone, P. (2016), cit., 235.

<sup>55</sup> Il nuovo regolamento, approvato dal Comitato Esecutivo FIFA il 21 marzo 2014 ed entrato in vigore il 1° aprile 2015 in sostituzione del precedente regolamento a disciplina della figura dell'agente dei calciatori, ha introdotto una nuova modalità nelle contrattazioni di calciatori ponendo al centro la figura dell'intermediario in sostituzione di quella del procuratore sportivo. Cfr. [http://www.fifa.com/mm/Document/AFFederation/Administration/02/36/77/63/RegulationsonWorkingwithIntermediariesII\\_Neutral.pdf](http://www.fifa.com/mm/Document/AFFederation/Administration/02/36/77/63/RegulationsonWorkingwithIntermediariesII_Neutral.pdf); <http://www.figc.it/it/106120/2528032/Impianti.shtml>; <http://www.fifa.com/governance/agents/players-agents/regulation.html> (ultimi accessi: ottobre 2018).

Inefficient licensing of players' agents, resulting in the conclusion of many international transfers without the use of licensed agents

Even transfers concluded with the use of licensed agents were often intransparent and thereby not verifiable

Confusion regarding the differences between club representatives and players' agents and their respective financial obligations

The aim of the review was to propose a new, more transparent system that would be easier to administer and implement, resulting in improved enforcement at national level...

The new system does not regulate access to the activity but provide a framework for tighter control and supervision of the transactions relating to transfer of football players in order to enhance transparency...

Key elements of the new regulations

1. Transparency: full disclosure and publication of the remuneration and payments made to intermediaries as a result of transactions that they are involved in (for international transfers, further details must be inserted into FIFA's Transfer Matching System)

2. Payment of intermediary fees: identifying which entity (clubs or players) are responsible for paying intermediary fees and what percentage intermediaries are paid

3. Conflicts of interest: proper disclosure if any conflicts of interest by all parties involved

4. Protection of minors: non-payment of commission if the player concerned is a minor.

Anche questo intervento, a ben vedere, non ha prodotto i risultati sperati ma, al contrario, ha determinato un aumento dei costi per i trasferimenti e dei possibili conflitti, generando spesso comportamenti contrari all'etica sportiva e, in alcuni casi, violazioni delle stesse regole di diritto<sup>56</sup>.

Nel calcio "informatico" questo problema non si pone. La figura del procuratore sportivo o dell'intermediario è assente perché è il sistema di regole imposto a predeterminare i limiti possibili di oscillazione del valore di mercato dei calciatori, individuando un valore minimo e uno

---

<sup>56</sup> La normativa ha prodotto un esagerato incremento del numero di coloro che assistono, a vario titolo, i professionisti, appesantendo le trattative e i bilanci delle società. La confusione dei ruoli e il numero dei soggetti che orbitano intorno a calciatori e società può, inoltre, favorire operazioni ai margini della legalità, come nel caso in cui gli acquisti e le vendite dei cartellini degli atleti vengono effettuate per generare plusvalenze e ricavi fittizi, allo scopo di aggiustare i bilanci societari.

massimo al quale gli atleti possono essere trasferiti<sup>57</sup>. Lo stesso sistema predetermina anche l'ammontare degli stipendi per gli atleti, proporzionale al valore di mercato degli stessi, con conseguente eliminazione di ogni possibile distorsione ai trasferimenti. Questa modalità, apparentemente antidemocratica e contraria al libero mercato, consente comunque alle società di acquistare e vendere calciatori, seppur in funzione dell'obiettivo principale: tutelare le esigenze del gioco etico. Anche da questa comparazione tra regole emerge come solo un sistema completamente autonomistico e impermeabile alla norma di origine giuspositiva possa risultare pienamente efficiente. Nel videogioco viene risolto, in modo radicale, un problema che nel calcio reale sembra insuperabile: se i criteri per i trasferimenti sono certi e determinati non c'è alcun bisogno di ricorrere a intermediari<sup>58</sup>.

Competizione fittizia vs competizione etica, molti utenti potrebbero preferire<sup>59</sup> un contesto in cui l'alea del risultato e i principi a tutela del

---

<sup>57</sup> A testimonianza di questa rigidità della regola del videogioco in funzione etica, riporto un esempio che ho avuto modo di verificare personalmente. Di recente è comparso, sulla pagina degli eventi della mia squadra di Soccermanager, uno dei numerosi annunci di trattative in corso per la cessione di un calciatore. Nello specifico, si trattava del seguente messaggio: "L'offerta formulata dal/dalla Barcelona di 45,568,000 per Henrik Mkhitarian (Tottenham Hotspur) è stata accettata. Il trasferimento si concluderà nelle prossime ore". Per quanto il valore dato dal gioco al calciatore fosse pari a 23,500,000, non ho dato particolare rilievo alla circostanza che la contrattazione fosse stata impostata, dai due *manager* coinvolti nell'affare, sulla base di una cifra sensibilmente più alta. Ciò nonostante, a distanza di poche ore, è comparso sulla bacheca pubblica della lega questo ulteriore annuncio: "L'affare che riguarda Barcelona e Tottenham Hotspur per Henrik MKHITARYAN è cessato perché l'SMFA ha rifiutato di procedere in questa direzione". Il gestore aveva verificato le cifre concordate per il trasferimento e, ritenendole fuori mercato, aveva ritenuto di bloccare l'operazione. Successivamente la società cedente ha trasferito Mkhitarian al Crystal Palace per il minore importo di 24,039,360.

<sup>58</sup> Le commissioni ai procuratori, spesso esorbitanti, la spettacolarizzazione del calciomercato come evento mediaticamente appetibile in sé e la scarsa attenzione all'effettivo valore degli atleti sono, invece, diventati una costante nel panorama del calcio professionistico.

<sup>59</sup> Recentemente il noto giornalista sportivo Michele Criscitiello ha affrontato il tema in un editoriale uscito sul sito internet tuttomeratoweb.com, nel quale con il suo modo diretto e colorito afferma: "Oggi sono particolarmente ispirato e, sinceramente, di parlare di calcio giocato ho poca voglia. Inutile continuare a prendere in giro i tifosi

medesimo abbiano ancora un valore preponderante, con la garanzia rappresentata da un'autorità forte che impone la regola etica, vigila sulla sua applicazione e ne sanziona il mancato rispetto. Nello sport reale odierno, al contrario, questi valori appaiono sempre più marginali. È curioso notare come molti appassionati, pur continuando a seguire le vicende del loro sport di elezione, si avvicinino a giochi nei quali non vi è alcun riferimento al contesto reale e gli attori protagonisti sono personaggi di fantasia<sup>60</sup>: l'approccio è sintomatico della necessità di soddisfare un bisogno che risiede nella pura competizione alla pari, organizzata su basi certe, e nel recupero di quegli aspetti insiti nello sport tradizionale e, attualmente, considerati talmente poco da essere relegati a un datato "romanticismo"<sup>61</sup>.

---

quando il sistema è morto e corrotto, ormai, da una vita. Alla gente credo che bisogna raccontare la verità; sarà poi il tifoso a decidere se davvero vuole andare a spendere soldi, prendersi acqua e vento per un gioco che gioco non è più. Sono cresciuto con Hulk Hogan ed ero convinto che si menassero davvero. Poi si alzavano e pensavo: mamma guarda che forti, prendono botte e poi ce la fanno ancora. Poi mi hanno spiegato che non era wrestling ma cinema. Attori bravissimi. In Italia, il calcio sta prendendo quella direzione. Morale della favola: stadi sempre più vuoti e anche alla tv la gente inizia a stancarsi...". L'intero articolo è reperibile al seguente indirizzo: <http://www.tuttomercatoweb.com/editoriale/un-calcio-alla-credibilita-delitti-impuniti-treni-dei-gol-partiti-e-mai-arrivati-la-guerra-al-nuovo-milan-di-fassone-fino-al-sistema-della-lega-di-d-d-885285> (ultimo accesso: ottobre 2018).

<sup>60</sup> È il caso del già citato Hatrick, ma anche di altri giochi di calcio *on line*, da Trophy Manager a Soccerstar, nei quali i nomi dei calciatori sono di fantasia, così come quelli delle squadre, degli stadi, degli sponsor di tutti gli altri protagonisti.

<sup>61</sup> È stato sostenuto che lo sport amatoriale possa riportare gli adulti che lo praticano indietro a una infanzia dimenticata nella quale riemerge la dimensione dell'immaginario e della favola. E queste riflessioni, nelle quali l'Autore si spinge a sostenere che sul campo di gioco lo sportivo non professionista possa vivere una simulazione di un'intera esistenza parallela riproducendo nella finzione le gesta dei propri eroi sportivi, seppur vecchie di oltre mezzo secolo, rivestono ancora una evidente attualità e ben si adattano a essere riprese anche nel contesto dello sport virtuale, strumento di svago neppure ipotizzabile all'epoca in cui furono sviluppate. Cfr. Ferrara, G. (1951). *Itinerario sportivo del cuore*, in Rivista Pirelli. Rivista di informazione e di tecnica, IV, Milano, in: <http://www.fondazionepirelli.org/rivista/1951/4-IV/sfoggia?pagina=52> (ultimo accesso: ottobre 2018).

In ogni caso è assolutamente condivisibile la tesi che sottolinea come lo sport reale e quello virtuale siano due realtà molto più vicine di quanto si possa pensare. Cfr. <http://usir.salford.ac.uk/2713/1/16853.pdf> (ultimo accesso: ottobre 2018).

Si assiste a un apparente paradosso: il gioco sportivo virtuale, concepito come attività imprenditoriale ed economica da parte dei suoi creatori e sviluppatori e come tale regolamentato, diventa uno strumento in grado di garantire una competizione maggiormente equilibrata rispetto al gioco sportivo reale che, sulla carta, dovrebbe avere connotati prevalentemente non economici, almeno a livello ideale e genetico.

### *6. Il caso del Nord America*

Le discipline sportive reali più seguite potrebbero diventare quelle in cui è previsto, a livello regolamentare, un sistema di norme a tutela dell'equilibrio tra i partecipanti alla competizione e, di riflesso, delle aspettative del pubblico degli appassionati: la difesa dell'autonomia dello sport e dei suoi valori fondamentali rischia di rimanere un esercizio di stile se manca un tentativo serio di restituire al movimento la propria identità.

Esemplare è il caso dello sport nordamericano, nel quale gli aspetti spettacolari sono incasellati in un contesto in cui è stato da tempo compreso che la massimizzazione dei risultati economici non può prescindere dalla salvaguardia delle componenti etiche del gioco: tendenza a realizzare un periodico ricambio al vertice per consentire a tutti di primeggiare, incertezza sull'esito finale della competizione o del singolo incontro, professionalità dei tesserati e loro vicinanza agli spettatori, regole a disciplina dei comportamenti dentro e fuori dal campo sono principi ai quali si ispira anche lo sport virtuale.

Con le eccezioni fisiologiche a qualunque sistema efficiente, il modello nordamericano può rappresentare il punto di riferimento per un'evoluzione in chiave moderna dei principi sportivi, in un contesto che sui necessari presupposti di tipo economico conferma le prerogative più autentiche del gioco, esaltandone le componenti spettacolari senza snaturarne l'essenza. Nella NBA e nella MLS le squadre possono essere commissariate dalla lega stessa nel caso in cui la proprietà si trovi in situazioni che rendano impossibile una gestione virtuosa: in tal caso la regolarità dell'evento sportivo verrà garantita dal comune interesse di tutti i proprietari affinché il risultato della competizione non sia falsato

da tali circostanze sopravvenute, poiché ne risentirebbe il gioco in termini di credibilità, con ogni conseguenza economica del caso. Questa priorità rende superflua ogni considerazione in merito a possibili conflitti di interesse, veri e propri spauracchi in altri contesti sportivi, come il nostro, nei quali l'inefficienza dilaga in conseguenza della prevalenza di particolarismi di breve respiro su comuni interessi di lungo periodo. Analogamente, gli atleti sono vincolati in virtù di un unico contratto collettivo di lavoro applicato a tutta la lega e periodicamente rinegoziato, che stabilisce criteri uniformi con i quali disciplinare tutti gli aspetti inerenti l'attività lavorativa prestata (sia economici che disciplinari). Tutti i soggetti portatori di interessi coinvolti nell'organizzazione e nella realizzazione dell'evento hanno ben compreso la necessità di darsi regole precise e uniformi che si basino su principi fondamentali condivisi anche dal pubblico, elemento indispensabile per rafforzare la diffusione del prodotto sul mercato.

All'origine della maggiore efficienza del sistema nordamericano potrebbe esserci anche una peculiarità che lo rende diverso dagli altri sistemi, a cominciare da quello europeo: la mancanza della "pubblicizzazione" dello sport. Negli Stati Uniti, infatti, lo sport non ha sentito o subito la necessità di strutturarsi in federazioni aventi la caratteristica di enti pubblici<sup>62</sup>, ma viene governato da leghe effettivamente private, che gestiscono autonomamente le singole competizioni senza alcun raccordo e/o governo a livello statale e che beneficiano di deroghe, anche importanti, alle norme federali in funzione di salvaguardia e promozione del movimento<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr., supra, nota 26.

<sup>63</sup> La normativa americana in tema di concorrenza è stata spesso interpretata e applicata dalle Corti statunitensi in modo piuttosto elastico, in funzione di tutela degli interessi delle leghe e delle società professionistiche. Per eventuali approfondimenti in materia mi permetto di rinviare, *ex plurimis*, anche a Salvadori, L. (2004). *I "colpi di testa" del calcio televisivo e la difficile convivenza con il diritto antitrust*. Rivista di Diritto Industriale. 188 e seguenti.

*7. Conclusioni: la produzione e l'applicazione della regola nello sport reale e nel mondo dei videogiochi*

L'importanza della regola non risiede soltanto nella sua esistenza e potenziale cogenza ma, soprattutto, nella sua percezione e accettazione da parte della comunità cui la stessa è destinata. Se in ambito giuridico la norma rappresenta una risposta del sistema alle necessità dei consociati e, sulla base di questo presupposto, la stessa è soggetta a mutamenti e variazioni nel tempo in conseguenza di possibili mutamenti e variazioni delle esigenze di tutela; così anche in ambito sportivo la regola mantiene la sua efficacia fin tanto che permangono le ragioni genetiche, di matrice etica, sulle quali è stata modellata. Una convinta adesione a principi valoriali comuni e spontaneamente accettati, a partire dalla scelta di competere sul campo lealmente, differenzia la norma sportiva da quella giuridica: la prima ha origine nella cultura e in un bisogno etico e non giuridico, in linea con la valenza etica e non giuridica dello sport. Questa adesione volontaristica alla disciplina si trasferisce anche al pubblico il quale, nella stessa, identifica un elemento essenziale a tutela dell'alea e, in definitiva, del valore dell'evento e della pratica alla quale assiste.

Se mutano questi presupposti il sistema entra in crisi e vede compromessa la propria identità: la comunanza di intenti tra attori protagonisti e spettatori si incrina e progressivamente tende a venir meno, la regola si frammenta e si aprono spazi per altre fonti normative, anche giuridiche se non, addirittura, antisociali: fenomeni di violenza o di semplice inciviltà da parte dei *supporters* si manifestano in misura maggiore se le regole del gioco sono delegittimate e lo spettacolo degenera a parodia di se stesso.

I videogiochi dovrebbero risultare immuni a simili processi perché sono radicalmente diversi i presupposti, anche normativi, su cui si reggono<sup>64</sup>: al centro c'è la figura del gestore o dello sviluppatore del pro-

---

<sup>64</sup> Anche se, analizzando i videogiochi di simulazione calcistica più popolari, qualcuno ha sostenuto che la mancanza di ogni riferimento a un codice di condotta, unitamente all'assenza degli opposti concetti di condotta violenta e *fair play*, potrebbe contribuire a sviluppare un gioco virtuale dotato di connotati più violenti di quello reale e privo di quei valori che gli organismi di governo del calcio mondiale si sforzano da



dotto, ideatore e, in quanto tale, “demiurgo” del gioco nonché principale destinatario dell’utile economico che ne deriva. Collocato in un mercato con un elevato numero di concorrenti, l’unico rischio che corre, nel caso in cui le sue regole non piacciono agli utenti, è quello di perdere consensi e, di riflesso, utili. Ed è proprio tale rischio, decisivo per l’esito dell’attività economica da egli intrapresa, a motivare il gestore orientandone l’azione.

La questione degli utili riveste un ruolo centrale nella promozione e vendita di quello che è dichiaratamente un prodotto commerciale. Sotto questo profilo il suo quasi onnipotente regolatore ha interesse a prestare particolare attenzione nel coniugare le sue legittime aspettative di profitto con l’appetibilità del prodotto per i potenziali utenti. Elemento essenziale di tutti i giochi *on line* è la loro facilità di accesso e gratuità, ma anche il principio di uguaglianza tra gli utenti; in caso contrario il prodotto perderebbe interesse. Il confronto tra realtà e mondo virtuale vede contrapposti un modello in cui l’autonomia privata è massima, ma che è chiamato a mostrarsi in grado di mantenere effettivamente la propria identità, restando fedele a quei principi etici con i quali ha deciso di autogovernarsi; e un modello in cui per l’utente non vi è nulla di democratico o di autonomistico, se non la possibilità di scegliere a quale, tra tanti “sovrani assoluti”, egli preferisca sottomettersi.

Il crescente successo dei giochi virtuali, specie calcistici, in un periodo in cui la pratica sportiva professionistica appare prossima a una crisi economica, di regole e di valori<sup>65</sup> è un dato significativo, che non può essere ignorato e che ha origine in una perdita di identità, anche normativa, del movimento. La capacità del *virtual game* di dotarsi di un sistema di regole apparentemente più efficiente è un dato che affascina

---

anni di promuovere. Cfr., al riguardo, James, M. (2006). *Virtually Foul or Virtually Fair? FIFA, A Fair Play and Video Gaming*, in *Rading in Law and Popular Culture*, eds. Steven Greenfield, Guy Osborn. Oxon and New York: Routledge, 133, 136.

<sup>65</sup> Il doping nell’atletica e nel ciclismo, la crescente perdita di interesse negli sport motoristici a causa di una gestione dissennata delle regole, la difficile situazione finanziaria in cui si ritrova il mondo del calcio e lo scandalo che ha coinvolto i suoi vertici internazionali sono la punta di un iceberg che potrebbe pesantemente condizionare lo sport professionistico nel prossimo futuro, in controtendenza con la grande diffusione dello sport amatoriale praticato in modo sempre più diffuso in ogni angolo del pianeta.

e, insieme, porta con sé una certa dose di inquietudine, in quanto parrebbe segnare un punto a favore delle “dittature” (purché rovesciabili quando non soddisfino il popolo, in questo caso quello degli utenti) a scapito delle derive di un sistema democratico ormai vittima degli eccessi legati al confronto dialettico e all’esaltazione dei particolarismi, in cui la regola etica sconta un momento di crisi profonda.

In questa cornice, il modello dello sport nordamericano manifesta tratti di assoluta originalità, con la presenza di un regolatore apparentemente molto più forte di quello presente nelle altre discipline, ma proteso all’esaltazione del gioco nella massimizzazione dell’equazione “alea=spettacolo”, con l’effettiva partecipazione di tutti i protagonisti del sistema, compresi gli atleti, alle attività gestorie.

È corretto parlare di concorrenza tra reale e virtuale in ambito sportivo? Probabilmente un assunto di questo tipo è destinato a rimanere senza riscontri obiettivi e verificabili, così come non è allo stato prefigurabile una effettiva possibilità, per il mondo dei giochi virtuali, di esercitare una effettiva e consapevole influenza sullo sport reale.

Ciò presupposto, non sembra azzardato sostenere che la sopravvivenza dello sport moderno debba passare attraverso un ripensamento del sistema che, pur attraverso una effettiva professionalizzazione di tutti i suoi protagonisti, prenda coscienza della necessità di rimettere al centro la cultura della competizione per valorizzare le componenti peculiari dello spettacolo, tralasciando le derive da *reality show*, attualmente preponderanti. Al contrario, l’attuale presenza sempre più massiccia delle regole di diritto sui campi di gioco potrebbe essere il sintomo della volontà di molti protagonisti di allontanarsi dai valori etici che a lungo hanno retto il sistema sport, trascurando che il fascino di questa attività non deriva dal mondo del diritto o dell’economia quanto, piuttosto, dalla scelta e accettazione comune della regola da parte di tutti i partecipanti.

La circolazione in ritorno dei modelli da sport virtuale a sport reale è destinata a rimanere una mera provocazione e, di certo, costituirebbe un fatto insolito tenuto conto della diversità dei contesti e degli attori protagonisti. Forse è davvero troppo azzardato ipotizzare che la generazione di utenti attualmente presente nel mondo dei videogiochi nel momento in cui dovesse entrare in contatto con il contesto sportivo reale

possa ivi ritrasferire la propria esperienza e le proprie emozioni, restituendo a una delle forme più antiche di svago comunitario la sua reale identità<sup>66</sup>. Non vi è dubbio, in ogni caso, che le organizzazioni sportive professionistiche si siano accorte del seguito e delle potenzialità dello sport virtuale e abbiano incominciato a trarne profitto<sup>67</sup>.

Seppur originariamente ispiratosi a livello simbolico al gioco sportivo reale, il videogioco non ha successivamente seguito le medesime traiettorie. Si è verificato, nell'ambito virtuale, un distacco consapevole dal modello di sport attuale e un'adesione a un nuovo-vecchio modello ispiratore: il substrato etico originario alla base della competizione sportiva. Il riferimento è divenuto, in sostanza, la competizione virtuosa in sé, caratterizzata dalla teorica parità tra i contendenti per lo meno a livello regolamentare e non lo scontro sportivo "degenerato", al quale si assiste nella realtà, dentro e fuori del campo di gioco. In virtù di tale scelta, nei fatti, il gioco virtuale appare maggiormente coerente nel suo declinare correttamente la narrazione dell'evento sportivo, riattribuendo allo stesso la sua valenza simbolica originaria e la sua capacità di garantire il risultato attraverso una competizione equilibrata; elementi che, nel contesto reale, appaiono presenti prevalentemente a livello declamatorio e programmatico.

---

<sup>66</sup> Se si prendono in considerazione le abitudini dei consumatori, i *videogames* sportivi hanno già cominciato a influenzare la realtà. A tal proposito, all'esito della loro indagine sui possibili effetti dell'utilizzo di videogiochi sportivi sulle attitudini del consumatore rispetto ai marchi sportivi reali, Y. Kim e S. Ross hanno sostenuto: "...The findings emerging from this study suggest that brand attitudes could possibly be improved by repetitive exposure to a sport brand featured in sport video games. Unlike the tedium effects in advertising wearout literature, this study offers preliminary evidence that the more often people play sport video games, the more favorably they evaluate sport brands featured in the sport video games...". Cfr. Kim, Y., Ross, S. (2015), cit., 668.

<sup>67</sup> "With the popularity of sport video games, professional sport organizations have begun to consider sport video games as an innovative and integrated marketing tool and an attractive revenue source". Cfr. Kim, Y., Ross, S. (2015), cit., 657. Il discorso, in realtà, è suscettibile di essere esteso anche al di là del contesto strettamente legato alla realtà sportiva: cfr. Walsh, P., Clavio, G., Mullane, S., Whisenant, W. (2014). *Brand Awareness and Attitudes Towards Political Advertisements in Sport Video Games*, in *Public Organization Review: A Global Journal*, 14, 127-138. Cham (Switzerland): Springer International Publishing AG.

Sotto questo profilo, probabilmente, è corretto affermare che le due modalità di vivere lo sport siano in concorrenza tra loro sotto il profilo delle regole. Se è vero che il fascino dello sport reale non deriva dalla legge, qualunque essa sia, ma dalla sua dimensione etica, è altrettanto vero che la legge non soltanto non è in grado di preservare l'etica dalle sirene del *business*, ma rischia di sovvertirne i principi. Attualmente, etica e legge si stanno affrontando sul terreno di gioco: dall'esito dell'incontro potrebbe dipendere il futuro dello sport<sup>68</sup>.

## 8. Bibliografia

- Carnelutti, F. (1953). Figura giuridica dell'arbitro sportivo. *Riv. Dir. Proc.*
- Castagneri, L. (2016). *Mattia, da campione di Fifa a (video)giocatore della Sampdoria*, <http://www.lastampa.it/2016/07/24/tecnologia/giochi/mattia-da-campione-dififaa-videogiocatore-della-sampdoria-BsRATCToogpWeHB YU0AcXK/pagina.html> (ultimo accesso: ottobre 2016).
- Crawford, G. (2004). *Consuming sport: Sport, fans & culture*. London: Routledge.
- De Carolis, D. (2010). *Il caso Catania tra giustizia nell'amministrazione e giustizia nel... pallone*, tratto da [http://amministrazioneincammino.luiss.it/wp-content/uploads/2010/04/14958\\_DE-CAROLIS.pdf](http://amministrazioneincammino.luiss.it/wp-content/uploads/2010/04/14958_DE-CAROLIS.pdf) (ultimo accesso: ottobre 2016).
- Ferrara, G. (1951). *Itinerario sportivo del cuore*, in Rivista Pirelli. Rivista di informazione e di tecnica, IV, Milano, in: <http://www.fondazionepirelli.org/rivista/1951/4-IV/sfogliala?pagina=52> (ultimo accesso: ottobre 2018).
- Foot, J. (2007). *Calcio. 1898-2007 Storia dello sport che ha fatto l'Italia* (traduzione di F. Ravera). Milano: Rizzoli (titolo originale dell'opera: *Calcio a History of Italian Football*, 2006).
- Goldblatt, D. (2008). *The Ball is Round: A Global History of Soccer*. New York: Riverhead Books.
- Healey, J. (2015). *Fair Play and Integrity in Sport*, in *Issues in Society*, vol. 383. Thirroul, NSW: Spinney Press.
- Irving, J. (2013). *Pane e football Due Nazioni, due passioni*. Bra: Slow Food Editore.

---

<sup>68</sup> Cfr. Rossi, G., Carbone, P. (2016), cit., 240-242.

- James, M. (2006). *Virtually Foul or Virtually Fair? FIFA, A Fair Play and Video Gaming*, in *Rading in Law and Popular Culture*, eds. Steven Greenfield, Guy Osborn. Oxon and New York: Routledge, 133, 136.
- Juric, M. (2016). *HarTorino - Tutti siamo stati almeno una volta Gianluca Petrachi nel mondo virtuale*, pubblicato dal sito Toronews e reperibile all'indirizzo: <http://www.toronews.net/toro/hartorino/> (ultimo accesso: ottobre 2018).
- Kim, Y., Ross, S. (2015). *The Effect of Sport Video Gaming on Sport Brand Attitude, Attitude Strength, and the Attitude-Behavior Relationship*, in *Journal of Sport Management*, 29, 657-658, <http://dx.doi.org/10.1123/JSM.2013-0117> (ultimo accesso: ottobre 2018).
- Moreira, C.M., Meira Pestana, G.D. (2008). *Algumas reflexões sobre a ética de sportiva*, in *Revista Motricidade*, vol. 4, n. 3, 95, <http://www.scielo.mec.pt/pdf/mot/v4n3/v4n3a13.pdf> (ultimo accesso: ottobre 2018).
- Rossi, G., Carbone, P. (2016). *Ethics and Law at Play on the Football Pitch*. In Carpi, D., Leiboff, M. *Fables of the Law*. Law & Literature, 13. Berlin: De Gruyter.
- Salvadori, L. (2004). *I "colpi di testa" del calcio televisivo e la difficile convivenza con il diritto antitrust*. *Rivista di Diritto Industriale*, p. 188 ss.
- Solanes, R.F.S. (2013). *Ética del deporte. La propuesta sustancialista de Lumpkin, Stoll y Beller, desde el procedimentalismo ético*, in *Veritas: Journal of Philosophy & Theology*, n. 29, 37.
- Vacca, C. (2006). *Giustizia sportiva e arbitrato*. Milano: Giuffrè.
- Vitelli, M. (2016). *Football Manager da Guinness. E il "re" ha voluto la Fiorentina*, da <http://www.gazzetta.it/Calcio/10-09-2016/football-manager-guinness-re-ha-voluto-fiorentina-1701906724.shtml> (ultimo accesso: ottobre 2018).
- Walsh, P., Clavio, G., Mullane, S., Whisenant, W. (2014). *Brand Awareness and Attitudes Towards Political Advertisements in Sport Video Games*, in *Public Organization Review: A Global Journal*, 14, 127-138. Cham (Switzerland): Springer International Publishing AG.



## DAL NULLA ALL'ESSERE: DIRITTO E POTERE NELLA PITTURA DI GOYA

*Alberto Scerbo*

1. Vorrei partire dalla fine. Dal dipinto *Il cane*, che appartiene al ciclo delle *Pitture nere*, realizzate tra il 1820 e il 1823 direttamente sulle pareti di due stanze della Quinta del Sordo, la casa acquistata da Goya nel 1819 nella campagna di San Isidro, ai margini di Madrid.

La descrizione più poetica e suggestiva è offerta da Guido Ceronetti, secondo il quale la pittura rappresenta un cane, non si sa bene se sepolto nella sabbia o che lotta contro la corrente, con la

testa sprofondata in una massa d' indefinita amaritudine, con sopra uno spazio enorme, forse vuoto forse popolato di esseri invisibili, forse nudo forse vestito di Dio, uno spazio che il colore strano non permette di chiamare, se non in senso profondamente interiore, cielo, era un'immagine dell'infinito<sup>1</sup>.

Per Yves Bonnefoy il cane raffigura la «scintilla della compassione», perché

Goya dipinge il cane nelle pieghe dello sfondo, senza colori né forme – per accedere infine ad – un nonnulla, ma che non appartiene né a ciò che è, né al sogno: una realtà di essenza nuova, o piuttosto finalmente la realtà, l'unica sostanza, per quanto misteriosa essa sia, che meriti il nome di realtà<sup>2</sup>.

Una compassione che si sostanzia nell'amore dell'altro e per l'altro e che può assumere le vesti della carità, della misericordia, della bontà.

---

<sup>1</sup> G. CERONETTI, *Un cane di Goya*, in ID., *La musa ulcerosa. Scritti vari e inediti*, Milano, 1978, p. 416.

<sup>2</sup> Y. BONNEFOY, *Goya, le pitture nere*, Roma, 2006, pp. 86-87.

Questa interpretazione prende spunto e trae fondamento dall'esperienza di Goya sul limitare della morte, espressa compiutamente nel dipinto *Goya curato dal dottor Arrieta* del 1820, in cui si può osservare l'insistenza disperata del medico per strappare il pittore, sofferente e impaurito, ai terribili fantasmi delle tenebre che sostano in sottofondo. Si rinnova qui l'impianto scenico elaborato in precedenza nella raffigurazione della malattia: nel quadro *San Francesco Borgia assiste un moribondo impenitente* del 1788 compare, per la prima volta, un gruppo di creature mostruose e ghignanti, che turba con la sua presenza misteriosa gli incubi notturni di chi sta lottando con la morte. L'allontanamento dalla vita non ha il volto della serenità e della pace interiore, ma i lineamenti deformati del male, delle visioni allucinate che discendono dal terrore dell'ignoto. Qualcuno, però, riesce ora a trasmettere fiducia e speranza e qualcosa si schiude nell'istante dell'abbandono. Gli occhi socchiusi all'esterno sono aperti all'interno verso l'abisso, dove compaiono i demoni della disperazione. Sono lì in agguato, ma presto vengono allontanati. E Goya accetta di guardare senza veli dentro se stesso per liberarsi dai fantasmi della propria anima. La visione onirica si sostituisce all'analisi razionale, la rappresentazione del non essere sullo sfondo del nulla si apre al piano spirituale.

Quanta distanza tra il Goya della Quinta del Sordo e il Goya dei cartoni per gli arazzi reali e il Goya ritrattista della fine del Settecento! Ma non bisogna commettere l'errore di adagiarsi su un'interpretazione superficiale del suo lavoro, vario e complesso<sup>3</sup>, e nemmeno di pensare a una netta cesura tra due fasi distinte e separate della produzione<sup>4</sup>.

Infatti, tutto sembra giocare sul ruolo della ragione e sul doppio binario su cui si muove la vita artistica di Goya, sempre oscillante tra una dimensione pubblica e un'altra più intima. E questa duplicità accompa-

---

<sup>3</sup> Come sembra fare Gautier, il quale definisce Goya «un caricaturiste» del genere di Hoffman, «ou la fantaisie se mêle toujours à la critique, et qui va souvent jusqu'au lugubre e au terrible» e rileva che nelle sue opere si può intravedere qualche allusione politica, ma «en petit nombre». Per non dire che non esita a dichiarare di ignorare «la portée esthétique et morale» dei disegni che compongono i *Capricci* (F. GAUTIER, *Francisco Goya y Lucientes*, in *Le Cabinet de l'Amateur*, 1842, pp. 539 e 542).

<sup>4</sup> Così M.A. DE BERUETTE, *Goya*, Paris, 1919, p. 21.



gna il suo cammino fino a pervenire a una ricomposizione su forme e motivi diversi da quelli di partenza.

2. L'influenza delle idee illuministiche si avverte in maniera espressa nella raccolta i *Capricci*, eseguiti tra il 1797 e il 1798, che si propone «la censura degli errori e dei vizi umani», compiuta mediante la rappresentazione «delle stravaganze e delle balordaggini consuete a tutte le società civili» e dei «pregiudizi e credenze popolari» dovuti «al costume, all'ignoranza o all'interesse»<sup>5</sup>.

La satira colpisce la società del tempo, attraverso la stigmatizzazione dei vizi e delle cattive abitudini. Riguarda innanzitutto gli atti della «commedia sessuale», che ruotano intorno all'interesse economico, allo sfruttamento e al vizio. In questi termini sono affrontate le false schermaglie del fidanzamento e le relazioni matrimoniali e la logica di scambio della prostituzione presiede agli ingannevoli rapporti tra uomini e donne. Risaltano la vanità e l'inutilità della nobiltà, a cui fa da contraltare la spregiudicatezza femminile. Lo sguardo ironico di Goya si poggia anche sull'aspetto educativo, che, in quanto espressivo del potere politico che opprime il popolo, nasconde la sua reale consistenza, rappresentata causticamente dalla figura dell'asino. Nelle acqueforti asinine è svelata l'abissale ignoranza che caratterizza la classe agiata e gli uomini di governo, ma, al contempo, è rivelata l'ingiustificata sovrachieria esercitata ai danni del popolo, alimentata dalle ingiustizie perpetrate mediante un sistema giuridico fondato sulla disuguaglianza e sulla cieca sottomissione della povera gente. La stupidità dei governanti si connette indissolubilmente alla critica feroce nei riguardi del potere abusivo della Chiesa, che traspare dalle sferzate indirizzate alle superstizioni religiose e ai lascivi comportamenti degli ecclesiastici, per toccare, infine, il tema dell'Inquisizione, considerata, anche in un'epoca di decadenza, strumento di bieca coercizione e di terrore ideologico<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> In questi termini si esprime l'annuncio apparso sul *Diario de Madrid*, 6 febbraio 1799.

<sup>6</sup> Le immagini dei *Capricci* numero 23, *Aquellos polbos*, e 24, *No hubo remedio*, che rievocano alcuni momenti dei processi dell'Inquisizione, ritornano amplificati nella loro drammaticità nel quadro *Il tribunale dell'Inquisizione*.

Quasi come conseguenza dell'immagine penosa del potere, civile e clericale, con i suoi effetti sulla condizione della società, si staglia il consistente nucleo dei *Capricci* dedicato alla stregoneria. Un argomento che ritornerà continuamente nell'opera del pittore con i tratti del panico e della paura, ma che in questa occasione assume i connotati ridicoli della goffa perversione. Nello stesso tempo si propone il diretto concatenamento tra le illusioni demoniache e gli insegnamenti della Chiesa, intuito grazie alla presenza di frati in molte scene, a sottolineare il contributo attivo esercitato nella formazione delle credenze e la dipendenza diretta dal mondo del male.

Un preciso monito è lanciato al popolo, con l'espressa intenzione di sottolineare il valore della ragione per uscire dall'ignoranza e combattere le superstizioni<sup>7</sup>. E vi è anche il richiamo esplicito all'educazione degli uomini, per non lasciarsi trascinare dall'avidità, per non inseguire le morbose pulsioni sessuali e per evitare di cadere nelle morsa della vacuità intellettuale<sup>8</sup>.

Lo sguardo critico di Goya si riveste, però, del carattere dell'oggettività, perché non privilegia una parte della società rispetto a un'altra, né si traduce in un giudizio classista, ma investe l'intera umanità, senza discriminazione: i ricchi e i poveri, chi esercita il potere e chi lo subisce, gli uomini e le donne. E il giudizio è impietoso, perché la condizione di disagio non rende migliori gli esseri umani e la folla si compone di uomini deformati dalle smorfie e sghignazzanti, una plebaglia informe.

Si allarga nei *Capricci* una visione politica e giuridica, che si affaccia nel pensiero di Goya già qualche anno prima, allorché raffigura con *L'assalto alla diligenza* la violenza dell'assenza di legge dei briganti e con *Interno di prigioniero* la violenza della legge. Quasi a voler dare una

---

<sup>7</sup> Di una funzione pedagogica in senso lato dell'opera di Goya, indirizzata a stimolare il senso autentico della ragione e il suo uso critico parla S. LENTINI, *Francisco Goya y Lucentes: il tempo dell'"arte rivoluzionaria" e dell'educazione del popolo*, in *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli Studi di Catania*, 2014.

<sup>8</sup> Correttamente è stato rilevato che i *Capricci* non sono ispirati ad «una moral mezuquina» e non rivestono in alcun modo un «enfadoso carácter didáctico» (R. MUTHER, *Francisco de Goya*, Madrid, 1909, pp. 38 e 39).

raffigurazione coincidente delle due forme di violenza, tanto nella forma che nel contenuto. L'immobilità dei morti ai piedi della diligenza trova una corrispondenza nell'immobilità sofferente dei detenuti, che sembrano soltanto in attesa della morte. E la brutalità dell'azione compiuta nel disprezzo della legge non appare tanto diversa dalla crudeltà esercitata dalle istituzioni. Che ne *Il recinto dei folli* riaffiora nella figura del guardiano che interviene con il bastone, ma che trapela anche dall'organizzazione promiscua della convivenza di soggetti invero bisognosi di attenzione e non dell'indifferenza istituzionale.

La follia, come anche la solitudine di questi quadri, l'osservazione della condizione estrema dell'uomo, che è anche introspezione nella profondità del proprio animo, ritornano trasfigurate nei *Capricci* e si rivelano in forma nuova a partire dall'incisione dedicata a *Il sonno della ragione genera mostri*.

Lo studio di questo *Capriccio* ha dato luogo a differenti interpretazioni, basate soprattutto sul modo di intendere il termine *sueño*, considerato ora come sonno ora come sogno, che conduce a conclusioni del tutto divergenti. Infatti, nel primo senso i mostri compaiono in assenza della ragione, nel secondo costituiscono il prodotto stesso della ragione. Con la prima versione siamo all'interno di una lettura strettamente illuministica, con la seconda è stata introdotta una variante alla concezione antropologica dell'illuminismo, poiché tende non tanto alla eliminazione delle superstizioni e alla distruzione dei fantasmi, ma, piuttosto, al loro svelamento e alla loro comprensione.

Chi, come Todorov, sostiene l'interpretazione secondo la quale le immagini mostruose sono prodotte dalla ragione sognante, si impegna in un sottile gioco di rimandi tra questa incisione e quella contrassegnata dal n. 1, raffigurante lo stesso Goya. Per pervenire alla considerazione che il soggetto che «concepisce o immagina le visioni» è il pittore sognatore del *Capriccio* 43, mentre chi «le ordina e le commenta per offrirle al pubblico»<sup>9</sup> è il pittore del disegno iniziale simbolo del regno della ragione. Per altro verso, chi, come Reinhard Brandt, accoglie la tesi per la quale «il dormiente non era più anche colui che illumina le

---

<sup>9</sup> Cfr. T. TODOROV, *Goya*, Milano, 2013, p. 88.

scene rappresentate»<sup>10</sup>, l'uomo non è in grado di distinguere l'interiorità da ciò che proviene dall'esterno, con la conseguenza di vivere sempre dentro orribili visioni, sicché l'artista si propone il compito di rendere visibile l'interno, che, però, altro non è se non l'esterno che vive nello spazio reale del sonno. Entrambe le letture conducono, in verità, alla medesima conclusione sulla necessità di una relazione combinatoria tra ragione e immaginazione, capace di delineare i termini della conoscenza nell'arte, distante, e forse più autentica, di quella prodotta dalla razionalità scientifica. Ciò in pieno accordo, per vie differenti, con la spiegazione attribuita allo stesso Goya, in base alla quale «la fantasia abbandonata dalla ragione genera mostri impossibili: unita a essa è la madre delle arti e l'origine delle sue meraviglie»<sup>11</sup>. Con un ulteriore risvolto, costituito dal fatto che dall'unità di immaginazione e ragione discende la possibilità di penetrare nell'inconscio.

Goya supera i limiti della realtà, e del realismo naturalistico, e si pone anche al di là del mondo onirico, scarta un approccio idealistico e si propone di rendere visibile l'invisibile. Si sta per profilare quello che Malraux definisce il salto creativo, che allontana il pittore spagnolo da tutti gli approcci tradizionali dell'arte e lo proietta verso la dimensione letteraria, di cui inconsciamente riprende la lezione del passato e involontariamente riproduce la genialità dello spirito romanzesco<sup>12</sup>.

Iniziano a comparire ora immagini di spiriti, fantasmi, demoni, streghe e stregoni. Si esprimono quelli che Baudelaire definisce «tutti gli eccessi del sogno, tutte le iperboli dell'allucinazione»<sup>13</sup>. Goya è ancora dentro la filosofia illuministica, ma comincia a trasparire qualche crepa nell'assolutismo della ragione e a farsi strada lo slancio verso la ricerca dell'essere dell'uomo.

---

<sup>10</sup> R. BRANDT, *Filosofia della pittura: da Giorgione a Magritte*, Milano, 2003, p. 359.

<sup>11</sup> E. HELMAN, *Trasmundo de Goya*, Madrid, 1963, p. 221.

<sup>12</sup> Cfr. A. MALRAUX, *Saturne. Essai sur Goya*, Paris, 1950, ma anche ID., *Le triangle noir. Lacos, Goya, Saint-Just*, Paris, 1970.

<sup>13</sup> C. BAUDELAIRE, *Quelques caricaturistes étrangers*, in *Le présent*, 15 ottobre 1857.

3. Questo processo cammina in parallelo con l'evoluzione degli avvenimenti storici. L'influenza delle idee illuministiche, sebbene depurate da una riflessività filosofica, condizionano il lavoro di Goya anche nelle sue manifestazioni pubbliche. Tra la fine del Settecento e l'inizio del secolo successivo la pittura acquista un tono sottilmente «rivoluzionario» e Goya si propone come «artista della soglia»<sup>14</sup>, interprete dell'avvento di un pensiero di rottura con il passato, del passaggio a un nuovo assetto politico-sociale e dell'affermazione di uno stile pittorico di dirompente cambiamento. I ritratti, che costituiscono l'espressione visibile dell'attività ufficiale di pittore di corte, si rivestono di una differente aura e si caricano di una più evidente, per quanto sempre criptica, cifra critica. La fissità inespressiva e la insipidezza intellettuale che traspare dagli sguardi e dagli atteggiamenti dei nobili raffigurati nel decennio precedente lasciano ora spazio a una esplorazione psicologica più profonda. Il Goya ossequioso e servile che compare ne *Il conte di Floridablanca* del 1783 si è trasformato, ne *La famiglia di Carlo IV* del 1800, nell'osservatore distaccato che, volutamente defilato, esprime «dall'alto» un giudizio impietoso sui detentori del potere politico. La scialba insulsaggine tutta esteriore del Carlo IV ritratto nel 1789 diventa, nella intenzionale rappresentazione del modo di essere, consapevole stupidità interiore. La vena satirica si estende alla regina, di cui è messa in risalto, oltre alla naturale bruttezza, anche la sua intimità nascosta, prossima a quella di una cortigiana. E raggiunge inevitabilmente Godoy, il simbolo «negativo» dell'esercizio del potere nella Spagna del tempo, tratteggiato con i caratteri propri dell'arroganza, e di più del declino fisico e spirituale e della patina dell'incolto e subdolo intrigante.

Proprio da Godoy, il rapporto con il quale alimenta la persistenza di una certa ambiguità e ambivalenza in Goya, per lungo tempo sospeso tra i privilegi e le comodità della corte e gli aneliti riformistici e sperimentali, giunge il pretesto per un altro taglio con la tradizione, tanto sul piano strettamente artistico quanto su quello concettuale. La richiesta riguarda, infatti, un ritratto di donna e il risultato che ne discende, *La Maja desnuda*, rompe con gli schemi rinascimentali e sfugge a ogni

---

<sup>14</sup> La definizione è di G. SERAFINI, *Goya*, Firenze-Milano, 2004, p. 12.

ipocrisia giustificatoria attraverso l'annullamento di qualsiasi richiamo letterario, simbolico, mitologico o allegorico. Il dipinto è la provocatoria dissacrazione dei costumi e della morale di una società vetusta, poiché spezza il legame tra sessualità e amore ed esprime la prorompente e imperscrutabile forza della natura<sup>15</sup>. Lo sguardo diretto e il corpo esposto con naturale sfrontatezza trasmettono una sensualità esplicita, che si è liberata dai pregiudizi e si offre senza alcuna forma di mediazione. L'innocenza redentrica del nudo classico è soppiantata così dalla «sacralità della carne» imposta dal desiderio di recuperare il senso «della vita e della verità»<sup>16</sup>.

Si rafforza ancora l'atteggiamento critico nei riguardi dell'esercizio del potere e si rinnova il disprezzo per l'oscurantismo religioso, allo stesso tempo risalta la fiducia nei principi illuministici e la speranza nella luce della ragione. Il Goya più autentico appare quello privato dei disegni, ma anche quello più pubblico fa intravedere un insolito ripiegamento intimistico e un abbandono ad atmosfere di cupo sconforto. E così nei disegni, come nei quadri, la luce lascia più spesso spazio all'oscurità.

L'*Album C* è una sintesi delle idee portanti di Goya sui diversi fronti dei suoi interessi. Avendo una precisa conoscenza del popolo e del mondo della strada, si impegna a esaltarne le virtù e raffigurarne contorni e personaggi caratteristici, ma anche a estrapolare i vizi, i comportamenti deplorabili e le bassezze. Si dedica di nuovo alla fustigazione del clero e descrive l'ignominiosa ritualità dei processi inquisitori attraverso la riproduzione di soggetti piegati dal peso delle ingiustizie e sorretti soltanto dalla rassegnazione. Ripropone in forma burlesca le testimonianze degli incubi e delle visioni notturne e rievoca le impressioni suscitate dal mondo della stregoneria e della magia. Ma soprattutto compare una vera e propria riflessione filosofica in forma grafica sul tema della tortura. Goya trasforma in immagini le idee di Beccaria, il pensiero degli illuministi francesi e le osservazioni di Pietro Verri e dimostra non soltanto la terribile essenza del Tribunale dell'Inquisizione, ma di più la crudele verità di ogni sistema penale fondato sul sup-

---

<sup>15</sup> Si rinvia alle osservazioni di F. LICHT, *Goya*, New York-London, 2001.

<sup>16</sup> G. SERAFINI, *op. cit.*, p. 84.

plizio. Nessun messaggio morale, bensì la dura rappresentazione delle crudeltà vissute lontano dallo sguardo pubblico, nell'incoscienza del popolo, nella solitudine delle celle. Goya come Hugo, quando ricostruisce il «dramma» della morte<sup>17</sup>. Come Dostoevskij, quando rievoca gli istanti lugubri che accompagnano il pensiero della fine<sup>18</sup>. Goya poetico, che riecheggia nel grido di innocenza del corpo dei versi di Szymborska<sup>19</sup>. Goya che vuole rompere il silenzio dell'indifferenza e urlare il messaggio di una ragione liberatrice dall'oppressione della legge.

Ancora una volta è la ragione ad alimentare la liberazione dell'uomo dal giogo del potere iniquo. Si sostituisce al Dio oppressore dei sostenitori della conservazione e si impone con la potenza della verità e gli strumenti della giustizia sulle forze regressive (*Divina Ragione* – n. 122). L'uso degli stilemi convenzionali delle scene religiose è ripreso in una chiave dichiaratamente laica, con l'intenzione di rinvigorire il messaggio di redenzione veicolato dal trionfo del razionalismo illuministico. E così, la divinizzazione della ragione produce la diffusione della luce della conoscenza, che si eleva al di sopra della macchia oscura dell'ignoranza, dove si agitano, informi, i depositari della fede religiosa (*Lux ex tenebris* – n. 117). Solamente con il rinnovamento delle idee e l'apertura della mente dalle chiusure imposte dalle minoranze oppressive è possibile pervenire all'espansione della libertà, che, nel lessico di Goya, si rivela pienamente attraverso la manifestazione del pensiero e il dialogo plurale, ma poggia necessariamente su solide, e certe, basi giuridiche (*Divina Libertà* – n. 115). Il messaggio, niente affatto nascosto, riguarda il significato fondamentale assunto dalla costituzione di Cadice del 1812 per la resurrezione del popolo spagnolo, che si rivela con espresa pienezza nel dipinto dedicato proprio alla *Allegoria della costituzione del 1812*. Qui si delinea chiaramente la coincidenza tra il documento costituzionale e l'instaurazione del principio di libertà, che pone le basi per l'esercizio di un potere equo e non restrittivo, ma insieme promette il completo rivolgimento della vita poli-

---

<sup>17</sup> Il riferimento è a V. HUGO, *L'ultimo giorno di un condannato*, la cui prima edizione risale al 1829.

<sup>18</sup> Il rinvio è e ad alcuni passi di *Delitto e castigo* del 1864, ma soprattutto alle pagine de *L'idiota* del 1869.

<sup>19</sup> Così canta W. SZYMBORSKA, *Torture*, in *Gente sul ponte* [1986], Milano, 1996.

tica, ora ispirata all'ideale della verità. Il sostegno del diritto si pone, perciò, come il mezzo indispensabile per la costruzione di un ordine sociale impostato su relazioni secondo giustizia, in cui non prevale la volontà di potenti, parassiti e privilegiati, che indietreggiano atterriti, ma si materializzano le aspirazioni e le esigenze di un popolo che affolla la scena sinceramente festante (*Trionfo della giustizia* – n. 118).

Se il gioco di luci e tenebre avvolge il catalogo dei bozzetti visionari e di satira sociale, nonché i disegni in cui Goya lascia correre il flusso delle sue convinzioni politiche, il medesimo contrasto compare in alcuni esperimenti di nature morte, che, per quanto non abbiano mai abbandonato lo studio, non si può pensare siano state concepite per essere tenute celate. Sono, con tutta evidenza, il frutto di un bisogno interiore da soddisfare, ma che appare rivelativo di una sotterranea angoscia emotiva. I pezzi di carne, i pesci, i polli, la testa di agnello e il tacchino richiamano esclusivamente un'idea di morte. Che si diffonde con l'ausilio degli occhi: degli occhi di chi guarda, che percepisce lo strazio di ciò che non è più, e degli occhi del soggetto raffigurato, che spalancati trafiggono per la immobilità assente e serrati penetrano per la desolazione impotente. Qui la luce si irradia sui profili delle cose morte e ne fa risaltare ogni particolare, perché la morte è riuscita a conquistare il palcoscenico della realtà.

4. Gli accostamenti tra il Goya privato e il Goya pubblico diventano, quindi, più intensi. La lettura politica della società del tempo si intreccia con la narrazione del gioco del potere disegnato dal pensiero illuministico. La libertà della ragione incontra la negazione della ragione. Le attese di rinnovamento urtano contro le cadute della storia.

Il racconto riguarda la gente comune, che compare come la vittima sacrificale delle lotte di potere, nascoste artatamente dietro lo scontro delle idee. E Goya scompagina questo quadro ideale per svelare la verità di una realtà priva di umanità e senza fondamenti teorici.

Denuncia l'orrore della guerra e sottolinea la totale assenza di giustificazione per le azioni che in essa, e per essa, vengono compiute. Non esistono valori capaci di motivare le scene crudeli rappresentate; non si può, e non si deve, ravvisare alcuna differenza tra i difensori della ra-



gione e quelli della fede, tra gli illuminati e i tradizionalisti, tra i democratici e gli assolutisti.

La testimonianza si ritrova nelle incisioni della serie dedicata a *I disastri della guerra*. Goya si libera di ogni forma di retorica patriottica per rivolgere la sua attenzione all'uomo in sé e all'umanità della vita. E quando sembra parteggiare per uno dei contendenti, invero sceglie quel soggetto che è il più debole e indifeso, inerme di fronte alle insensatezze «gratuite» concepite in ogni situazione di guerra. Non a caso diversi disegni hanno per oggetto le violenze nei riguardi delle donne o immagini di madri sperdute o ancora della disperazione di una bambina che piange la madre ormai morta. E anche quando la donna partecipa attivamente allo scontro si comprende che è spinta da sentimenti di protezione, come nella tavola *E sono belve*, o di rabbiosa fierezza, come in *Che coraggio!*

Il filo conduttore dell'intero percorso narrativo è costituito dal processo di universalizzazione della violenza, emblematicamente evidenziato dall'acquaforte introduttiva. Intitolata *Tristi presentimenti di ciò che accadrà*, contiene tutti i caratteri di una rappresentazione religiosa, con l'uomo che, come il Cristo, rivolge la sua preghiera a Dio, ma dal volto e dagli abiti laceri comunica agli uomini il tormento esistenziale e un'infinita rassegnazione per l'inevitabilità assoluta della brutalità umana<sup>20</sup>. Il seguito è inequivocabile. *Disastri 2* mostra i soldati francesi che condannano a morte gli insorti spagnoli e reca la didascalia «A torto o a ragione», *Disastri 3* evidenzia i combattenti spagnoli che massacrano i francesi a colpi di ascia e la scritta è «La stessa cosa». E ancora: *Disastri 35* rivela «Non si può sapere il perché» e subito dopo, in *Disastri 36*, si spiega «Neanche qui». Scompare, perciò, la distinzione tra buoni e cattivi, le somiglianze prevalgono sulle differenze e i combattenti si ritrovano confusi nelle stesse atrocità.

Lentamente, ma progressivamente, Goya conduce l'osservatore dapprima a confrontarsi con il paesaggio inanimato della morte e con la

---

<sup>20</sup> La figura è stata anche interpretata come l'allegoria del popolo spagnolo abbandonato dai propri governanti, tra gli altri da CONDE DE LA VIÑAZA, *Goya. Su tempo, su vida, sus obras*, Madrid, 1887. Una lettura ripresa più di recente anche da Hughes, che, in una diversa prospettiva, vede invece «il popolo spagnolo percosso ma non spezzato di fronte ad un futuro spaventoso ed eroico» (R. HUGHES, *Goya*, Milano, 2005, p. 293).

reazione del tutto fisica della nausea e del disgusto di fronte ai cumuli di cadaveri (*Disastri 12* e *Disastri 18*) per poi penetrare nell'anima con la visualizzazione delle manifestazioni di disumanizzazione dell'uomo. Che colpisce indistintamente chiunque si trova coinvolto in una guerra. E allora, ai soldati che sventrano feroci (*Disastri 33*), che si accaniscono per portare a termine un'impiccagione (*Disastri 32*), che impalano (*Disastri 37*) e che contemplano indifferenti lo spettacolo della morte (*Disastri 36*), fa da contraltare la depravazione sadica della plebaglia del *Disastro 28*, in cui, senza alcuna distinzione tra uomo e donna, si infierisce senza pietà su un cadavere e si commettono inutili atrocità, spiegabili solamente con l'esplosione della ferinità umana. Di cui è offerta un'orribile sintesi con l'esposizione di carni mutilate (*Disastri 39*), che, volutamente anonime, additano e mettono in chiaro la capacità dell'uomo di oltrepassare i limiti dell'immaginazione e di abbandonarsi alle mostruosità delle forze irrazionali.

Il discorso non riguarda soltanto l'uomo, al di là delle distinzioni di ruolo e di posizione. Ma anche i regimi politici, di cui è rilevata la sostanziale uniformità, a prescindere dalla tipologia e dalla ideologia. Nelle ultime incisioni il tono da descrittivo ritorna a essere satirico e allegorico, sebbene, mutati i soggetti, il messaggio finale rimane identico, perché la restaurazione è del tutto uguale alla rivoluzione e il passato non si differenzia dal presente. Dal nulla riemergono i fantasmi di un tempo, che, sotto forma di animali minacciosi, riappaiono per ricondurre il popolo spagnolo nell'ignoranza e nella superstizione. Il vecchio mondo dei nobili e degli ecclesiastici riaffiora dalle tenebre per riannodare i fili di un potere politico e religioso dominato dall'interesse particolare. Il *Disastro 71* è intitolato *Contro il bene comune* e indica appunto il futuro di repressione e oppressione che grava sul tempo di pace. Dinanzi al quale rimane un'unica, sconsolata, esclamazione: *Nulla*, come recita l'acquaforte n. 69, che esprime compiutamente la vanità del sacrificio, l'inutilità della sofferenza e la fine di ogni velleità di giustizia sociale<sup>21</sup>. E rimane solamente il volto sinistro dell'uomo, la parte peggiore della sua anima.

---

<sup>21</sup> Questa acquaforte è stata ritenuta espressione del nichilismo religioso di Goya, in particolare da L. MATHERON, *Goya*, Paris, 1858, ovvero di nichilismo politico, come

E per questa ragione Goya non ha alcuna necessità di dipingere demoni, perché, come scrive Todorov,

ormai in lui realtà e immaginazione coincidono (...). A che pro chiamare in causa il diavolo quando gli uomini si comportano in maniera diabolica? La follia del mondo ha toccato i deliri più sfrenati del pittore, i due formano ormai una cosa sola<sup>22</sup>.

Il pessimismo e lo sconforto sono attenuati da uno squarcio di luce che illumina il simbolo della verità (*Disastri 80*). Che diventa il tratto caratteristico più appariscente dei quadri dedicati alla rivolta di Madrid contro le truppe francesi. Il chiarore si irradia sui segni più evidenti della violenza e della morte. Nel *2 maggio 1808* rischiarà il volto impaurito di un rivoltoso e mostra la folle ferocia di un altro, che si abbatte sul corpo insanguinato e inerme di un nemico, di cui risalta il colore rosso sangue dei pantaloni e la posizione scomposta di chi ha forse già incontrato la morte. Nel *3 maggio 1808* l'attenzione focalizzata sul bianco della camicia e sul giallo dei pantaloni dell'insorto sembra quasi disperdere tutto ciò che è intorno. E invece è forse questo che fa risaltare tutto ciò che sta intorno, che è un concentrato dei sentimenti che sempre si accompagnano alla guerra. Il sangue dei morti e i gesti della disperazione, ma soprattutto «il panico di chi sta per morire: uno si copre gli occhi, un altro li ha sbarrati, fissa il vuoto e si morde le nocche con la bocca spalancata. Occhi che guardano la morte»<sup>23</sup>. E a fare da contraltare il plotone di esecuzione, che «raffigura una demente razionalità; la regolarità, l'ordine (che avrebbero dovuto segnare il trionfo dei principi) giungono solo per regolare l'esercizio della violenza»<sup>24</sup> e pone un velo che cade sulla inumanità indifferente di chi sta per sopprimere delle vite umane.

Tutto ciò compone la forza evocativa dei dipinti. Certamente permane lo stordimento causato dalla vista della verità della violenza uma-

---

sostenuto da N. GLENDINNING, *A Solution to the Enigma of Goya's Emphatic Caprices: Nos. 65-80 of the Disasters of War*, in *Apollo*, 1978, n. 107.

<sup>22</sup> T. TODOROV, *op. cit.*, p. 129.

<sup>23</sup> A. MUÑOZ MOLINA, *Il coraggio di guardare*, in V. BOZAL, C. LOMBA (a cura di), *Goya e il mondo moderno*, Milano, 2008, p. 62.

<sup>24</sup> J. STAROBINSKI, *Il ritorno dell'ombra*, in *Goya*, Milano, 2003, p. 20.

na, con la inevitabile combinazione di furia e di terrore. Non meraviglia, perciò, che molti commentatori si siano soffermati esclusivamente sulla capacità di trasmettere il messaggio di barbarie che può attanagliare l'uomo per ridurlo alla condizione bestiale. Con l'effetto di sfumare qualunque parvenza di nobilitazione mistica del martirio. Non manca, però, chi riesce a scoprire la presenza di una dimensione spirituale, nella quale recuperare il vigore necessario per elevarsi al di sopra della storia e del destino cosmico. Si impone, così, il valore della libertà interiore dell'uomo, quella libertà «assoluta» che suscita un moto di fiducia nei principi costitutivi dell'essere stesso dell'uomo, a cui affidarsi per il recupero della dignità individuale e per dare un senso all'esistenza della comunità politica.

5. Anche nei dipinti del Goya pubblico si ripetono i temi della violenza e della morte, della disperazione e dell'orrore. La crudeltà delle azioni compiute trova un riflesso nelle figure femminili. In particolare nella gestualità, negli occhi vitrei per il terrore e ancor più nella invisibilità dei volti, a sottolineare la disumanità degli atti, ma anche a suscitare un moto di ribellione nell'osservatore. Affiorano alcuni caratteri cromatici espressivi dello stato d'animo dell'artista in questa fase, ma anticipatori degli sviluppi successivi. Vi è la prevalenza del nero e la supremazia dell'oscurità, quasi a rappresentare visivamente la drammaticità delle vicende, ma compare anche qui il gioco tra il buio e il chiarore. Il biancore delle vesti e dei corpi richiama a un esercizio di misericordia, individuale e collettivo, ma la luce, che si irradia dall'esterno o proviene dall'interiorità o si espande in un'orbita mistica, apre l'animo umano a una condizione di estraneazione da sé e a innalzarsi alla vertigine della dimensione metafisica.

L'itinerario seguito fin qui conduce quasi inevitabilmente alle *Pitture nere*, le quali sono ben lungi dal manifestare apertamente la follia di Goya, come troppo spesso è stato sottolineato, e anche dal costituire «un limite nell'intera storia della pittura», come propone Ortega y Gasset, che intravede in questi dipinti l'esempio di una condizione dissocia-

tiva di Goya<sup>25</sup>. Costituiscono, invece, l'approdo di un percorso, il punto di congiunzione della dimensione pubblica e di quella privata, l'esito di una rivolta personale e sociale, di liberazione individuale e di educazione politica. D'altra parte, l'alternarsi di bianco e nero, il contrasto tra luce e tenebre, lo scontro tra visibile e invisibile e il coacervo complesso, a volte indistinto, più spesso enigmatico, delle emozioni produce, in verità, una pittura poetica<sup>26</sup>, che colpisce al cuore, e che per questo è anche una pittura che fa pensare, che impone la riflessione, che richiede l'intervento della critica politica, che rinvia alla mediazione del sapere filosofico.

La poesia in forma di pittura di Goya si trasferisce sull'intonaco della propria abitazione e mostra ciò che la pittura in forma di poesia di Baudelaire definisce tutte le «cose sconosciute» che compongono il proprio «incubo»<sup>27</sup>. Si libera così di tutte le paure che attanagliano l'uomo, sferza le superstizioni che vengono da lontano, abbatte gli strumenti dell'oppressione sociale, che sono alimentati da torbidi misticismi e dal giogo dei poteri, che fanno leva sugli istinti primordiali, sui timori inconsci e sulle credenze ancestrali.

Le figure delle *Pitture nere* non hanno il tratto satirico di un tempo e, come evidenzia Todorov, non sono più fantastiche, perché non presentano in forma dubitativa esseri reali, ma sono ormai «fantasmatiche», perché costituiscono le visioni del pittore, quelle che abitano davvero la sua mente<sup>28</sup>. Goya porta, così, sulla scena sia le apparizioni spaventose del flusso onirico e la mancanza del senso della realtà, come succede nella *Visione fantastica* e quando reinterpreta il mito delle *Parche*, sia il terrore del non essere, come scaturisce dalla raffigurazione della disillusione impersonata dalle *Due vecchie che mangiano*<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Goya*, Milano, 2000, in particolare p. 26.

<sup>26</sup> Illuminanti in questo senso sono i versi dedicati a Goya dal poeta Ruben Dario: *Por ti, cuya gran paleta,/caprichosa, brusca, inquieta,/debe amar todo poeta;/por tu lóbregas visiones;/tus blancas irradiaciones;/tus negros y bermellones* (R. DARIO, *Cantos de vida y esperanza*, Barcelona, 2018, p. 93).

<sup>27</sup> C. BAUDELAIRE, *I fiori del male*, Milano, 2017, p. 81.

<sup>28</sup> Cfr. T. TODOROV, *op. cit.*, p. 221.

<sup>29</sup> Secondo la lettura di A. TABUCCHI, *Sogni di sogni*, Palermo, 1992.

Sulle pareti si affacciano i volti sconvolti e i corpi contorti delle folle che riempiono *la festa di San Isidro*, *il Sabba* o *Il Gran Caprone* e *Il pellegrinaggio alla fonte di San Isidro*. Esprimono lo spavento inconsulto e incontrollato, ma le bocche spalancate, gli occhi sbarrati e i corpi ammassati sono anche allo stesso tempo la reazione e la risposta al nulla che li circonda e li attende. Il nulla oltre la vita e anche il nulla nella vita, perché niente ci si può aspettare da chi fa leva sui principi dell'oscurantismo, ma neppure da una massa informe di soggetti capaci di sprigionare violenza e di cadere nella disumanità. Di cui è espressa manifestazione la visione dei duellanti, che, contagiati da una paura disperata, si abbandonano sgomenti al destino ineluttabile segnato dalla violenza primitiva.

Nel nulla si staglia Saturno nell'atto di divorare il figlio, che sintetizza la radicale negatività dell'essere e dell'esistere. Lo sguardo della follia accompagna la vorace mostruosità del potere, che si esercita su tutto e su tutti, per realizzare il dominio sullo spazio e sul tempo con la trasmissione dell'idea che il male è nella natura e nelle cose. L'obiettivo è proprio l'exasperazione della brutalità, forse per denunciare gli effetti «disastrosi» della pace e il contenuto di oppressiva devastazione del sistema assolutistico, ma anche per favorire l'insorgere del raccapeccio e accendere la fiammella della rivolta, prima di tutto interiore. Perché, come rileva Marcuse, in Goya «l'orrore rimane orrore, ma nello stesso tempo rende “eterno” l'orrore dell'orrore»<sup>30</sup>. Talché, non è casuale che questa specifica pittura sia stata ispiratrice di altre opere successive realizzate in tempi bui con il preciso intento di indicare agli uomini la via per vedere, fuori di sé, il male nel mondo e ritrovare, dentro di sé, l'istintivo rifiuto dell'orrore<sup>31</sup>.

E così, Goya «inventa e chiama a raccolta i mostri e i demoni, trasformando in immagini le sue cupe ossessioni»<sup>32</sup>, con la finalità di esorcizzare se stesso e di liberarsi di tutte le angosce, delle paure e dei fantasmi che albergano nel profondo dell'anima. Si tratta di un processo

---

<sup>30</sup> H. MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, 1972, p. 99.

<sup>31</sup> Il riferimento più immediato è la *Costruzione molle con fagioli bolliti* di Salvador Dalí, del 1936, riguardante la guerra civile spagnola.

<sup>32</sup> W. HOFMANN, *Goya: To Every Story There Belongs Another*, London, 2003, p. 133.

di riconquista della libertà interiore, ma anche di ricomposizione dei principi di umanità, perché, come spiega Baudelaire, «tutte queste contorsioni, queste facce bestiali, queste smorfie diaboliche sono intrise di umanità»<sup>33</sup>.

La liberazione dai demoni personali e da quelli che vessano le comunità con il loro apparato di violenza senza ragione e di follia della ragione apre a una dimensione di luminosa speranza per l'essere dell'uomo e per l'instaurazione delle relazioni politiche. Il cane, annota ancora Bonnefoy, è «un nuovo inizio per una società autenticamente umana»<sup>34</sup>. Un uomo che ha la consapevolezza di sé e del suo essere. Che è in grado di affrontare la vita perché ha compreso il senso del suo esistere nell'immensità dell'universo.

Dall'interno stesso delle ragioni della ragione Goya ha scoperto, e recuperato, la vertigine metafisica. Il cane è solo, ma i suoi occhi non comunicano disperazione, bensì la serena fiducia di ritrovarsi nell'altro da sé e di abbandonarsi a ciò che è. Senza nessun timore, leggero, anche davanti alla morte. Solo di fronte all'ignoto, ma non più perduto.

Il cane, scrive Melania Mazzucco, rappresenta chi lo guarda<sup>35</sup>. E chi guarda, insieme al cane si adagia alla morte, ma si apre alla vita.

## 6. Bibliografia

- BAUDELAIRE C., *I fiori del male*, Milano, 2017.  
 BONNEFOY Y., *Goya, le pitture nere*, Roma, 2006.  
 BRANDT R., *Filosofia della pittura: da Giorgione a Magritte*, Milano, 2003.  
 CERONETTI G., *Un cane di Goya*, in *La musa ulcerosa. Scritti vari e inediti*, Milano, Rusconi, 1978.  
 CONDE DE LA VIÑAZA, *Goya. Su tempo, su vida, sus obras*, Madrid, 1887.  
 DARIO R., *Cantos de vida y esperanza*, Barcelona, 2018.  
 DE BERUETTE M.A., *Goya*, Paris, 1919.

<sup>33</sup> C. BAUDELAIRE, *Quelques caricaturistes étrangers*, cit.

<sup>34</sup> I. BONNEFOY, *op. cit.*, p. 90.

<sup>35</sup> Si rinvia a M. MAZZUCCO, *La malinconica solitudine del Cane di Goya che anticipa le tenebre delle «peinturas negras»*, in *La Repubblica*, 9 giugno 2013, p. 54, ora in *Il museo del mondo*, Torino, 2014.

- GAUTIER F., *Francisco Goya y Lucientes*, in *Le Cabinet de l'Amateur*, 1842.
- GLENDING N., *A Solution to the Enigma of Goya's Emphatic Caprices: Nos. 65-80 of the Disasters of War*, in *Apollo*, 1978, n. 107.
- HELMAN E., *Trasmundo de Goya*, Madrid, 1963, p. 221.
- HOFMANN W., *Goya: To Every Story There Belongs Another*, London, 2003.
- HUGHES R., *Goya*, Milano, 2005.
- LICHT F., *Goya*, New York-London, 2001.
- MALRAUX A., *Le triangle noir. Laclos, Goya, Saint-Just*, Paris, 1970.
- *Saturne. Essai sur Goya*, Paris, 1950.
- MARCUSE H., *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, 1972, p. 99.
- MATHERON L., *Goya*, Paris, 1858.
- MAZZUCCO M., *La malinconica solitudine del Cane di Goya che anticipa le tenebre delle «peinturas negras»*, in *La Repubblica*, 9 giugno 2013, p. 54, ora in *Il museo del mondo*, Torino, 2014.
- MUÑOZ MOLINA A., *Il coraggio di guardare*, in V. BOZAL, C. LOMBA (a cura di), *Goya e il mondo moderno*, Milano, 2008, p. 62.
- MUTHER R., *Francisco de Goya*, Madrid, 1909.
- ORTEGA Y GASSET J., *Goya*, Milano, 2000.
- SERAFINI G., *Goya*, Firenze-Milano, 2004.
- STAROBINSKI J., *Il ritorno dell'ombra*, in *Goya*, Milano, 2003.
- SZYMBORSKA W., *Torture*, in *Gente sul ponte* [1986], Milano, 1996.
- TABUCCHI A., *Sogni di sogni*, Palermo, 1992.
- TODOROV T., *Goya*, Milano, 2013.



# NATURAL LAW AND THE NATURE OF LAW IN TOLKIEN'S LORD OF THE RINGS

*István H. Szilágyi*

## *1. Introduction*

The present author already discussed the educational potential of J.R.R. Tolkien's masterpiece in the process of moral and legal socialization of the 'lawyers-to-be' in a longer essay<sup>1</sup>. Considering the values of *The Lord of the Rings*, it was emphasised that it re-tells the traditional Old English and Celtic mythological matter, expressing a heroic value-system, in a modern fashion inspired by Christian-humanist values such as compassion, forgiveness, and generosity<sup>2</sup>. In addition, the idea of undertaking responsibility for the future of our world and for the preservation of all the nature's values, these ideas will have an actual importance even for the next generations of the young lawyers-to-be in the long run.

In this study I enter in the hermeneutic cycle at the phase of 'decontextualisation'<sup>3</sup>. Consequently the following analysis primary focus-

---

<sup>1</sup> Szilágyi, I.H. (2012). The Lord of the Rings: The Tale and the Unfolding Wisdom of Lawyers. *Acta Juridica Hungarica*, 53 (1), 33-47.

<sup>2</sup> See also Caldecott, S. (2012). *The Power of the Ring. The Spiritual Vision Behind the Lord of the Rings and The Hobbit*. New York: The Crossroad Publishing Company, 71-93. Kreeft, P.J. (2005). *The Philosophy of Tolkien. The Worldview Behind The Lord of the Rings*. San Francisco: Ignatius Press.

<sup>3</sup> The concepts of 'decontextualisation' and 'recontextualisation' are borrowed from Paul Ricoeur's writings. As he wrote: "An essential characteristic of a literary work, and of a work of art in general, is that it transcends its own psycho-sociological conditions of production and thereby opens itself to an unlimited series of readings, themselves situated in different socio-cultural conditions. In short, the text must be able, from the sociological as well as the psychological point of view, to 'decontextualise' itself in such a way that it can be 'recontextualised' in a new situation – as accomplished, precisely, by the act of reading". Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the*

es on text of *The Lord of the Rings*, and does not comprise e.g. the inquiry of Tolkien's authorial intentions (problems belonging to the 'contextualization') or the consideration of how we could apply the lessons drawn from the novel to our times (questions of 're-contextualization'). The used analytical tools are the 'close-reading' and the intertextual interpretation, since the second part of the essay contains references to Tolkien's other great work, *The Silmarillion*, that provides the mythological background of *The Lord of the Rings*.

The first part of the study reveals how the phenomenon of power is characterized and the idea of the division of power is introduced in the novel. The second part explores the underlying political anthropology of the work, while the last section sheds light on the fundamentals – virtues, personal excellence and rhetoric – of the 'natural law', and on the role played by the law in the control of power.

Despite the analysis is limited to the contextual interpretation, it results in a more or less 're-contextualized' reading. A reading which reflects the viewpoint of a student of the political and legal philosophy.

## 2. *The Dark Side of the Power*

The primary concerns of *The Lord of the Ring* are the nature and the division of power. The plot revolves around the Ruling Ring what Sauron, the Dark Lord, made forged in the fire of Mount Doom in the previous age of the world. Other magic rings were also created and the kings of the Elves, those of the Dwarves, and those of the Men got them from Sauron. These rings acquired their power from the One Ring serving as means for Sauron to subdue the peoples of the Middle-Earth. "One Ring to rule them all, One Ring to find them, One Ring to bring them all and in the darkness bind them"<sup>4</sup>.

---

*Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (ed., trans. Thompson, J.B.). Cambridge: Cambridge University Press, 139. See also Ricoeur, P. (1986). Herméneutique et critique des idéologies. In *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 366-370.

<sup>4</sup> Tolkien, J.R.R. (1965). *The Lord of the Rings: The Fellowship of the Ring*. New York: Ballantine Books [hereafter: *The Fellowship of the Ring*], vii.

The history of the One Ring reveals the immense corrupting force of the absolute power. First, it destroyed Isildur who obtained it from Sauron defeating him in the last great battle of the previous age when the alliance of the Elves and the Men fought against the Dark Lord's forces. But Isildur could not resist the temptation of power, and therefore he failed to throw the Ring into the Cracks of Mount Doom. Two thousand years later the Ring got to Gollum who killed his cousin to claim it for himself. The Ring gave an unnatural long life to Gollum living nearly six hundred years under its magic. Being exiled from his people and lurking in the depths of the Misty Mountains, Gollum slowly became a pitiful and frightful monster.

However the Ring left Gollum since it felt the return of the spirit of its Master, and Bilbo, the Hobbit, found it, and he still kept the Ring by himself for sixty years. Although Bilbo was the only one among the "Ring-bearers" who could voluntarily renounce the Ring, he needed to this the help of the wizard, Gandalf the Gray<sup>5</sup>. Then the Ring was given to the noble-minded Frodo whom the White Council assigned the mission of destroying it. It meant that the Ring must have been returned to the Cracks of Doom in Mordor, the realm of Sauron. However, Frodo also failed in the last moment, his moral strength was broken by the Ring, and the success of his mission depended on pure luck.

The absolute power can not serve any "good" aim. Gandalf's words, by which he declines Frodo's offer to take the Ring to himself, are illuminating.

With that power I should have power too great and terrible. And over me the Ring would gain a power still greater and more deadly.' His eyes flashed and his face was lit as by a fire within. 'Do not tempt me! For I do not wish to become like the Dark Lord himself. Yet the way of the Ring to my heart is by pity, pity for weakness and the desire of strength to do good. Do not tempt me! I dare not take it, not even to

---

<sup>5</sup> Gandalf could persuade Bilbo to leave the ring to Frodo in fact only by a surprising action of his authority. First he tried to talk Bilbo over, but when the dispute deteriorated, Gandalf, who generally wandered "incognito", revealed his true power, "[...] and he seemed to grow tall and menacing; his shadow filled the little room". *The Fellowship of the Ring*, 59-60.

keep it safe, unused. The wish to wield it would be too great for my strength<sup>6</sup>.

Nevertheless, the absolute power ruins not only the true and the innocent but also the Orcs, the servants of the Dark Lord. They are constantly wrangling, and they solace their fear from the “bigwigs” by cruelties against each other. Several times during his adventurous travel, Frodo can escape only because his pursuers start fight among themselves<sup>7</sup>.

The Dark Lord’s fall is also caused by the enchantment of power at the end. Sauron can not reveal the imminent danger, while he can not imagine that someone wants to get the Ring just for destroying it<sup>8</sup>. On the other hand, he can trust neither in his servants and nor in his allies who, if they recognise the power of the Ring, would claim it for themselves. This enlightens the self-destructive characteristics of tyrannical power.

Saruman, who has been once the head of the Magicians’ Order and of the White Council, betrays the Council and allies with the Dark Lord. He raises a great army in his fortress, Isengard, and with the Lord of Mordor, they take in crossfire the free peoples of Middle-Earth. But Saruman secretly wants the Ring for himself, and Sauron soon recognises the potential rival in him. So Saruman divides and distracts Sauron’s attention from the real intention of his enemies.

Sauron sets free Gollum to find and claim the Ring for him. But Gollum is driven by the only desire to retrieve the Ring – his *precious* – what he had owned for so long time once. He rather undertakes to lead Frodo in Mordor – meanwhile he is constantly looking for the opportunity to seize his precious from Frodo – just for precluding that the Dark Lord lays hands on it. And in the last moment, when Frodo realis-

---

<sup>6</sup> *The Fellowship of the Ring*, 95.

<sup>7</sup> Tolkien, J.R.R. (1965). *The Lord of the Rings: The Return of the King*. New York: Ballantine Books 1965 [hereafter: *The Return of the King*], 248-249; see also The Uruk-Hai in Tolkien, J.R.R. (1965). *The Lord of the Rings: The Two Towers*. New York: Ballantine Books 1965 [hereafter: *The Two Towers*], 58-79 (esp. 66-69); The Tower of Cirith Ungol in *The Return of the King*, 211-235 (esp. 221-227).

<sup>8</sup> See *The Two Towers*, 127-128, and also The Last Debate in *The Return of the King*, 181-194 (esp. 190-193).

es that he can not give up the Ring, then Gollum tears away it from him, and falls with it into the glowing cauldron.

It is worth stopping, for a moment, at this dramatic scene, because its metaphorically thickening meanings illuminate further characteristics of the contradictory nature of power. The absolute power dwindles away in the tension of the forces aiming to hold it. The moral strength in itself is not enough to curb the concentrated power: it must to level power against power. In fact, this insight is the foundation of the division of power.

But Gollum's fate exemplifies that rational deliberation of the risks of power is not enough for its limitation of absolute power. Gollum can reach to the Mount Doom only because first Bilbo, then Aragorn – the King of the Men – and Gandalf, and at last Frodo spared his life, although his corruption and wickedness has given several causes for his destruction<sup>9</sup>.

Saving Gollum's life is not an irrational deed. On the one hand, Gandalf believes that Gollum can be healed out from his wickedness, even if this has not much of a chance to happen. On the other hand, Gandalf, just because he knows the self-destructing character of the absolute power, thinks that Gollum is involuntary capable to help them: "Let us remember that a traitor may betray himself and do good that he does not intend"<sup>10</sup>. Both reasons have been justified to a certain degree during the dangerous mission. At the last stay on the road to Mordor Gollum lets slip a chance to seize the Ring from Frodo, because he suddenly feels sorry for Frodo who has tried to handle him decently in the course of their forcedly shared travel. Gollum has seemingly started to cure out of his wickedness, at least for a while, under the influence of Frodo's goodness<sup>11</sup>. And in the last dramatic moment, in the Crack of Mount Doom, Gollum falls with his madly desired precious in the seething kettle.

The absolute power is destructing and self-destructing – this is the dark side of power. The tyrannical power is never capable to create: it

---

<sup>9</sup> Cf. *The Fellowship of the Ring*, 92-93.

<sup>10</sup> *The Return of the King*, 108.

<sup>11</sup> See *The Two Towers*, 411.

can only imitate and distort the existing creatures<sup>12</sup>. The existence of this dark power in the world notwithstanding contributes to the rich emanation of the creative forces. With the perishing of the One Ring, the other rings lose their magic forces, too, and all of those great works which have been built by their help dwindle to nothing.

### 3. Ages of the World and the Human Nature

The Third Age of the World ends by the War of the Ring. Therefore, only rare references can be found to the events of the previous epochs in *The Lord of the Rings*<sup>13</sup>. The history of these ages can be learned from *The Silmarillion*.

The First Age of the World begins with the creation of the Earth – Arda – and ends with the expelling of Melkor – or Gorgoth as the Elves call him –, the spirit of envy, revolt and evil, into the Timeless Space. In this period takes form the face of the Earth in the midst of the fights of the Valars – the creating and protecting spirits of the Earth – against Melkor. Then the children of Ilúvatar, Father of All, awake: first the Elves, later the Men.

The Elves resemble Men in their physical appearance, but they are alike to the Valars in their nature, since they are immortals:

For the Elves die not till the world dies, unless they are slain or waste in grief (and to both these seeming deaths they are subject); neither does age subdue their strength, unless one grow weary of ten thousand centuries; and dying they are gathered to the halls of Mandos in Valinor [the isle of the Valar], whence they may in time return<sup>14</sup>.

The Elves are high-minded and skilled in many trades and arts – especially in singing and poetry – what they have learned directly from

---

<sup>12</sup> Neither the Orcs were created by Sauron: their ancestors had been Elves who were captured by the enemies, and their nature distorted by torture. See Tolkien, J.R.R. (1999). *The Silmarillion* (ed. Tolkien, C.). London: HarperCollins Publisher [hereafter: *The Silmarillion*], 47.

<sup>13</sup> See also Appendix B, The Tale of Years in *The Return of the King*, 452-472.

<sup>14</sup> *The Silmarillion*, 36.

the Valars. The Elves' wisdom increases by the time, but so does their sorrow, because they witness the changes of Arda, and see how the great works of the earlier times fall, and how the world "becomes colourless".

The Men awake after the Elves. They have less physical strength and they are more vulnerable than the Elves, from whom they learnt most of their knowledge. But Ilúvatar has prepared a peculiar gift for them: the Men are free – "they should have a virtue to shape their life, amid the powers and chances of the world" [...]:

It is one with this gift of freedom that the children of Men dwell only a short space in the world alive, and are not bound to it, and depart soon whither the Elves know not. [...] [T]he sons of Men die indeed, and leave the world; wherefore they are called the Guests, or the Strangers. Death is their fate, the gift of Ilúvatar, which as Time wears even the Powers shall envy. But Melkor has cast his shadow upon it, and confounded it with darkness, and brought forth evil out of good, and fear out of hope<sup>15</sup>.

The Dwarves also appear in the Old Times, however, they are not Ilúvatar's offspring, but the creations of a Vala. They are physically smaller than the Elves and the Men, but more stubborn, and they endure suffering more than any other people. Since their fathers were created in the time when Melkor's power shadows the world, the Dwarves have lived underground. Because of that, they are masters of mining and the art of metallurgy. The Dwarves are generally closed, so they do not care so much for the Elves and the Men, they have made closer friendship only with Elf smiths. The Dwarves are equally steady in friendship and hatred, that is why Melkor's magic does not have much effect on them, and their primary habit is the avid love of treasures<sup>16</sup>.

The Ents, the shepherds of trees, were also born in the First Age. Yavanna, the creator Vala of the flowers and trees, gave life to these powerful beings, because she had seen that the fields and forests were

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*; see also *The Return of the King*, 437-451.

threatened not only by Melkor's wrongdoings<sup>17</sup>, but also by the Elves, the Men and the Dwarves<sup>18</sup>. The Ents' task is to protect the forests and to punish those who absent-mindedly or unnecessarily cut down trees. There can not be found too much about the Ents in the chronicles of the Old Times and those of the Second Age, so they appear rather unexpectedly at the end of the Third Age, in the War of the Ring: they destroy a great part of Saruman's troops, and they imprison the magician in his tower at Orthanc<sup>19</sup>.

The First Age of the Word is elapsing by the struggle of the Valars and the Elves against Melkor. The Men do not play a significant role in this epoch, although, by the end of the Old Times, several heroes emerge among them who have fought on the side of the Elves against Gorgoth. Yet these heroes are also tangled up in the net of Melkor's lies – he can raise discord even between the Elves –, so most of the Men become servant of the evil. Then the alliance of the Valas and the Elves defeats Gorgoth in the War of Wrath. Most of the Elves leave Middle-Earth after this, and move to the island of Tol Eressa, from where they can sail to Valinor.

The Second Age begins with the rise of Númenor, the realm of the Men. But the Valars have not destroyed all the evil's power by expelling Melkor: a number of servants of the evil escape, among them Sauron who will collect the forces of evil later. Sauron feigned repentance for a long time, while he made the Rings of the Power with the help of the Elf smiths. Although the Kings of Elves realised that Sauron had betrayed them, so they hid their rings, the other rings given to the Dwarves and the Men fulfilled the power of the One Ring: the Kings of Men became the servants of the One Ring, the Ringwraiths, and the

---

<sup>17</sup> The evil power threatens not only the speaking beings – the Elves, the Men and the Dwarves – but all of the livings. Wherever it gets a foothold, it turns the landscape into dreary desert. The description of Mordor for example can at best evoke in the readers' mind the picture of an industrial wasteland, or a wreck dumping ground. Cf. *The Two Towers*, 302.

<sup>18</sup> *The Silmarillion*, 40-42.

<sup>19</sup> Saruman's undoing has been caused by he made cut the forests around Eisengard for getting wood necessary to stir fire for the black magic, enraging the Ents with this. See *The Two Towers*, 186-231.



Dwarves were ruined by their rings from which two perished and the other five were reclaimed by Sauron in the Third Age.

Sauron could not win Númenor with force however, so he deployed a stratagem. He went to Númenor as a hostage, but he soon poisoned the mind of the King. Sauron persuaded him to turn against the Valars claiming the immortality for the Men with arms. The Valars got Númenor sunk in the depth of the sea, and they hid Valinor from the mortals: the face of the World changed again.

Only a few men, who remained loyal to the Valars, survived the drowning of Númenor: Elendil and his two sons, Isildur and Anárion. The tide, which destroyed Númenor, cast them into the Middle-Earth where they founded two kingdoms, Gondor and Arnor. Sauron's spirit reincarnated in Mordor, and he promptly attacked the two kingdoms. The Elves made alliance with the Men, and they defeated Sauron in the last battle of the Second Age whereupon Isildur took hand on the One Ring.

At the beginning of the Third Age, Isildur was killed and the One Ring disappeared. The magicians – the Istars –, appeared around the end of the first millennium of the Second Age; they had been sent by the Valars to aid the Men and the Elves against Sauron, “and to unite all those who had the will to resist him; but they were forbidden to match his power with power, or to seek to dominate Elves or Men by force or fear”<sup>20</sup>. The two most important members of the Order of Magicians were Saruman and Gandalf, the “Gray Pilgrim”. Saruman had already studied the skills of forging magic rings for long time, because he wanted to defeat Sauron with this knowledge. Although he was more and more involved in dark practices, and, first, he had started to admire Sauron, later to envy him, and, at the end, he betrayed the White Council for laying a hand on the One Ring.

The story of *The Lord of the Rings* is set in the Third Age of the World, and it begins when Gandalf discovers that the Ring is in Bilbo's hand. The alliance of the Elves, the Men and the Ents undo the power of Saruman and Sauron at the end of the Ring's War. The ring is perished in the fire of Mount Doom and Sauron's spirit is left for ever.

---

<sup>20</sup> See The Grey Pilgrim in *The Return of the King*, 455.

Aragorn, Isildur's heir, takes Gondor's throne, and the rest of the Elves leave Middle-Earth, with the Ring bearers – Bilbo and Frodo –, they sail to Valinor. With this begins the Fourth Age of the World, the Age of the Men.

What can we learn from this story about the world and the nature of men? First of all, that the world is declining. The forces forming the world have been losing their strength for Ages: Sauron was only a servant of Melkor, and, as first the Valars had left it, at the dawn of the Men's rule, the Elves also leave the world. The Men could become the master of the world only after the superhuman forces are already tamed it. The struggle of the creating and destroying forces wounds the face of Arda again and again while with their lessening strength, extinguishing each other, the world is "loosing its colour".

But the Men are free, so it's only their turn when their times sets in, whether they save the beauty of Arda, they renew it, or they spoil her and make her infertile fulfilling her destiny. So, the Men are responsible for the fate of Earth.

The primary problem of the human nature is the price of freedom: mortality. Originally, death was a gift – the spirit of the man can leave the circles of the World<sup>21</sup> – but Melkor had changed it into a curse, into the fear from death that makes the Men defenceless from the power of violence and that of dread. This caused the fall of the mankind and that of the realm of Númenor: while the Númenorians' power and richness was increased, "but their years lessened as their fear of death grew, and their joy departed"<sup>22</sup>. They more and more desired immortality, and it caused the fall of Númenor at the end.

Aragorn's life exemplified the Men's original, uncorrupted relation to the death. He was the last breed of the Kings of Númenor, who had been given three times longer life than other common mortals. He fought as a hero against Sauron. He occupied the throne of Gondor at the end of the Ring's War, and married Arwen – his love since his youth –, the daughter of Elrond, who was the King of the Elves. Then Arwen waived the immortality for the sake of her love, and she chose

---

<sup>21</sup> Cf. *The Silmarillion*, 316.

<sup>22</sup> *The Return of the King*, 392.

the fate of the Men. Nevertheless, Aragorn had not only the privilege of the long life, but, as all his ancestors, also of choosing the time of his exit. So, when he felt his decline arriving, he said farewell to Arwen, and offered her to choose between the fate of the Men and immortality once again.

‘Nay, dear lord,’ she said, ‘that choice is long over. There is now no ship that would bear me hence, and I must indeed abide the Doom of Men, whether I will or I nill: the loss and the silence. But I say to you, King of the Númenoreans, not till now have I understood the tale of your people and their fall. As wicked fools I scorned them, but I pity them at last. For if this is indeed, as the Eldar say, the gift of the One to Men, it is bitter to receive’.

‘So it seems,’ he said, ‘But let us not be overthrown at the final test, who of old renounced the Shadow and the Ring. In sorrow we must go, but not in despair. Behold! we are not bound for ever to the circles of the world, and beyond them is more than memory, Farewell!’<sup>23</sup>.

Well, the Man is free: even if he is exposed to the fear of death, yet he can overcome of it, and he can assure the peace of his conscience with virtuous deeds. Nevertheless, the virtues could be many kinds, and they are changing themselves by the ages of the word. The story of the *Lord of the Rings* ends at the dawn of the Men's Age, in the door of freedom, and we would not know to what direction will be taken the Mankind's fate. The Work calls the Reader by this, and encourages him to continue the tale, to think over and to make a decision about the Mankind's fortune. Did we really stop the decay of the Word? Several handholds are given to the Reader by the Work for the quest of the answer to this question – although the answer itself depends exclusively on the Reader –, because the various peoples and heroes playing roles in the story are exemplifying different virtues and characteristics that can lead the Mankind's fate in diverse directions.

The Elves appearing in the Ring's War embody the refined aesthetic values, harmony and beauty<sup>24</sup>. They are strange, dreamlike beings, whose bodily existence is airy, and their wisdom turns into silence and

---

<sup>23</sup> *The Return of the King*, 427-428.

<sup>24</sup> The Hobbits called the Elves as “Fair Folk”. Cf. *The Fellowship of the Ring*, 119.

riddles<sup>25</sup>. But their wisdom has been matured slowly. In fact, the Third Age Elves are inheritors of a heroic value system: their ancestors lived in a constant war against Melkor, and their exaggerated pride plunged them into fraternal war in the previous word age<sup>26</sup>. It seems that their beauty is an essence distilled from heroism mellowed in their wisdom and grief.

The beauty and perfection of the “Firstborns” is unattainable for the Men. Yet, the fading human memory still keeps the reminiscences of the Elves’ love for Arda and their noble-mindedness in the everlasting craving for the Lost Paradise, for beauty, peace, and harmony. Among the Men, Aragorn embodies the most excellence by the Elves’ virtues – the heroic desperation against the evil and the refined aesthetic sense –, although his eminence is “superhuman”, like that of the Greek mythological half-gods. Nevertheless the source of his wisdom can not be found in the Elves’ thinking, but in the teachings of Gandalf, the Grey Pilgrim.

As we have already seen, the two most prominent features of the Magicians’ Order are Gandalf and Saruman. Their prominence and power burst from the same stem: both of them lean upon the force of the rational. However, they know well the mysteries of the nature and of the human mind, as well as they are masters of the art of persuasion. Although, while Saruman symbolises the technical knowledge uncontrolled by the moral virtues<sup>27</sup>, then Gandalf represents the wisdom guided by the moral virtues.

The technical knowledge – the capacity for producing artefacts – is neutral in itself, neither good, nor bad. But the possession of this knowledge means a temptation for its bearer to enter in competition with nature<sup>28</sup>. In fact, the arrogance and the desire of power defeated even Saruman at the end.

---

<sup>25</sup> “Elves seldom give unguarded advice, for advice is a dangerous gift, even from the wise to the wise, and all courses may run ill”. *The Fellowship of the Ring*, 123.

<sup>26</sup> *The Silmarillion*, 68-107.

<sup>27</sup> Saruman in Elvish was called Curunír, Man of Skill.

<sup>28</sup> While Saruman’s practices destroy nature (see note 17 and *The Return of the King*, 354.), Gandalf wins with the force of nature: this is what symbolises the alliance of Gandalf and the Ents.

What are those virtues which give form and measure to Gandalf's wisdom, and examples and teachings for Aragorn? These are generosity, compassion, and humility<sup>29</sup>. All these appear in a concentrated form in Aragorn's apotheosis, in the scene of his crowning:

Then to the wonder of many Aragorn did not put the crown upon his head, but gave it back to Faramir, and said: 'By the labour and valour of many I have come into my inheritance. In token of this I would have the Ring-bearer bring the crown to me, and let Mithrandir set it upon my head, if he will; for he has been the mover of all that has been accomplished, and this is his victory'<sup>30</sup>.

While the Elves exemplify an ideal value system unattainable for the men, then the description of the Dwarves can even be read as a critique of the modernity. The Dwarves are not evil by nature, and they are not so refined as the Elves<sup>31</sup>, but they bear many virtues: they are determined and steadfast both in friendship and hatred, they are longing for freedom<sup>32</sup>, and they are skilled in many kind of craftsmanship. However, their primary weakness is the selfishness – they do not care for nature or for the worries of other peoples, indeed, they have difficulties to get on with each other<sup>33</sup>. To these failings the craving for treasure has been added by the curse of Melkor and Sauron<sup>34</sup>. That being said, we can easily recognise the figure of the honourable, workaholic citizens of the modern industrial state in the Dwarves' character who push the

---

<sup>29</sup> We do not mention here the courage and the self-denial, because these virtues flow from different sources in the case of Gandalf and that of Aragorn. For Aragorn, these are parts of his "family heritage" and consequences of the Elf values. But for Gandalf, these are acquired virtues which he due to gain through a quasi initiation rite: he has to fight with a Balrog – an Old-Age daemon –, and to descend into the "hell" for returning as White Gandalf who can break the power of Saruman and help the Fellowship overcoming Sauron.

<sup>30</sup> *The Return of the King*, 296.

<sup>31</sup> It is characteristic that while the Elves made jewels then the Dwarves forged weapons and tools. Cf. *The Return of the King*, 435.

<sup>32</sup> Cf. *The Return of the King*, 442.

<sup>33</sup> See *The Return of the King*, 445-447.

<sup>34</sup> Cf. *The Return of the King*, 442.

world irresistibly, day by day, with their brave efforts to an ecological cataclysm<sup>35</sup>.

Interestingly, at the dawn of the Men's Age, the human-sized "civil" virtues are embodied neither by the Elves or the Dwarves, nor by those heroes like Gandalf or Aragorn, but by the Hobbits<sup>36</sup>. The Hobbits, about whom we have not talk much yet<sup>37</sup>, albeit Bilbo and Frodo – the two ring-bearers – and Samwise Gamgee – who is a real folk hero like Sancho Panza – are Gandalf's and Aragorn's companions in the story of *The Lord of the Rings*. We do not know much about the origin of the Hobbits: the chronicle of the first two ages of world does not mention them, they appear only at the fall of the Third Age. The land of the Hobbits is the Shire, the North-West angle of Middle Earth neighbouring the Grey Havens' land from which the Elves have shipped to Tol Eressa and to Valinor. In their bodily appearance the Hobbits are similar to the Dwarves, just more fragile – we would recon them children according to the human measure –, that is why the Orcs call them "Halflings"<sup>38</sup>.

The Hobbits are peaceful creatures, and heroic deeds of them had not been noted in the earlier times – that is why Sauron did not notice

<sup>35</sup> Just like the Dwarves who had delved too deep under the Misty Mountains arousing such forces which destroyed them at the end. Cf. *The Return of the King*, 434.

<sup>36</sup> A big hit of the film version (*The Lord of the Rings. Trilogy*. Directed by Peter Jackson, New Line Cinema, 2001-2003) is that while every other character of the story wear the clothes and arms of the flourishing age of chivalry, then the Hobbits' cloths were of the XVII-XVIII<sup>th</sup> century "civic" fashion – except that they do not wear shoes, because, according to the book, they walk on barefoot, since their feet have tough leathery soles and are clad in a thick curling hair. Cf. *The Fellowship of the Ring*, 2.

<sup>37</sup> See Concerning Hobbits in *The Fellowship of the Ring*, 1-21.

<sup>38</sup> The smallness is symbolic, of course, and it can be unstitched a lot of layers of its meaning from the book, or from its context that means naturally nothing but the Reader's (now the present author's) background knowledge and associations: first of all, the smallness of the Hobbits enlarges their heroism; "we are dwarves, but we are standing on giants' shoulders" – as the modern men should think on the classics' works that laid the foundations of our civilizations; in the Chinese writing the same sign stands for the "wise", the "fool" and the "childe"; *The Small Is Beautiful* – albeit Tolkien could not read Ernest F. Schumacher's famous writing about a humanist economy, published two decades after appearance *The Lord of the Rings*, but the descriptions of the Hobbits' life easily can be read as illustrations of these essays.

them at all –, though they can stand their ground if they are strained. They passionately love their land what they cultivate assiduously and diligently, and they do not leave their country's boundaries voluntary, that is why they regard Bilbo and Frodo, who have undertaken adventurous journeys, as a bit fool. However, the Hobbits' industriousness does not couple with selfishness as in the case of the Dwarves – they are constantly make festivities and give presents for each other –, and their vice is not craving for treasures, but for a good meal and pipe weed.

The most important virtue of the Hobbits is the capacity for self-government: they themselves elect the leader of the Shire – the Thain – and the citizens of the villages elect Mayor for a certain period<sup>39</sup>. So, the Hobbits do not need divine kings for keeping order and peace. And when Saruman has escaped, outwitting the Ents, from Isengard to the Shire to resume his dark practices, the Hobbits take their fate in their hands and expel the fallen magician and his servants from the Shire<sup>40</sup>.

The Hobbits try to live in peace not only with their neighbours but also with nature: after expelling Saruman, the first task of Samwise Gamgee is to plant seedlings in the place of the demolished trees<sup>41</sup>.

Besides Frodo, Bilbo and Sam transmit the virtues of Gandalf to the Hobbits as Aragorn to the Men. As Gandalf says when he leaves his friends:

You must settle its [the Shire's] affairs yourselves; that is what you have been trained for. Do you not yet understand? My time is over: it is no longer my task to set things to rights, nor to help folk to do so. And as for you, my dear friends, you will need no help. You are grown up now. Grown indeed very high; among the great you are, and I have no longer any fear at all for any of you<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> See Of the Ordering of the Shire in *The Fellowship of the Ring*, 12-14.

<sup>40</sup> See The Scouring of the Shire in *The Return of the King*, 334-364.

<sup>41</sup> See *The Return of the King*, 367.

<sup>42</sup> *The Return of the King*, 332.

#### 4. *Natural Law and the Nature of Law*

One can read about law just on a few pages, rather sporadic notes, in *The Lord of the Rings*. Furthermore, law plays an important role only in a couple of scenes. Although these fragmented references organically and coherently fit in the wider political philosophical frame of the work, we can even learn much about the nature of law from them.

First, law has already existed in the Old Times and the Third Age<sup>43</sup>, in the period that can be seen as the ‘state of nature’ from the point of view the mankind<sup>44</sup>. In Aragorn’s story, it is mentioned, for example, that the laws of Kingdom of Gondor regulated the process of the choice of the King<sup>45</sup>. Moreover, one can also find three eloquent episodes in the story of the Ring’s War.

In one of them, Aragorn, with his fellows, is chasing a group of Orcs entering the land of Rohan. Here, Éomer, the young Chief Marshal of Riddemark, leading a troop of mounted men, holds them up. Aragorn reveals his identity then and asks him to help or let them continue the pursuit<sup>46</sup>. Éomer is still reluctant, because he cannot let strangers wandering throughout the land of Rohan for their own good, unless the King gives his permission.

---

<sup>43</sup> *The Silmarillion*, 310, 314.

<sup>44</sup> I use the concept of the ‘state of nature’ here somewhat altering from that of the traditional contractualism, because leaving the ‘state of nature’ happens not by some kind of contract – albeit we can trace the tracks of contract in the story of Aragorn’s accession to the throne –, but by the symbolic action of bringing under control the absolute power, that is by the destruction of the Ring and Sauron’s power with it. By the way, the concept that the transition from the ‘state of nature’ into the civic state happens not by contracting, but by mastering the absolute power (of which the idea of the contract is only a symbolic expression), is according with the concept of such political thinkers as Guglielmo Ferrero or István Bibó. So the civic state is the subjection of power to the laws, the state of organised peace. On the other hand, the main characteristic of the ‘state of nature’ is that the law is always threatened by the invasion of absolute power. In my opinion, the picture unfolding from *The Lord of the Ring* can mostly be related to the Lockean concept of the ‘state of nature’.

<sup>45</sup> See Gondor and the Heirs of Anárion in *The Return of the King*, 402-405.

<sup>46</sup> See *The Two Towers*, 32.



'How shall a man judge what to do in such times?'  
 'As he ever has judged,' said Aragorn. 'Good and ill have not changed since yesteryear; nor are they one thing among Elves and Dwarves and another among Men. It is a man's part to discern them, as much in the Golden Wood as in his own house'<sup>47</sup>.

Éomer decides to let Aragorn on his way, and he even gives them two horses, but he asks Aragorn to visit the King of Rohirs, Théoden, after the chasing, what Aragorn promises, and he fulfills his promise later in fact.

Faramir, son of Denethor, the Steward of the realm of Gondor, gets in a similar situation like Éomer. Denethor learns of the mission of the Ring bearer, and he orders Faramir to arrest the Hobbits and to bring them to him. Faramir, although, when he meets Frodo and understands the aim of the mission – the plan of the destruction of the Ring –, sets Frodo and his fellows free defying his father's command (and the temptation of the Ring)<sup>48</sup>.

In the third scene, Beregond, soldier of Gondor, Faramir's devoted man, saves the life of Faramir whom his father, in his bloody fury, wants to burn with himself in the House of Dead. Thus Beregond impedes the execution of this mad order with arm breaching the rule of the Ancient Law that there should be no living in the House of Dead<sup>49</sup>.

And, of course, we should not forget the Hobbits, as "[...] they attributed to the king of old all their essential laws; and usually they kept the laws of free will, because they were The Rules (as they said), both ancient and just"<sup>50</sup>. We can also learn that Bag End has been left by Bilbo to Frodo in a properly formed will<sup>51</sup> – for the most earnest pity of the legal heirs, Otho Sackville-Baggins and his wife, Lobelia.

These details refer to the fact that there is an existing law – the natural law – in the 'state of nature', although its foundations are not in the power, but in justice and virtues or – as in the Hobbits' "civic" everyday – in usage. Indeed the uncertainty of the 'state of nature' arises

---

<sup>47</sup> *The Two Towers*, 38.

<sup>48</sup> See The Frobidden Pool in *The Two Towers*, 361-375.

<sup>49</sup> See The Pyre of Denethor in *The Return of the King*, 141-150.

<sup>50</sup> *The Fellowship of the Ring*, 12.

<sup>51</sup> Cf. *The Fellowship of the Ring*, 51.

from the fact that the absolute power, symbolised by the tyrannous power of Sauron and the One Ring, always threatens the sound functioning of law. For, in the ‘state of nature’, the true foundation of the law is not the power relying on force and fear but, on the one hand, the authority flowing from the personal excellency and charisma, and the art of persuasion, the rhetoric, on the other hand.

At certain occasions both Gandalf and Aragorn reveal respectively their true personality letting overflow their personal charisma: for example, when Gandalf persuades Bilbo to pass the Ring to Frodo<sup>52</sup>, when he exposes the intrigues of Saruman to Théoden<sup>53</sup>, or when Aragorn meets Éomer. The power of their personal influence does not stem from violence or fear, but from the excellence of their personality. This forcelessness belongs to the very core of his mission in the case of Gandalf, while it is granted to Aragorn by his fate – since he is nothing but a hiding heir, a “strider”, in the time of the Ring’s War.

Although Gandalf and Aragorn use their personal authority only as a last resort, they usually try to persuade their friends or enemies by their arguments. They never ask or order anything without a reason. So the primary device for realising rights and duties is persuasion, the so-called ‘constitutive rhetoric’<sup>54</sup>.

The substance of the constitutive rhetoric is very well enlightened in a scene of the *Lord of the Rings*, in which Gandalf’s constitutive rhetoric confronts Saruman’s ‘destructive rhetoric’. Following the defeat of Saruman’s army by the Rohirs and their allies, he locks himself in Isengard surrounded by the Ents. Then Gandalf, accompanying by his fellows – Théoden, Aragorn and Éomer – rides to the tower of the fortress to try to persuade him to give up his dark conspiracies and to join

---

<sup>52</sup> See note 5.

<sup>53</sup> See *The Two Towers*, 136-141.

<sup>54</sup> I have borrowed the term of ‘constitutive rhetoric’ from James Boyd White who sees in this the distinct form of persuasion aiming to re-establish the community of the disputing parties reinterpreting their own respective place in the community forming the face of the community itself by this way at the same time. In a wider sense the concept of ‘constitutive rhetoric’ embodies all linguistic activities contributing to the maintenance of the human community and culture. Cf. James Boyd White, J.B. (1985). *Heracles’ Bow. Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 37-39.

the Alliance. Though Saruman, a master of the words (and Gandalf has in advance warned his companions of the bewitching power of Saruman's voice), speaking from above the tower's balcony, tries to address them one by one – first Théoden, then Éomer and Gandalf – and to take them on his own part by flattery or threats, outwitting them against each other. First it seems that he succeeds, but as the conversation is going ahead, more and more of Saruman's real intention gets cleared before his audience. At the end of the scene Gandalf gives a last chance to Saruman for leaving freely and repairing his faults, but he answers Saruman's high-handed rejection by revealing his true power: he shows Saruman that he already is not "Gandalf the Grey" but "Gandalf the White" who has been returned from death, and he breaks Saruman's magic staff with the force of his mere thought<sup>55</sup>. When he is questioned by a fellow why he has tried to negotiate with Saruman at all, he replies:

But I had reasons for trying; some merciful and some less so. First Saruman was shown that the power of his voice was waning. He cannot be both tyrant and counsellor. When the plot is ripe it remains no longer secret. Yet he fell into the trap, and tried to deal with his victims piecemeal, while others listened. Then I gave him a last choice and a fair one: to renounce both Mordor and his private schemes, and make amends by helping us in our need. He knows our need, none better. Great service he could have rendered. But he has chosen to withhold it, and keep the power of Orthanc. He will not serve, only command. He lives now in terror of the shadow of Mordor, and yet he still dreams of riding the storm. Unhappy fool!<sup>56</sup>

When the world steps out of the 'state of nature' not the nature of law but the essence of power changes: the arbitrary, tyrannous power having an end in itself is replaced by the lawful power, and, for the law's foundations are justice and virtue, the lawful power means the morally justified power. The essence of the civic state is thus the rule of law. That is why the pre-existence of the (natural) law bears at least equal importance with that of the act of bringing under control the un-

---

<sup>55</sup> See The Voice of Saruman in *The Two Towers*, 219-234.

<sup>56</sup> *The Two Towers*, 230-231.

limited absolute power (by destructing Sauron and the Ring) for reaching the ‘civic state’.

This can be seen when Aragorn carefully followed the old laws and traditions in the process of accessing the throne: he visited Minas Tirith, the town of Gondor’s King, only incognito during its siege; he did not hold up neither the title of the Governor of Minas Tirith, nor that of the Steward of Gondor<sup>57</sup> – although it would be quite natural for everyone in the given situation; and, after the last victorious battle, he entered Minas Tirith only with the permission of the city’s Governor and with the consent of the people<sup>58</sup>. The first task of the King was the jurisdiction after his inauguration: he granted the defeated peoples pardon and delivered an equitable judgement in Beregon’s case<sup>59</sup>.

### 5. A Final Note

Maybe it is far from being a surprise for those who are well acquainted with the ‘open-ended’ nature of the interpretive process, although it is worth noting that there are substantial differences between the outcome of the above textual interpretation and those which try to find the traces of Tolkien’s own political views in *The Lord of the Rings*<sup>60</sup>. The former reading brings to the surface a more traditional English, ‘old liberal’ political view – with the core concepts of ‘natural law’, ‘rule of law’ and ‘division of power’, first assembled and systematised in John Locke’s political philosophy – instead of a Chesterton – Belloc sort of ‘distributism’ or the idea of an ‘unconstitutional Monarchy’.

Nevertheless, the existence of differences does not render either of the readings false or inadequate. Both kinds of interpretation can contribute to the exploration of the different layers of Tolkien’s complex and abundant textual universe.

---

<sup>57</sup> See *The Return of the King*, 157.

<sup>58</sup> *The Return of the King*, 293-297.

<sup>59</sup> See *The Return of the King*, 297-298.

<sup>60</sup> See e.g. Caldecott, S., *The Power of the Ring* (note 2) 156-159. Kreeft, *The Philosophy of Tolkien* (note 2) 163-172.

## 6. References

- CALDECOTT, S. (2012). *The Power of the Ring. The Spiritual Vision Behind the Lord of the Rings and The Hobbit*. New York: The Crossroad Publishing Company, 71-93.
- KREEFT, P.J. (2005). *The Philosophy of Tolkien. The Worldview Behind The Lord of the Rings*. San Francisco: Ignatius Press.
- RICOEUR, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (ed., trans. Thompson, J.B.). Cambridge: Cambridge University Press, 139.
- (1986). Herméneutique et critique des idéologies. In *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 366-370.
- SZILÁGYI, I.H. (2012). The Lord of the Rings: The Tale and the Unfolding Wisdom of Lawyers. *Acta Juridica Hungarica*, 53 (1), 33-47.
- TOLKIEN, J.R.R. (1965). *The Lord of the Rings: The Fellowship of the Ring*. New York: Ballantine Books.
- (1965). *The Lord of the Rings: The Return of the King*. New York: Ballantine Books.
- (1999). *The Silmarillion* (ed. Tolkien, C.). London: HarperCollins Publisher.



CRIMINI PREDICIBILI?  
L'ECLISSI DEL DIRITTO PENALE MODERNO  
IN *MINORITY REPORT*  
DI STEVEN SPIELBERG<sup>1</sup>

*Daniele Velo Dalbrenta*

*1. Accadrà un giorno?*

In un ipotetico futuro, lontano, ma non troppo, viene istituito a Washington D.C. il Dipartimento Precrimine, che s'incarica di prevenire la delinquenza violenta, in particolare omicidiaria, intervenendo su determinati corsi d'azione, 'visti' attraverso le facoltà extra-sensoriali di tre precognitivi. Per tutto risultato, in capo a un anno il tasso di criminalità risulta drasticamente abbattuto, sicché i tempi sono considerati presto maturi per una estensione del sistema su scala nazionale.

Il film di Steven Spielberg di cui stiamo parlando, *Minority Report* (2002), risulta indubitabilmente ispirato all'omonimo racconto di Philip K. Dick (del 1957)<sup>2</sup>, ma con una tale libertà che l'unico vero punto in comune tra le due opere, al di là di alcuni personaggi (talora 'ribattezzati', e comunque ridisegnati), sembra rappresentato proprio dall'idea del Dipartimento Precrimine imperniato sui tre 'precognitivi'<sup>3</sup>.

D'altronde, anche trascurando lo scenario (civile in Spielberg, post-bellico in Dick), e l'epilogo (roseo in Spielberg, cupo – come sempre – in Dick), bisogna riconoscere che la stessa vicenda di cui alla pellicola

---

<sup>1</sup> Il presente contributo deriva dalla relazione tenuta nell'ambito del panel dell'associazione Ius in Fabula di Verona.

<sup>2</sup> Dick (1990).

<sup>3</sup> Anche qui, peraltro, con notevoli differenze: nel racconto originale i *precog* sono considerati *idiots* (in qualche occasione chiamati con dispregio *monkeys*), e il personaggio-chiave non è Donna (come invece la Agatha del film, che molto deve all'intensa interpretazione di Samantha Morton). Per una attenta comparazione tra racconto e film cfr. per es. Aichele (2006), pp. 143-157, Batey (2004), pp. 689-694 e Fazio (2004).

risulta talmente diversa, anche per via del marchio di fabbrica del regista<sup>4</sup>, che vien quasi fatto di dubitare dell'unità d'ispirazione. In effetti, mentre al dispiegarsi della inventiva di Dick bastano le non moltissime pagine del racconto<sup>5</sup>, prevalentemente focalizzato sulla questione del libero arbitrio<sup>6</sup>, l'«adattamento» cinematografico di Spielberg, che pure consapevolmente assume tale retroterra filosofico<sup>7</sup>, finisce col focalizzarsi sulla questione del controllo sociale<sup>8</sup>.

Divario, questo, che forse meglio si comprenderà non appena se ne consideri la gestazione.

Certamente, come sottolineato da alcuni<sup>9</sup>, si rendeva necessario, per Spielberg, porre rimedio al *flop* del precedente *A.I. – Artificial Intelligence* (2001), realizzato su un progetto di Stanley Kubrick (nel frattempo scomparso): ciò che appunto egli fece puntando sul medesimo genere (fantascienza), virato all'*action-thriller*, per giunta con un attore di sicuro richiamo come Tom Cruise.

Tuttavia, come sottolineato da altri<sup>10</sup>, mette conto soprattutto considerare che, più che costituire un'operazione smaccatamente commerciale, *Minority Report* si riaggancia nell'ispirazione, dall'un lato, ad *Amistad* (1997), film dedicato al processo come “luogo” in cui si realizza il principio di eguaglianza, e, dall'altro, a *Terminal* (2004), film dedicato all'ossessione securitaria statunitense post 11/9<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. Friedman (27, July 2003). Più diffusamente: Friedman (2006), cap. 1. Inoltre, in *Minority Report*, come nella generalità dei film di Spielberg, troviamo un incredibile novero di richiami, citazioni e suggestioni, nonché interessanti accorgimenti tecnici di vario tipo: cfr. tra gli altri Morris (2007), cap. 21.

<sup>5</sup> Che fanno ancor più risaltare la fecondità dell'idea: da ultimo (2015), ne è stata addirittura tratta una – non fortunatissima – serie televisiva, ideata da Max Borenstein, e trasmessa in Italia sulla piattaforma Fox (serie che si propone addirittura come continuazione del film di Spielberg – il quale, non a caso, ne è co-produttore).

<sup>6</sup> Inteso in un senso enigmatico prossimo a quello originario – su cui cfr. De Caro (2008), pp. 38-44.

<sup>7</sup> Levy, Spielberg (2002), pp. 22-23.

<sup>8</sup> Cfr. inoltre, sia pure in senso decisamente critico, Krahn, Fenton, Meynell (2010).

<sup>9</sup> Si veda Morris (2007), p. 316.

<sup>10</sup> Salazar (2011), pp. 139-140.

<sup>11</sup> Potremmo poi arrivare a riscontrare, all'interno della produzione registica di Spielberg, un plesso di problemi reso relativamente omogeneo in *Minority Report*, e consegnato a un buon novero di film (occasionati da circostanze le più varie); tra questi:



Quale che sia, comunque, la preoccupazione principale che ha animato il cineasta, sta di fatto che con quest'opera, che gli è valsa un indiscutibile riscatto agli occhi di molta critica (in precedenza, forse, un poco ingenerosa), egli si è concesso una incursione in un futuro che oggi, a distanza di più di tre lustri, si conferma per molti versi verosimile, richiamandoci alla crisi di mentalità che si accompagna alla vertiginosa innovazione tecnologica del nostro tempo, e, di qui, all'etica<sup>12</sup>.

Stando a questa finzione cinematografica, ci attenderebbe un tempo irrimediabilmente 'brandizzato' e massificato, in cui saremo preda di un potere occhiuto e anonimo almeno quanto liberticida, grazie – appunto – all'onnipervasività della tecnologia<sup>13</sup>. Attraverso la disperata fuga del protagonista, e la meravigliosa fotografia di Janusz Kaminski, Spielberg sembra precorrere nuovi, possibili (?) sviluppi del passaggio dal controllo come ossessione, tipico della modernità, al controllo come fatto, tipico dell'età contemporanea<sup>14</sup>.

Resta in ogni caso da capire quanto riusciamo davvero a comprendere di quel che accade davanti ai nostri occhi, nel parossistico susseguirsi di fotogrammi che ci ricordano quanto difficile sia oggi, quando la stessa biometria si fa spinta<sup>15</sup>, non lasciar sia pur labili tracce, di sé e delle proprie attività, che non siano cancellabili al modo di quelle materiali.

Sovviene, in proposito, un famoso aneddoto narrato dall'antropologo Franz Boas. Questi riportò di un indiano Kwakiutl – la società nativa americana stanziata (anche) in Canada – che, invitato a New York, parve attratto da cose apparentemente di poco conto (come i nani, i giganti, le donne barbute all'epoca esibiti in Times Square, i pomelli in ottone dei corrimano, i distributori automatici di piatti cucinati), mentre non consi-

*Lincoln* (2012), sulla libertà, *Catch Me If You Can* (2002), sulla possibilità di riscatto, *Schindler's List* (1993), sul male, *Munich* (2005), sulla vendetta.

<sup>12</sup> Cfr. McDowell (2015) e Wright (2008). Ricordo tra l'altro che Spielberg aveva tra gli altri interpellato esperti 'futurologi' del MIT di Boston: cfr. Clarke (17 July 2002).

<sup>13</sup> Difficile non ravvisare, nella piega che la denuncia assume in Spielberg, l'influenza di film come *Brazil* (1985) e l'allora recente *Enemy of the State* (1998), oltre che di molti altri (se non altro nell'atmosfera): da *Metropolis* (1926) a quelli più o meno ispirati all'opera di Dick, come *Blade Runner* (1982) e *Matrix* (1999).

<sup>14</sup> Lyon (2005).

<sup>15</sup> Amato, Cristofari, Raciti (2013).

derava grattacieli, strade, automobili, etc. – in breve, tutto ciò che non rientrava nel *suo* mondo, e che, dunque, non era per lui concepibile<sup>16</sup>.

Prendendo le mosse da tale aneddoto, possiamo ritrarre da *Minority Report* un'inquietante indicazione (anche se la terzietà dello spettatore non è propriamente una terzietà di condizione)<sup>17</sup>: sarà pure che il futuro viene sempre congetturato e rappresentato a partire dal presente, ma le cose che rinveniamo nella nostra pellicola, nonostante la sua potenza immaginifica (ancora pressoché intatta), non ci paiono quasi mai particolarmente curiose... (mentre di ciò che è *in toto* inconcepibile non possiamo – per definizione – dire)<sup>18</sup>.

## 2. Una discesa agli Inferi

La trama della 'versione' cinematografica di *Minority Report* pone in serie difficoltà. Non solo, e forse non tanto, per via di un intreccio che non è certo tra i più semplici, quanto per le innumerevoli sconnesioni derivanti dall'interrogarsi sulla condizione umana attraverso una vicenda tutto sommato personale, basata su presupposti logico-narrativi a tratti labili, impregnata di metafisica dell'azione umana, e scandita da capovolgimenti di fronte<sup>19</sup>.

Come già cennato, lo spunto fondamentale, tratto dall'omonimo racconto di Dick, è costituito dall'istituzione, nella Washington della metà

---

<sup>16</sup> Lévi-Strauss (1978), p. 62.

<sup>17</sup> Sulle singolari dinamiche che nondimeno caratterizzano lo sguardo dello spettatore cfr. Morin (2016).

<sup>18</sup> In logica si parla in termini di accessibilità di mondi: cfr. D'Agostini (2012), pp. 122-123.

<sup>19</sup> Una efficace ed equilibrata sintesi del *plot* si può comunque trovare per es. in Rountree (2004), pp. 78-80. Non sono in ogni caso mancate letture eccentriche del film in oggetto, come quella femminista di Clarke Dillman (2007) – che peraltro correttamente sottolinea il ruolo decisivo svolto dai personaggi femminili (come ancor meglio si vedrà più oltre): dalla Precog Agatha alla di lei madre, Ann Lively, dalla dott.ssa Hineman a Lara, moglie di Anderton.

del terzo millennio, di un Dipartimento Pre-crimine che – in capo a poco – ha pressoché debellato la criminalità violenta<sup>20</sup>.

Tale Dipartimento si avvale di un sistema messo a punto attraverso l'apporto di tre Precog (precognitivi), mantenuti in stato semi-vegetativo<sup>21</sup>, i quali, attraverso una sofisticata tecnologia, permettono di scrutare, in un futuro più o meno prossimo, eventi criminosi che sono in via di compimento, e che però vengono ormai regolarmente sventati dall'intervento delle forze della Precrimine, grazie all'abilità di investigatori che riescono a individuare per tempo soggetti e contesti.

Il film comincia *ex abrupto*, entrando nel vivo di una di queste azioni preventive (coronata anch'essa da 'successo', seppur sul filo)<sup>22</sup>, e così introducendo la figura del protagonista, John Anderton (Tom Cruise), capitano della Precrimine e, di lì a poco, quella di Danny Witwer (Colin Farrell), ispettore federale incaricato di saggiare la tenuta del sistema, in previsione dell'estensione della rivoluzionaria metodica all'intero territorio nazionale, in caso di esito positivo del *referendum* indetto per il 30 aprile 2054.

Dopo averci rivelato qualcosa di Anderton, che è assunto a ruolo operativo apicale nella Precrimine avendo avuto la vita distrutta da un crimine (figlio rapito e scomparso, matrimonio naufragato), e alle prese con gravi problemi di dipendenza da droghe (per rifugiarsi nel limbo della felicità familiare dissoltasi)<sup>23</sup>, si assiste al primo capovolgimento, occasionato proprio dalla rivelazione che il successivo quasi-omicida da fermare risulta essere lo stesso Anderton. Questi, venuto in anticipo a conoscenza – per ragioni d'ufficio – della previsione per cui – di lì a poco più

---

<sup>20</sup> Si tratta in definitiva dei crimini che, nella teoria criminologica di Lanier ed Henry, si trovano sulla cuspide superiore del 'prisma', perché più 'visibili' e tendenzialmente non connessi con il potere: v. Lanier, Henry (1998), p. 28.

<sup>21</sup> I Precognitivi sono degli adulti-bambini dati alla luce da madri che avevano assunto, durante la gestazione, neuroina, una sostanza psicotropa. Si veda inoltre, sul sistema di precognizione, che costituisce il fulcro della Precrimine, Krahn, Fenton, Meynell (2010), pp. 74-76.

<sup>22</sup> Si tratta invero di un quasi-omicidio passionale (dunque non-premeditato e captabile solo con scarso preavviso), di cui si sarebbe macchiato un marito tradito, Howard Marks, all'atto della scoperta dell'infedeltà della moglie.

<sup>23</sup> Si noti che Anderton assume neuroina: come le madri dei Precog (*supra*, nota 22).

di un giorno – avrebbe ‘dovuto’ volontariamente uccidere una persona a lui al momento perfino sconosciuta, tal Leo Crow, comincia una fuga che si rivelerà disseminata di incognite, insidie, fantasmi del passato, finendo col tramutarsi in una progressiva scoperta degli arcani del potere.

Una fuga dalla gravidanza esistenziale, da se stesso e verso se stesso<sup>24</sup>, che costringerà uno stralunato Anderton ad addentrarsi nei meandri della Precrimine. Dopo alcune sequenze a dir poco rocambolesche, Anderton arriverà dalla genetista dott.ssa Iris Hinemann (che aveva a suo tempo contribuito a sviluppare il sistema), dalla cui viva voce apprenderà della possibilità di un ‘rapporto di minoranza’, che – nello specifico – potrebbe sconfessare l’ineluttabilità della sua azione omicida. Convinto di ciò, egli arriverà a sequestrare, attraverso una serie di peripezie, la Precog Agatha, che – facendogli apprendere che non esiste sul suo conto alcun rapporto di minoranza – lo guiderà verso il suo destino di omicida, fino in fondo ambiguo. Egli ucciderà (accidentalmente?), ma fuori tempo massimo (di cui alla previsione), Leo Crow (cui aveva appena letto i *Miranda Rights*), dopo essere venuto a conoscenza di una montatura che voleva fargli credere trattarsi del rapitore e probabile omicida del figlio.

Ulteriori peripezie – la pellicola dura in effetti quasi due ore e mezza – completeranno questa sorta di discesa agli Inferi, conducendo in ultimo Anderton a denunciare come la Precrimine stessa si reggesse sul crimine perpetrato dal suo fondatore, Lamar Burgess<sup>25</sup>, il quale, proprio per ottenere Agatha (il Precog più dotato), e chiudere così il sistema di precognizione, si risolve ad assassinarne la madre, Ann Lively, occultando le tracce del suo crimine. Burgess, che nel frattempo aveva assassinato anche lo ‘scomodo’ Witwer (approfittando dell’inattività del si-

---

<sup>24</sup> Anche se, dopotutto, *Everybody runs*: come ammette sommessamente il protagonista, con una frase che viene riportata come slogan promozionale del film, e che – sempre a proposito della fecondità dell’idea dickiana, e della sua diffusione/declinazione da parte di Spielberg – ha funto da titolo del videogioco Activision che vi si è ispirato nel 2002.

<sup>25</sup> Anche qui una reminiscenza: Anthony Burgess, autore di *A Clockwork Orange* (1962), da cui è stato successivamente tratto l’indimenticabile film di Kubrick. Si noti inoltre che nel ruolo di Burgess c’è Max von Sydow, che aveva tra l’altro girato, pochi anni prima del suddetto romanzo (nel 1957), il capolavoro di Bergman sull’ineluttabile (*Det sjunde inseglet – Il settimo sigillo*).

stema dovuta al sequestro di Agatha da parte di Anderton), verrà così pubblicamente denunciato – durante la conferenza-stampa di presentazione della Precrimine in vista della nazionalizzazione – come futuro omicida di Anderton stesso. All'ultimo, però, nello scontro con Anderton, egli sceglierà (incongruentemente) di darsi la morte, sconfessando la previsione e, per tutta conseguenza, affossando la sua 'creatura'. Ciò che consentirà il più classico degli *happy ending* hollywoodiani: Anderton si riunirà alla moglie, ricostituendo la propria famiglia (le ultime sequenze vedono lei di nuovo in dolce attesa), mentre i Precog potranno condurre un'esistenza tranquilla, sperduti nella provincia rurale americana<sup>26</sup>.

Forse. O forse no<sup>27</sup>. Forse, nelle pieghe della vicenda, la cattura di Anderton, a un certo punto raggiunto dalla Precrimine (nel *cottage* dove aveva vissuto con la famiglia), non sarà temporanea; non verrà la ex-moglie a salvarlo dall'inquietante 'carcere' sotterraneo, consentendogli di regolare i conti con Burgess e tutto quanto il resto. Forse, come osserva lo strano addetto alla sorveglianza dei prevenuti, conservati sotto teche, è vero che, come dicono, in quella condizione di sospensione «la vita lampeggia davanti ai tuoi occhi, e i tuoi sogni divengono reali». Forse Anderton, in animazione sospesa come tutti gli altri prevenuti (?), semplicemente sogna il lieto fine cui assistiamo, sicché, in un ultimo, definitivo, capovolgimento, che rimette in discussione ciò che abbiamo creduto di vedere dal suo arresto in avanti, ci possiamo trovare a chiederci che cosa abbiamo veramente *visto* della realtà (seppur finzionale)<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> È stato perciò osservato che, tra numerose altre, emergerebbe una contraddizione strutturale tra l'apologia della sfera della privacy, che trova il proprio acme nel lieto fine della vicenda, e la sostanziale impossibilità pratica della privacy stessa, su cui si regge l'intera narrazione: cfr. Cooper (2004). Va peraltro aggiunto che tali contraddizioni che costellerebbero il film tendono a sciogliersi in paradossi, posto appunto il carattere paradossale, e penalmente 'sdruciolevole', di ogni – preteso – sguardo sul futuro: cfr. anche Sani (2007), pp. 197-198.

<sup>27</sup> Per quanto segue cfr. Vest (2002).

<sup>28</sup> Dal canto suo, N. Morris osserva che, fin dalla cromaticità della pellicola, tutto, in *Minority Report*, sembra costituire il sogno di Agatha (o nostro): v. Morris (2007), p. 317.

Sia come sia, la fuga di Anderton, costituisce – come detto – una vera e propria discesa agli Inferi (catabasi), che in quanto, in definitiva, discesa in se stesso, gli consentirà finalmente di vedere (essendo del tutto fittizia la «chiarezza» che egli cercava nelle droghe).

Ecco allora l'importanza di un altro *topos* che possiamo evocare: il *tópos* della vista/cecità, invero centrale nel film (anche con riferimento alle tecnologie visuali di controllo sociale)<sup>29</sup>, che ci riporta pure a fonti classiche – il mito di Edipo – non meno che neotestamentarie, evidenziando – nella vicenda rappresentata – un più riposto livello di complessità<sup>30</sup>.

Anderton è colui che non riesce a “vedere” quando Agatha – inspiegabilmente riscossasi dal torpore in cui ‘lavorano’ i Precog (sotto sedazione continua) – all'improvviso gli si avvinghia al braccio. E da qui prende in effetti avvio la vicenda, poiché Burgess, che evidentemente temeva da tempo di venire scoperto, cercherà di ‘incastrare’ Anderton, per fermarlo prima che possa svolgere indagini approfondite al riguardo. Alla fine, però, la verità verrà a galla, e Anderton riuscirà a vedere – nelle scene ossessivamente ‘proiettate’ da Agatha – l'omicidio della madre ad opera di Burgess, il quale aveva potuto così attivare il rivoluzionario sistema di prevenzione della criminalità. Scoprendo il fatidico «difetto» (*flaw*) che Witwer, nel frattempo assassinato da Burgess stesso, aveva cercato fin dall'inizio<sup>31</sup>.

Ad ogni modo, vorrei ora rilevare che, trama – e sue sconessioni – a parte, a essere ingarbugliato non è tanto il futuro di *Minority Report*, siccome riscritto – e anzi reinventato – per la sceneggiatura del film da

<sup>29</sup> Dalle previsioni dei Precog, alla scena del *pusher* cieco, al quale Anderton chiede «chiarezza», e da cui riceve una profezia, agli *scanner* oculari di identificazione, che condizionano di continuo la fuga di Anderton.

<sup>30</sup> Cfr. Aichele (2006) e Sutton (2005).

<sup>31</sup> Apporto, questo, che, muovendo da Dick, si fa del tutto originale nei contenuti della sceneggiatura: Burgess, per uccidere Ann Lively, aveva meticolosamente riprodotto le modalità di un omicidio già archiviato, il cui responsabile era già stato tratto in arresto. A questo modo, il periodico ripetersi – in Agatha – delle visioni del secondo omicidio, quello in vista del quale il primo era stato messo in scena, non veniva mai considerato ai fini della registrazione, essendo consueto che, nell'esercizio delle loro facoltà paranormali, le pre-visioni dei Precog presentassero anche degli ‘echi’ di eventi del passato (come tali ignorati).

Scott Frank e Jon Cohen (ma ci hanno messo le mani in molti), quanto il nostro presente, in cui, pur non disponendo di Precog, ci ostiniamo comunque a glissare sulla fondamentale incertezza spalancata, sulla responsabilità penale, dall'abisso dell'interiorità umana<sup>32</sup>.

La mera *immagine* di un individuo – ‘proiettata’ dai Precog – è, nel film, giustificazione della sua *condanna*, ancorché il reato previsto, in caso di tempestivo intervento della Precrimine, mai avverrà, restando nel limbo di un futuro che non è (più) futuro... Ma il problema principale, spesso liquidato come ‘libero arbitrio’, è proprio che ciascuna condotta umana comporta la possibilità, fino all'ultimo, di uno ‘scarto’ rispetto a qualsiasi previsione ottenibile attraverso parametri precostituiti<sup>33</sup>, risultando a essa strutturale – quantomeno – il *sensu* di un'alternativa (con buona pace della neurofisiologia)<sup>34</sup>. Ed è d'altronde questo senso dell'alternativa, da parte dell'agente, che spetta in particolare al processo rischiarare<sup>35</sup>, pur nella piena consapevolezza della *fallibilità* connaturata alla condizione umana<sup>36</sup>.

Oltre, si sconfinava – o si *crede* di sconfinare – nel divino. Non per niente, per descrivere la Precrimine viene adoperata – nel film – una simbologia sacrale (che enfatizza quella di cui al racconto): coloro che vi appartengono si considerano più «clero» che polizia; i Precog sono «oracoli» (con Agatha come Pizia), e il luogo in cui vengono custoditi, chiusi in ‘circuito’ entro una vasca contenente un liquido nutriente (che richiama quello amniotico), viene chiamato «tempio». E in questo non si tratta certo di constatare, una volta di più, come il potere politico,

---

<sup>32</sup> Cfr. Velo Dalbrenta (2013). Sulle antilogie in cui si avviluppa oggi la categoria della responsabilità penale, tradizionalmente legata alla questione del libero arbitrio, e sull'aspettativa che corrispondentemente inducono a coltivare al riguardo i più recenti apporti tecno-scientifici (neuroscienze), cfr. sinteticamente Milazzo (2016).

<sup>33</sup> Nell'agire individuale si articolano invero singolarità e universalità, su un fondo radicalmente ambiguo che chiamiamo “libertà”: cfr. Chiereghin (1990) e Pareyson (1995).

<sup>34</sup> Lo riconosce persino John Searle nelle sue *Reith Lectures*: cfr. Searle (1988).

<sup>35</sup> Soprattutto in questo, mi sembra, il processo, massime penale, costituisce tutela del diritto stesso: v. Satta (1994), p. 63. Si veda inoltre Salazar (2011), pp. 150-151 e *passim*.

<sup>36</sup> Consapevolezza da cui discendono assunti politico-giuridici sviluppati in special modo dal pensiero di marca liberale: cfr. Leoni (2000).

variamente travisato, necessiti di un apparato simbolico, mutuato dalla società, e quindi *in primis* dalla religione (o da quel che ne resta), quanto semmai di insistere sul fideismo che il mondo contemporaneo sembra ormai riservare alle risorse tecnologiche<sup>37</sup>.

### 3. Sulla moderna metafisica del controllo sociale

A proposito di quanto or ora osservato, le battute iniziali del film ci introducono proprio nel *rituale* cui la Precrimine si affida per le previsioni. Officiando detto rituale, Anderton, sulle note dell'*Incompiuta* di Schubert (altro tocco suggestivo), esibisce una gestualità da direttore d'orchestra nel procedimento di localizzazione di un omicidio *in fieri*, il quale si conclude con la produzione di due sfere, recanti rispettivamente i nominativi di vittima e omicida<sup>38</sup>. Anche se la previsione va invero comunque validata da un giudice e da uno psicologo, e successivamente, all'atto dell'arresto, vi sono residui delle precedenti procedure legali (in particolare, la lettura dei *Miranda Rights*), grazie ai Precog, l'omicidio verrà sventato *preventivamente* dall'azione di polizia: bloccando chi *forse* stava per perpetrarlo, e con un margine temporale significativo (che solo di rado può farsi risicato)<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Per una circostanziata critica della sottostante attitudine mentale ed esistenziale cfr. il pur controverso Morozov (2013).

<sup>38</sup> Vi è chi ha ravvisato, a tal proposito, un accostamento alle palle della lotteria: Morris (2007), p. 318; ciò che, forse, proverebbe troppo, facendo collassare la necessità sul caso. Non sembra peraltro da escludere che Spielberg abbia disseminato un po' ovunque queste 'vertigini' metafisiche, al di là del (banale) «Puoi scegliere» (*You can choose*) che ripetutamente Agatha indirizza a un Anderton alle strette finali con la sua vittima annunciata.

<sup>39</sup> Come appunto nella previsione cui assistiamo all'inizio, riferita a un evento passionale, *ergo* non propriamente premeditato. D'altra parte, l'azione preventiva della Precrimine – dato anche l'ampio raggio di previsione dei Precognitivi (4 gg./25 miglia) – lascia permanere, in quanto tale, il dubbio che l'evento omicidiario mai si sarebbe verificato; dubbio che fa appunto balenare Howard Marks, il marito tradito fermato (?) da Anderton sul filo del secondo di previsione in apertura del film per un (quasi-)omicidio che – a suo dire – non sarebbe invece mai avvenuto... [*I didn't do anything! (...) I wasn't going to do it! I wasn't going to hurt her! I just wanted to scare her!*]. Più oltre, lo stesso Anderton rileverà la «stupidità» di una premeditazione di omicidio in tempi di



La cosa ha del paradossale, e risulta intrigante il modo in cui ciò viene di lì a poco espresso nel fulmineo scambio di battute tra Anderton (A), futuro braccato, e l'ispettore Witwer (W), futura vittima (di Burgess): (W) «Ma non è il futuro se lo fermi. Non è questo un paradosso fondamentale?» (Anderton fa rotolare lungo la rotaia una delle sfere, che Witwer afferra istintivamente al volo). (A) «Perché l'hai presa?». (W) «Perché stava per cadere». (A) «Ne sei certo?». (W) «Sì». (A) «Ma non è caduta, l'hai presa»<sup>40</sup>.

Allo stesso modo in cui risulta intrigante la successiva considerazione sibillina cui si abbandona Anderton (e che ben presto finirà col ritorcerglisi contro): «I Precogs non vedono ciò che tu intendi fare, ma soltanto quello che tu farai»<sup>41</sup>. Considerazione che, in questo contesto, potrebbe stare a significare che la tecnologia, se portata all'estremo, ci riprecipiterebbe in una concezione ancestrale della responsabilità in base alla quale ci si preoccupa solo di reagire (piuttosto che di spiegare)...<sup>42</sup>.

Peraltro, malgrado una diffusa interpretazione che va in questa direzione<sup>43</sup>, parrebbe una forzatura dire che in quest'opera Spielberg si addentri tra le pieghe dell'agire umano e dei suoi determinismi, veri o pretesi (posto che i precognitivi non pre-'vedono' degli omicidi veri e propri, bensì dei futuri omicidi, grazie alla Precrimine destinati... a rimanere allo stadio di quasi-omicidi).

Certo, tale componente nel film c'è ed è rilevante, a dispetto di quanto darebbe a tutta prima a intendere la straripante quanto culta inventiva che pervade l'intera narrazione filmica (con le sue continue 'strizzatine d'occhio' agli *action-movies*). E diverse sono quindi le domande che pure essa specificatamente solleva entro tale ambito: in de-

Precrimine – salvo di lì a poco scoprire con sgomento di essere proprio lui, nella specie, lo «stupido».

<sup>40</sup> «(W) But it isn't the future if you stop it. Isn't it a fundamental paradox? (A) Yes, it is. [...A rolls the ball towards Witwer who catch it...] (A) Why did you catch that? (W) Because it was going to fall. (A) You're certain? (W) Yes. (A) But it didn't fall. You caught it».

<sup>41</sup> «The Precogs don't see what you intend to do, only what you will do».

<sup>42</sup> Utile su questo, pur con diverse forzature (ravvisate fin dalla comparsa dell'opera), Kelsen (1992).

<sup>43</sup> Cfr. ad es. Rountree (2004), p. 86 e Sani (2008).

finitiva, Anderton è stato libero di determinarsi o no nel decidere di recarsi all'“appuntamento” con Crow, nonostante Agatha lo supplicasse di non farlo? E cosa significa che col decidere di leggere i propri diritti a Crow<sup>44</sup>, ancora all'apparenza responsabile della scomparsa di suo figlio, egli ha comunque fatto scadere il tempo della predizione?

Tuttavia, appiattendo il senso della pellicola sulla pur rilevante componente in discorso rischieremmo di far torto all'originalità del ‘taglio’ che Spielberg conferisce ai contenuti tratti dal racconto di Dick (che beneficia, tra l'altro, della più consona atmosfera fredda e sospesa creata dalla sua scrittura allucinata e scabra).

L'“adattamento” cinematografico punta in effetti su una *mise-en-scène* dinamica, sontuosa, meticolosa e rutilante, *proprio perché* Spielberg sembra intenzionato a discostarsi dal racconto (ridotto giusto a ‘canovaccio’), ricavandone un'opera provvista di una sua autonoma coerenza narrativa.

Così, se ci risolvessimo a cercare tra le *immagini*, senza rovistare troppo nella mente di un Anderton in fuga verso il suo destino di omicida (volontario od involontario qui poco importa), ne uscirebbe presto ridimensionato lo stesso *pathos* che ci avvince, da spettatori, negli interminabili istanti in cui egli si trova alle prese con la vittima designata.

E per converso non stenteremmo affatto a riconoscere, subito dopo, che la pellicola omaggia solo formalmente la metafisica dell'azione umana, *bypassata* mediante la figura – tutto sommato – eroica del protagonista (uno smagliante Cruise, discosto assai dall'imbolsito Anderton di Dick), per soffermarsi invece sul controllo sociale dei giorni nostri, onde però farcene parimenti comprendere il sostrato... metafisico.

In realtà, se ci si affida oggi al controllo sociale, *presumendo* un'adesione incondizionata della popolazione alle politiche di controllo

---

<sup>44</sup> All'inizio del film, un'atmosfera onirica, liquida (è la visione dei Precog) restituisce l'interno di famiglia dei Marks, e il bambino, figlio della coppia, recita il *Gettysburg Address* di Lincoln, in attesa di andare a scuola. Quasi a richiamare i sacrifici che hanno reso possibile l'impianto costituzionale che la Precrimine sembra mettere a repentaglio.

sociale<sup>45</sup>, non si fa altro che riproporre, in chiave secolarizzata, una religiosità primordiale: vi sono infatti buone ragioni per ritenere che proprio nella religione affondi le radici l'idea stessa di controllo sociale<sup>46</sup>, e che gli stessi sistemi penali moderni abbiano convogliato residui teologico-gnoseologici delle epoche precedenti<sup>47</sup>.

Possiamo allora ben sostenere che il diuturno e sempre più pervasivo stato di controllo tecnologico che stiamo sperimentando come evoluzione della sorveglianza fisica<sup>48</sup>, ormai riguarda tutti e ciascuno, e andrà intensificandosi per il solo e semplice fatto che esprime semplicemente una *fedè*. Una fede che, a ben vedere, prolunga nella condizione tecnocratica del presente la fede positivista che a suo tempo – metà del XIX secolo – fu riposta, con il positivismo penale, nelle applicazioni delle scienze biomediche all'ambito penale, presentando, ora come allora, due 'manici': quello della 'riscossa' moderna e quello della ghetizzazione della devianza criminale<sup>49</sup>.

D'altronde, sullo sfondo del *Minority Report* di Spielberg intravediamo altresì, con l'11/9/2001 (rispetto al quale la lavorazione del film è peraltro antecedente), la riflessione socio-filosofica dell'ultimo scorcio di secondo millennio: a partire almeno da Michel Foucault, che aveva ravvisato un graduale passaggio dall'esercizio del potere politico sul territorio, in termini legali, al suo esercizio sui corpi degli individui, in termini disciplinari (con la nascita della prigione), e infine sulla popolazione, in termini di sicurezza<sup>50</sup>.

Non accennerò altro sulle tesi foucaultiane<sup>51</sup>, per considerare piuttosto, e più in generale, come in Occidente, per effetto di processi di tra-

---

<sup>45</sup> Come appunto si scorge bene nel film, ove gli *spot* a favore dell'estensione della Preccrimine all'intero territorio nazionale vengono interpretati da comuni vittime... mancate. Su questa sorta di retorica del potere costituito cfr. comunque Tincani (2016).

<sup>46</sup> Norenzayan (2015).

<sup>47</sup> Basti la fosca rievocazione di Cordero (1986).

<sup>48</sup> Transizione da riconnettere al superamento dell'idea disciplinare sulle cui basi, stando a Foucault, si era ricostituito il diritto penale nella modernità: cfr. Deleuze (1992).

<sup>49</sup> Cfr., rispettivamente, Velo Dalbrenta (2014) e Marchetti (2009).

<sup>50</sup> Foucault (2005).

<sup>51</sup> Peraltro molto conosciute e di vitalità non comune: per una loro rassegna e ripresa cfr. da ultimo l'analisi di Bazzicalupo (2010).

sformazione intervenuti tra tarda età di mezzo e modernità, il concetto di controllo sia andato progressivamente riconducendosi a quello di *rischio*, ravvisato ormai come matrice dell'attuale società<sup>52</sup>. Laddove con 'rischio' si fa riferimento, nella nostra società secolarizzata, alla possibilità di anticipare una possibile situazione di pericolo, intraprendendo determinate azioni – appunto – di controllo, anziché subirla – e quindi limitarsi ad affrontarla – nell'immediato, reagendovi<sup>53</sup>. Come invece si acconciavano a fare le società arcaiche<sup>54</sup>.

In tutto questo, la fantascienza di *Minority Report* sembra ricondurre il problema ai suoi termini elementari. Essa ci costringe infatti a immaginare un sistema penale che non funziona (più) attraverso i consueti concetti agenziali (dolo, colpa, coscienza, volontà, etc.), e a riconoscere che, in tal caso, si viene fideisticamente sospinti verso un'attività di polizia poggiante su una legalità periferica, povera di contenuti, evanescente, celata (d)agli stessi presidi giurisdizionali formali. Suggestendo, tra le righe, che sia stata la stessa vacuità dell'idea di positività del diritto, intesa quale vincolo fondamentale del sistema penale, a rendere infine il controllo sociale un rischio tra i rischi<sup>55</sup>. O forse *il* rischio tra i

---

<sup>52</sup> Tanto nel senso della produzione che della gestione: si tratta della nota teoria sviluppata da Beck (2000).

<sup>53</sup> Indubbiamente, la secolarizzazione ci interroga anche quale (indebita) pretesa di una signoria sul tempo. Entro tale contesto, giova allora ricordare che per Luhmann il concetto di rischio si coglie nella particolare demarcazione rispetto a quello di pericolo: il *rischio* costituirebbe un vincolo temporale inteso a evitare il prodursi del *pericolo* in futuro, così salvaguardando una sfera d'azione che possa di per sé ragionevolmente escluderne il prodursi. Bisognerebbe peraltro altresì evidenziare che, in questa prospettiva, la religione per prima rappresenta una pretesa di signoria sul tempo, trasponendo l'ignoto nei termini del noto, e così ingenerando – al contempo – un senso di sicurezza e un senso di insicurezza (per richiamare concetti intimamente legati a quelli di 'pericolo' e di 'rischio'). Cfr. Luhmann (1996), nonché Luhmann (1991). Per riportare queste tematiche all'ambito del controllo sociale di rilevanza penale cfr. Panarale (2002), cap. IV.

<sup>54</sup> Che pure vi facevano fronte mediante segreti, magie, riti, amplificando l'ambito religioso – come tipicamente si riscontra nelle interdizioni tramite *tabù*. Per una retrospettiva storica cfr. Pellerino (2007).

<sup>55</sup> Sulla zona d'ombra della positività giuridica cfr. anche Sarra, Velo Dalbrenta (2013).

rischi, considerata soprattutto la discrezionalità, se non l'arbitrarietà legislativa, nelle «scelte di allocazione penale»...<sup>56</sup>.

#### 4. *Il futuro (di Minority Report) è... ora?*

In una toccante sequenza del film, la Precog Agatha – rapita da Anderson con l'intento di recarsi all'appuntamento col suo presunto destino di omicida – (si) chiede: «Questo è ora?» (*Is it now?*); a significare che, dopo la condizione di sospensione in cui aveva vissuto nel «tempio» (perdendo appunto la cognizione del tempo), le si ricostituiva un presente.

Similmente, riscuotendoci, avremmo potuto, o forse dovuto, interrogarci sul nostro presente, e cioè, su quanto avevamo potuto intravedere – nella finzione filmica – della *realtà* quotidiana; non solo, come già rilevato, a livello di 'fede' in una tecnologia fattasi senza alcun dubbio onnipervasiva, ma anche nello specifico dell'utilizzo della medesima a fini di controllo sociale<sup>57</sup>.

In particolare, a costo di ricorrere a un accostamento abusato<sup>58</sup>, vorrei ora soffermarmi su una nuova metodica di polizia che richiama, sia pur vagamente, quella possibilità di predire un crimine su cui l'esperimento mentale di *Minority Report*, col suo imponente apparato iconico, stimola un'approfondita riflessione.

Sto parlando, come si sarà probabilmente inteso, della c.d. polizia predittiva (*predictive policing*), e cioè di un approccio – come si suol dire – *proattivo*, rispetto ai problemi della criminalità. Un approccio sviluppatosi mediante sofisticati algoritmi che, rielaborando tutti i dati disponibili, consentono di ricavare, e predisporre a usi di polizia, vere e proprie mappe statistiche di rischio criminale (*crime mapping*)<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. già Sgubbi (1990).

<sup>57</sup> *Minority Report* di Spielberg «prende in considerazione la più notevole sfida concettuale alle pratiche di sorveglianza statuali»: Shapiro (2005), p. 29.

<sup>58</sup> Che per ciò stesso presta il fianco a critiche. C'è ad es. chi parla, in proposito, di *Minority Report myth*: si veda in proposito Brayne, Rosenblat, Boyd (2015), p. 5.

<sup>59</sup> Sulla polizia predittiva (e sulle sue criticità) cfr. da ultimo Costantini (2016).

Curiosamente, non ci si imbatte che di rado in vere e proprie definizioni di ‘polizia predittiva’<sup>60</sup>, preferendosi in genere considerare la medesima alla stregua di una ridefinizione dei compiti della polizia moderna, che, rinvenendo seri limiti proprio nell’approccio puramente *reattivo*, era venuta poi progressivamente ingerendosi in ogni aspetto del vivere sociale a fini di disciplinamento<sup>61</sup>.

Ma da cosa deriverebbe, nella realtà, l’efficacia anticipatoria dell’attività di polizia predittiva?

Come risaputo, la condizione umana è condizione di scarsità di risorse<sup>62</sup>, e il ricorso alle suddette tecnologie, dette ‘attuariali’, consente invero di ottimizzare le risorse disponibili, processando per via informatica una gran mole di dati, relativi anzitutto a eventi criminosi passati<sup>63</sup>, onde individuare aree e fasce orarie da monitorare perché ‘a rischio’, prevenendo la possibilità di futuri crimini e/o procedendo penalmente nei confronti di ‘sospetti’ colti in flagranza di reato o quasi<sup>64</sup>.

In tal senso, è comprensibile che si preferisca dire che la polizia predittiva, nata negli Stati Uniti (Los Angeles, Atlanta, Santa Cruz, Memphis, etc.), ma via via diffusasi negli ultimi anni un po’ ovunque (anche sotto l’egida della nostra pellicola!)<sup>65</sup>, si limita a *integrare* l’atti-

<sup>60</sup> Perlopiù si cita C.D. Uchida – v. Ferguson (2012), p. 265. Ottimo anche, nella sua stringatezza, Pearsall (2010), p. 16.

<sup>61</sup> Laddove la soglia di tale processo di trasformazione della polizia in dispositivo di pubblica sicurezza si potrebbe anch’essa attendibilmente individuare agli inizi del XIX secolo: cfr. Campesi (2009). Sull’esigenza di ribilanciare, nell’azione di polizia, le ragioni del controllo e le ragioni della prevenzione, attraverso una rimodulazione della stessa ricerca criminologica cfr. Welsh, Farrington (2012).

<sup>62</sup> Costatazione da cui peraltro discendono, a ben vedere, gli stessi presupposti dell’azione umana, considerata nella sua dimensione individuale e nella sua proiezione socio-politica, come evidenziato soprattutto nella tradizione liberale della c.d. Scuola Austriaca: cfr. ad es. Cubeddu (1992), cap. II.

<sup>63</sup> Siamo nell’ordine di diverse migliaia (si può arrivare a 12.000 ca.).

<sup>64</sup> La *sfida* della polizia predittiva, poiché di questo trattasi, è dunque condotta sul terreno dell’efficacia nel coniugare *policing*, *law enforcement* e *punishment practices*. Esattamente come nel caso della Precrimine di *Minority Report*.

<sup>65</sup> In effetti, una vera e propria polizia predittiva era appena agli esordi *come pratica* o quasi durante la preparazione la pellicola, e avrebbe preso piede di lì a poco negli Stati Uniti con il *software PredPol* (<http://www.predpol.com/>), e, in seguito, altrove – in Italia, tra l’altro, a Milano, dove la Questura opera ormai da tempo mediante il

vità di polizia, ribadendo che la polizia predittiva «non sostituisce le cognizioni e l'esperienza della polizia [come la si è considerata dall'età moderna in avanti, ma], semplicemente le completa e fa in modo che le agenzie di applicazione della legge lavorino meglio»<sup>66</sup>.

Insomma, la conoscenza diretta dei contesti da parte del 'poliziotto di quartiere' consentirebbe ancora intuizioni irrinunciabili ai fini di un controllo sociale su larga scala: vale a dire, ai fini di quello che è rimasto dell'illusione statualistica moderna di debellare il crimine<sup>67</sup>, nonostante i più o meno occasionali inasprimenti delle politiche repressive (come *0 tolerance*, nelle sue varie forme – tra cui si ricorda *three strikes and you're out*), e le teorie sociologiche più o meno ardite formulate in tempi recenti (ad esempio, la *broken window theory*)<sup>68</sup>.

Nella presente sede si tratta tuttavia di rimarcare ulteriormente che nell'epoca dei *big data* si rinviene, sottotraccia, una progressiva tendenza ad accordare preminenza, ai fini della prevenzione dei crimini, alla *percezione del rischio*, guidata, appunto, dalle nuove risorse tecnoscientifiche disponibili, e *qualificata*, cioè, garantita da apporti esperti. E ciò su su fino al livello legislativo<sup>69</sup>.

Non si discuterebbe pertanto, di una disgregazione delle tradizionali categorie del discorso penale (in atto da tempo, stante la loro scarsa

*software KeyCrime* (<http://www.keycrime.com/it>), e a Trento, dove si è anche costituito un centro-studi di eccellenza (<http://www.esecurity.trento.it/index.php/esecurity>). Tuttavia, come si diceva nel testo, va anche notato che un importante *software* di *predictive policing*, recentemente realizzato in Germania (<http://www.ifmpt.de>), è stato denominato, proprio in ossequio all'opera di Spielberg, *Precobs* (*Pre Crime Observation System*).

<sup>66</sup> Si veda Greengard (2012), pp. 19-20.

<sup>67</sup> Stabilendo un ordine sociale non (più) conflittuale e definitivo: cfr. Garland (2007).

<sup>68</sup> O'Malley (2004) valorizza l'aspetto morale, distinguendo le varie politiche criminali di gestione del rischio.

<sup>69</sup> In proposito, non sembra certo irrilevante che sia stato evocato proprio lo spettro di *Minority Report*, appena un anno dopo l'uscita del film, quand'era in discussione, in Gran Bretagna, la riforma del *Mental Health Act* del 1983, proprio per via del potere predittivo che veniva riconosciuto agli esperti nel progetto di legge (così contribuendo, forse, al drastico ridimensionamento cui esso andò infine incontro allorché si tradusse nel *Mental Health Act* del 2007). In quel caso si accostarono gli psichiatri proprio ai *Precogs*: cfr. Sarkar, Adshead (2002).

‘presa’ sulla realtà), bensì, propriamente, del loro finale ed effettivo... scavalco – sul piano delle pratiche di polizia. Con le visioni di *Minority Report* saremmo perciò al punto di arrivo di questo processo che attraversa la modernità, e che trova appunto un riferimento nel positivismo penale e nel bagaglio scientifico messo insieme nei secoli XIX-XX, con l’intento di riguardare in termini finalmente oggettivi il fenomeno criminale<sup>70</sup>.

Tuttavia, proprio in ragione di tale significativa analogia, si dovrebbe osservare che, come si riscontra nel film (dove le visioni dei Precog non corrispondono, nella quasi totalità dei casi, a fatti determinatisi poi nell’esperienza – vanno eccettuati i soli, rarissimi crimini comunque perpetrati), le stesse mappe di polizia predittiva costituiscono indubbiamente delle *immagini* fuorvianti: almeno nel senso che la corrispondenza che esse pretendono di instaurare, nel nesso tra passato (eventi criminosi), presente (loro mappatura, con elaborazione dei dati rilevanti, ed estrazione di probabilità statistiche nello s/t) e futuro (predizione a fini di polizia), non risulta immediatamente vera, bensì problematica perlomeno della problematicità della *corrispondenza* di un discorso alla realtà<sup>71</sup>.

A ciò poi si aggiunga che le statistiche da cui derivano le *crime maps* derivano dall’incrocio più o meno arbitrario di serie di parametri: ciò che può destare una aspettativa di probabilità del tutto illusoria<sup>72</sup>, soprattutto nel portare a ritenere che le metodiche di polizia di carattere attuariale – basate cioè sull’uso della statistica – risulterebbero immediatamente rilevanti con riferimento a casi particolari<sup>73</sup>.

Potremmo esprimere il medesimo concetto rilevando che, con la polizia predittiva, non ci troviamo certo nei paraggi dell’evidenza scienti-

<sup>70</sup> Un accurato resoconto di quell’epoca pionieristica, scritto in forma quasi letteraria, si può trovare in Thorwald (1965).

<sup>71</sup> Per una sintesi cfr. D’Agostini (2011), pp. 50-55.

<sup>72</sup> È il mirabile paradosso del ‘pollo di Trilussa’: nella statistica rientra – per definizione – qualcosa che... non c’è... Una rassegna di esempi eclatanti di distorsione cognitiva indotta dalla statistica in Krämer (2009).

<sup>73</sup> Questo il punto focale della ritenuta fallacia dei metodi predittivi di polizia in Harcourt (2007), che altresì lamenta le ripercussioni negative che questi determinano sulla stessa concezione della giustizia penale.



fica, ma in quelli dell'argomentazione, e in particolare della *visual argumentation* tipica di ogni forma di pubblicità/presentazione<sup>74</sup>. Con tutto quel che ciò comporta a livello di 'filtro', trattamento e controllo razionali del discorso (in quanto retorico, e cioè non-scientifico)<sup>75</sup>.

Per dette ragioni, l'efficacia che tale azione di polizia può dimostrare nel *range* di previsione, risulta – in qualche modo – *accidentale*, atteso il carattere puramente *ipotetico* dei presupposti su cui essa si regge, sottratti – in tesi – alla discussione; presupposti la cui labilità non deriva unicamente dall'astrattezza statistica di per sé intesa, ma dagli stessi parametri – opachi – adottati nella creazione dei *software* grazie ai quali si ricavano le mappe criminali di predizione (in essi possono infatti annidarsi i peggiori stereotipi e *bias*)<sup>76</sup>.

Si gabellano così per 'obiettive' scelte che invece sono e rimangono soggettive, e nel contempo si perde di vista, con la concretezza del caso, l'individualità, sgranata in una costellazione di dati di per loro variamente combinabili e ricombinabili<sup>77</sup>, e fattasi ormai virtuale, distorta, schiacciata sul passato<sup>78</sup>.

Ecco perché si fa ogni giorno più pressante, anche per il futuro dell'esperienza penale (siccome raffigurato in *Minority Report*), l'esigenza di ripensare la tradizionale garanzia ultima dell'*habeas corpus* in termini di *habeas data*<sup>79</sup>: in relazione alle nuove possibilità di controllo so-

---

<sup>74</sup> *Precrime: It works!* – scandiscono perentoriamente gli *spot* della martellante campagna pubblicitaria sul referendum che si propone di estenderla all'intero territorio nazionale.

<sup>75</sup> Cfr. Birdsell, Groarke (2006), nonché Nettel, Roque (2012).

<sup>76</sup> Senza nulla eccepire circa il rilievo delle generalizzazioni nella stessa vita del diritto (Schauer (2008)), va nondimeno rilevato che, nel caso della creazione dei *software* che presiedono alle attività di polizia predittiva il problema risiede precisamente nella sottrazione delle generalizzazioni stesse alla dialettica e alla proceduralità giuridiche. Etnia, ceto, sesso, residenza, precedenti penali, solvibilità, religione, anagrafe, stato di famiglia, lavoro, dati disseminati in rete, etc. possono così divenire fattori occulti di discriminazione, inducendo la polizia a concentrarsi su determinate fasce di popolazione considerate *a priori* (più) a rischio.

<sup>77</sup> Alcuni esempi in Pasquale (2016, April 17).

<sup>78</sup> Allo stesso modo in cui, una volta lasciata traccia delle nostre ricerche nella rete, dovremmo leggere gli stessi libri, visitare gli stessi luoghi, acquistare gli stessi beni in(de)finitamente...

<sup>79</sup> S. Rodotà, *Prefazione* a Lyon (2002), p. X.

ciali che si sprigionano dal conferimento, a vari fini (amministrativi, commerciali, ludici, etc.), di una pluralità di *dati* su cui non è più dato mantenere che un limitato controllo personale<sup>80</sup>. Senza che nulla legittimi la speranza di un'inversione di tendenza (tutt'altro)<sup>81</sup>.

D'altra parte, questa nuova percezione qualificata – in senso tecnico-scientifico – del rischio viene chiamata a far fronte a un'accezione di *pericolosità sociale* ben diversa da quella comparsa col positivismo penale a fine Ottocento, con la sua concezione della pena come incapacitazione e/o eliminazione, da subito contrastata per evidenti ragioni garantistiche<sup>82</sup>.

Invero, oggi si tratta più che altro di fare i conti con una accezione subdolamente *impersonale* di pericolosità sociale, dalla consistenza puramente numerica, e pure – pretesamente – rilevante anche quanto al caso concreto: una pericolosità sociale che si farebbe indiscutibile e autoevidente in quanto consegnata all'esperienza in termini di *serialità*. In questo torno di pensiero, la pericolosità sociale non si legherebbe dunque più a individui, ma al disporsi in serie di eventi criminosi che, laddove considerato statisticamente significativo, legittimerebbe un'azione di polizia preventiva.

Se poi, come è lecito supporre, si intendesse riconvertire tale pericolosità 'oggettiva' – strumentale all'azione di polizia – in pericolosità soggettiva (personale), e cioè ai fini dell'incriminazione di individui o gruppi – che si assume essere stati – prevenuti, conferendovi rilevanza anche in sede procedimentale (di determinazione della pena e/o della misura di sicurezza), si verificherebbe quello scavalco del sistema penale cui si faceva riferimento, connotando la ritenuta pericolosità dei

<sup>80</sup> Cfr. Lyon (2002). Sui margini di difendibilità di quella *privacy* che abbiamo ormai da tempo sacrificato, per necessità o convenienza, e che peraltro – come si vede nel film – trova proprio nella questione del controllo sociale il principale banco di prova, cfr. Focarelli (2015).

<sup>81</sup> Anche considerando il nuovo regolamento europeo sulla protezione dei dati, il Regolamento UE 27 aprile 2016, n. 2016/679, e altri più o meno recenti, timidi e fondamentalmente infruttuosi tentativi di riforma.

<sup>82</sup> Stiamo parlando di una categoria considerata sconfitta dalla storia già dall'epoca del tramonto del positivismo penale italiano, e quindi verso gli anni '20 del secolo scorso, eppure – come si viene dicendo – più vitale che mai. Per un tentativo di bilancio di quell'esperienza specifica cfr. comunque il recente Pittaro (2012).

medesimi nei termini *oggettivi* di una sorta di *coazione a ripetere* denunziata dalla serialità degli eventi criminosi considerati.

Saremmo nei paraggi della profezia che si autoadempie (un po' come Edipo/Anderton, appunto)<sup>83</sup>, e comunque si sfiorerebbe, nell'incriminare nei casi di predizione 'avverata' (da condotta non perfezionata), il rischio della *petitio principii* (il solo fatto della cattura costituirebbe un indice di pericolosità sociale). Ciò che richiama perfettamente quel diritto-non-più-diritto di *Minority Report*, ove la lettura dei *Miranda Rights*, cui da subito assistiamo con l'arresto del quasi-omicida (!?) Howard Marks, appare del tutto svuotata di significato.

Il tutto ci costringerebbe altresì a ripensare il fondamentale paradosso della Pre-crimine (condensato nel surricordato scambio di battute tra Witwer e Anderton), per mostrare lo slittamento di piano di discorso: colui che si riesce di volta in volta a fermare per tempo non sarebbe – più – spinto da una «tirannia organica» (disposizione bio-psichica e/o sociale alla violenza), ma dal destino (appunto circonfuso, data la 'sacralità' delle previsioni dei Precog, da un'aura di tragedia classica)<sup>84</sup>.

### 5. *Il crepuscolo della pena*

In chiusura del presente contributo faccio ricorso a un titolo che, con il vago lemma 'crepuscolo' (tempo che segue il tramonto, o – meno comunemente – che segna l'inizio del giorno – l'alba), riecheggia un *pamphlet* di Luigi Molinari, il quale aveva tratto da premesse positivistiche – quali quelle su cui, in definitiva, si regge l'odierna attività di polizia – coerenti conclusioni abolizionistiche<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Cfr. R.K. Merton (2000). L'A. prende – com'è noto – le mosse dal «teorema di Thomas»: «Se gli uomini definiscono come reali certe situazioni, esse sono reali nelle loro conseguenze».

<sup>84</sup> Quale (sfuggente) unità ultima di necessità e caso: v. Schopenhauer (1998), p. 291.

<sup>85</sup> Mi riferisco a Molinari (1909<sup>2</sup>), ove si sostiene che il progresso scientifico ha reso obsolete le categorie tradizionali del discorso penale (in quanto radicate in un'idea metafisica di responsabilità). Al riguardo cfr. pure Marconi (1979), pp. 109-115.

Per Molinari, «*il delitto non esiste! È un'ombra vana che noi perseguitiamo, è un altro altare che l'ignoranza e la superstizione a servizio della brutale prepotenza hanno innalzato e che la Scienza deve abbattere e frantumare; ecco cosa è il delitto!*»<sup>86</sup>.

Questa singolare figura (un avvocato anarchico!), al culmine dell'epoca del positivismo, ne richiama appunto i fautori alla consequenzialità logica rispetto agli assunti di partenza. E, al di là delle sue fantasie socialisticheggianti, richiama noi oggi a riconoscere che l'ambito della scienza, che esclude – in quanto pensiero formale – quello della vita<sup>87</sup>, risulta incompatibile con il sistema penale consolidatosi nella modernità nella misura in cui questo costituisce retaggio delle epoche passate – e dunque continua a poggiare sulle tradizionali assunzioni di giustizia (dettate da odio e spirito di vendetta, secondo Molinari)<sup>88</sup>.

Tale sistema, ricordiamolo, si era configurato – in termini ancora una volta metafisici – in riferimento al nemico interno, all'oppositore dell'ordine costituito, dapprima considerato coincidere con quello cosmico, di poi personificato dal Sovrano (individuo, corpo o assemblea che fosse), ma oggi divenuto appunto entità anonima, dalle mille, indistinguibili fattezze<sup>89</sup>.

Ebbene, Spielberg, con la 'versione' che offre di questo sistema in *Minority Report*, sembra appunto prefigurarcene il definitivo superamento tecnico-scientifico, quale esito della stessa crisi che attraversa la società contemporanea<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Molinari (1909<sup>2</sup>), p. 33.

<sup>87</sup> Sovviene Henri Bergson: «[I]l nostro pensiero, nella sua pura forma logica, è inetto a intendere la vera natura della vita»: Bergson (1971), p. 144.

<sup>88</sup> Sykes (1967<sup>2</sup>) si è – a suo tempo – soffermato su due aspetti alquanto rilevanti, al riguardo: il carattere necessariamente accumulativo, indi complesso, di ciò che chiamiamo 'diritto penale' (che non può certo farsi coincidere con le leggi penali vigenti – perché stabilite in seguito a formale approvazione), e il carattere di azione sociale della condotta criminale.

<sup>89</sup> Per la concezione penale classica dell'ordine politico-sociale quale emanazione di un ordine cosmico (di cui il Sovrano si farebbe in certo qual modo strumento), cfr. Carrara (1860).

<sup>90</sup> Il termine 'crisi' deriva dall'ambito medico, ed è poi passato a riferirsi, *in tempi moderni*, alla vita *morale, politica ed economica* – cfr. anche Abbagnano (1993). Difatti, la crisi, quale *momento culminante* di una malattia, ci richiama alla *responsabilità di*

Ora, non è qui neppure il caso di accennare a riprendere quelli che sono stati, in Occidente, gli svolgimenti del diritto penale, nel graduale – benché mai pienamente compiuto – sfumare di un modello retrospettivo (retributivo), di derivazione tradizionale, in un modello prospettico (preventivo), introdotto sul finire dell'età di mezzo e affermatosi, come 'verso' evolutivo, solo nella modernità, erodendo poco a poco i presupposti del primo (per il quale l'inevitabile effetto preventivo della comminatoria di pena risultava comunque irrilevante).

Meglio forse liquidare l'intero processo parafrasando un luogo kantiano un po' defilato, ove si legge: «la necessità del punire è del tutto *ipotetica* [derivando da dettami politici sovrani, e non direttamente da Dio secondo i principi morali], e il suo risultare connessa ai concetti di violazione (*Übertretung*) e meritevolezza di pena (*Strafwürdigkeit*) serve unicamente a giustificazione (*Rechtfertigung*) di chi governa, e non come direttiva (*Vorschrift*) nelle proprie disposizioni [...]»<sup>91</sup>.

A confermare, mi sembra, una certa ambiguità nella teoria kantiana della pena, per la quale, appunto, chi governa ha facoltà di 'torcere' a proprio piacimento la pena, anche in senso preventivo, pur esulando – a rigore – tale prerogativa dalle proprie attribuzioni<sup>92</sup>. Come dire: con l'età moderna si avverte che tutto ciò che il potere politico denomina

---

*decidere ciò che è giusto*: ciò che potremo fare unicamente *distinguendo* la situazione che si presenta da ogni altra (cogliendola cioè nelle sue irripetibili peculiarità). Nello specifico, questa crisi ci riporta all'impressionante armamentario bio-info-telematico, che costituisce ormai accessorio personale non meno che arredo urbano consueto quanto inavvertito, e che sta vertiginosamente trasformando, in un delirio macchinistico apparentemente senza fine, non solo i dispositivi polizieschi moderni, ma persino i tradizionali dispositivi sociali (come la stessa sorveglianza vicinale), confermando ciò che si ricordava poco sopra: ossia, la deriva di quel che formalmente ancora si considerava 'sistema penale' in «rischio sociale» (tutt'altro che confinabile nelle dispute tra addetti ai lavori).

<sup>91</sup> Kant (1986), p. 614, corsivo aggiunto.

<sup>92</sup> In effetti, il carattere categorico della teoria penale kantiana (per classificare la quale si fa spesso riferimento al concetto di retribuzione morale), non può neppure far dimenticare l'intransigenza con cui il filosofo di Königsberg sostiene il potere sovrano (del tutto in linea, su questo, con Bodin e Hobbes): cfr. Contreras Peláez (2005), pp. 157-158.

“pena” potrebbe benissimo non esserlo (o non esserlo più) – nella sostanza.

Il punto è allora che il ‘crepuscolo’ del sistema penale, con il progressivo disvelamento dell’inconsistenza del c.d. Stato di diritto<sup>93</sup>, consegnati alle costituzioni moderne, deriva paradossalmente dall’averne esasperato i presupposti, che erano di natura squisitamente politica<sup>94</sup>.

Facile risulta allora tornare a richiamarsi, proprio sul fronte dei rischi cui la politica espone la società, forte della *presunta* richiesta di maggiore sicurezza<sup>95</sup>.

Facile quanto anacronistico. Come detto, siamo comunque consegnati dal nostro tempo a nuove forme di responsabilità *oggettiva* che vanno opportunamente fatte emergere e disciplinate. Sennonché, per ottenere questo bisogna anzitutto comprendere che vi è una *reale* contropartita di rinunce in materia di diritti: rinunce che abbiamo inavvertitamente *già* espresso, con l’accedere, grazie appunto all’evoluzione tecno-scientifica, a un mondo di rappresentazione che rende ormai indistinguibile ciò che accade da ciò che non accade – e da ciò che non potrà mai accadere.

A nulla vale dunque considerare *Minority Report* un’utopia (qualcosa di vagheggiato, ma avulso dalla realtà), un’ucronia (il resoconto di una svolta – in tesi – smentita dal divenire storico effettivo), e neppure – incredibile a dirsi – una distopia: invero, con questo film Spielberg si limita a *descrivere* – calcando un po’ la mano, e con le tinte della fantascienza – quella che è la nostra società di tutti i giorni. Una società os-

---

<sup>93</sup> Da tempo considerato ideale regolativo (Pintore (2011)), se non costellazione di problemi (Costa, Zolo (2002)), assai più che salda acquisizione. Bisogna nonpertanto subito aggiungere che quello che seguiamo a denominare ‘Stato di diritto’ deriverebbe dallo stravolgimento del concetto forte e originario di diritto operato dal positivismo giuridico: cfr. per tutti Hayek (1998), parte II, cap. VIII. Di qui anche l’impossibilità di identificare lo ‘Stato di diritto’ con la ‘Rule of Law’: su questo cfr. in part. Di Martino (2016).

<sup>94</sup> Con riferimento al racconto di Dick, ben schematizza tale contrasto tra Precrimine e presupposti ordinamentali dei sistemi penali moderni Hallet (2007), p. 394. Sull’ambivalenza celata nei presupposti delle costituzioni moderne cfr. invece Pannarale (2008), cap. II.

<sup>95</sup> Cfr. Castel (2011).

sessivamente protesa verso un'esasperazione della moderna idea di prevenzione che la scolla viepiù dal reale<sup>96</sup>.

Nel film (a differenza che nel racconto originale), la fuga di Anderton è una fuga disperata alla ricerca di sé intesa come unica via per opporsi a un sistema politico(-criminale) che egli ha – a sue spese – scoperto aver dissolto i confini della zona di *rischio* penale<sup>97</sup>. Se questo, alla fine, per opera di un sol uomo (Anderton stesso), crollerà, sarà però, solo e semplicemente, perché non può darsi un controllo sociale che non si origini – in definitiva – dall'interiorità dei consociati<sup>98</sup>.

Potremmo così concludere questo *excursus* sulle brutture della penality contemporanea, pur smussata, eterea, previdente e provvidente (brutture forse più teorizzate che comprese a fondo), con una citazione attribuita a Benjamin Franklin, divenuta nel tempo celebre: «Coloro che rinunciano alla libertà per guadagnare un po' di sicurezza, non meritano né la libertà né la sicurezza»<sup>99</sup>. E potremmo altresì aggiungerne un'altra – meno 'frequentata' – dallo stesso autore: «la libertà [*liberty, or freedom*] consiste nell'effettiva partecipazione in ciò che decretano coloro che predispongono le leggi, e che devono essere i custodi della vita, della libertà e della pace di ogni uomo»<sup>100</sup>.

Ma potremmo forse ancor meglio concludere questo nostro itinerario in maniera diversa, e più pertinente, proprio guardando specificatamente al *Minority Report* di Steven Spielberg, ove Anderton comincia con l'agire – per dir così – in autodifesa (passando, nel volgere di poco,

---

<sup>96</sup> Per una lettura cautamente ottimistica cfr. comunque due volumi di Sadin (2009) e Sadin (2011).

<sup>97</sup> Ed è precisamente a una determinazione siffatta che viene chiamato il potere politico nell'esercitarsi a fini penali: cfr. Zipf (1989).

<sup>98</sup> Difatti, «l'efficacia del controllo sociale, informale e formale, dipende in certa misura dal controllo personale, poiché un controllo che ha la sua origine al di fuori dell'offensore non risulterà molto efficace se insieme non riuscirà a risvegliare almeno in parte un'azione correttiva dal suo interno»: v. Goffman (1978), p. 378.

<sup>99</sup> Franklin (1963), p. 242: «Those who surrender freedom for security will not have, nor do they deserve, either one». È comunque un concetto che ricorre in molti luoghi dell'opera di Franklin – e in varie versioni apocriefe.

<sup>100</sup> Franklin (1818), p. 186: «liberty, or freedom, consists in having an actual share in the appointment of those who frame the laws, and who are to be the guardians of every man's life, property, and peace».

da capitano della Precrimine a ricercato dalla medesima), per avvedersi presto di una più ampia criticità giuridica<sup>101</sup>.

Agli occhi di Anderton diviene presto evidente che per salvaguardare la legge, o meglio il significato stesso di ‘legge’, si rende invero necessario infrangere ciò che in un certo momento viene detto tale, addossandosene la responsabilità e confidando che la propria condotta di eccezione venga giudicata rientrare – da chi ne ha il potere/dovere – entro una più comprensiva e innegabile nozione di ‘legalità’<sup>102</sup>. Vicenda che ci richiama a una differenza di cui troppo spesso siamo dimentichi: quella che intercorre tra uomini e sudditi (di qualsiasi nuda – perché ingiustificabile – espressione di potere)...

## 6. Bibliografia

- Abbagnano, N. (1993). Crisi. In Id., *Dizionario di filosofia* (pp. 201-202). Milano: TEA.
- Aichele, G. (2006). The Possibility of Error: Minority Report and the Gospel of Mark, *Biblical Interpretation*, 14, 143-157.
- Amato, S., Cristofari, F., Raciti, S. (2013). *Biometria. I codici a barre del corpo*. Torino: Giappichelli.
- Batey, R. (2004). Minority Report and the Law of Attempt. *Ohio State Journal of Criminal Law*, 1, 689-698.
- Bazzicalupo, L. (2010). *Biopolitica. Una mappa concettuale*. Roma: Carocci.
- Beck, U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. (W. Privitera, Transl.). Roma: Carocci. (Original work published 1986). [Italian translation of *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*].
- Bergson, H. (1971). *L'evoluzione creatrice*. (P. Serini, Transl.). In Id., *Le opere* (pp. 141-211). Torino: UTET. (Original work published 1907). [Italian translation of *L'évolution créatrice*].

---

<sup>101</sup> Tale essendo, al fondo, ogni uso di – ciò che ci si ostina a chiamare – ‘diritto’ come strumento di sopraffazione, di potere dell’uomo sull’uomo.

<sup>102</sup> Discorso che si iscrive entro un’accezione di ‘Rule of Law’ che ne valorizzi adeguatamente il rilievo defensionale: cfr. Puppo (2016). Sul crinale penale dell’obbedire puntualmente (per dirla con Bentham) cfr. Velo Dalbrenta (2016).



- Birdsell, D.S., Groarke, L. (2006). Outlines of a theory of visual argument. *Argumentation and Advocacy*, 43, 103-113.
- Brayne, S., Rosenblat, A., Boyd, D. (2015). Predictive Policing. *Data & Civil Rights. Proceeding of the Conference «A New Era Of Policing And Justice» (27 October 2015)*. Retrieved from [http://www.datacivilrights.org/pubs/2015-1027/Predictive\\_Policing.pdf](http://www.datacivilrights.org/pubs/2015-1027/Predictive_Policing.pdf).
- Campesi, G. (2009). *Genealogia della pubblica sicurezza. Teoria e storia del moderno dispositivo poliziesco*. Verona: ombre corte.
- Carrara, F. (1860). *Discorso sul diritto della difesa pubblica e privata*. Lucca: Canovetti. Retrieved from [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_M7R-IodWvJEC](https://archive.org/details/bub_gb_M7R-IodWvJEC).
- Castel, R. (2011). *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?* (M. Galzigna, Transl.). Torino: Einaudi. (Original work published 2003). [Italian translation of *L'insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?*].
- Chiereghin, F. (1990). *Possibilità e limiti dell'agire umano*. Genova: Marietti.
- Clarke Dillman, J. (2007). Minority Report: Narrative, Images and Dead Women. *Women's Studies*, 36, 229-249.
- Clarke, D.J. (17 July 2002). MIT grad directs Spielberg in the science of moviemaking. *MIT Tech Talk*. Retrieved from <http://news.mit.edu/2002/underkoffler-0717>.
- Contreras Peláez, F.J. (2005). *El Tribunal de la Razón. El Pensamiento Jurídico de Kant*. Sevilla: Editorial MAD.
- Cooper, M.G. (2004). The Contradictions of Minority Report. *Film Criticism*, 28 (2), 24-41.
- Cordero, F. (1986). *Criminalia. Nascita dei sistemi penali*. Roma-Bari: Laterza.
- Costa, P., Zolo, D. (Eds.) (2002). *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*. Milano: Feltrinelli.
- Costantini, F. (2016). Network Analysis and 'Predictive Policing': Towards a 'Profiling Society'? In E. Schweighofer, F. Kummer, W. Hötendorfer, G. Borges, *Netzwerke. Tagungsband des 19. Internationalen Rechtinformatik Symposium / Networks. Proceedings of the 19th International Legal Informatics Symposium/ Networks. Proceedings of the 19th International Legal Informatics Symposium* (pp. 93-100). Bern: Weblaw.
- Cubeddu, R. (1992). *Il liberalismo della Scuola Austriaca. Menger, Mises, Hayek*. Napoli: Morano.
- D'Agostini, F. (2011). *Introduzione alla verità*. Torino: Bollati Boringhieri.
- (2012). *I mondi comunque possibili. Logica per la filosofia e il ragionamento comune*. Torino: Bollati Boringhieri.

- De Caro, M. (2008). *Azione*. Bologna: Il Mulino.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59 (Winter), 3-7.
- Dick, P.K. (1990). *Rapporto di minoranza*. (B. della Frattina, Transl.). In Id., *Memoria totale* (pp. 88-125). Milano: Mondadori. (Original work published 1957). [Italian translation of *The Minority Report*].
- Di Martino, B. (2016). Stato di diritto. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario. *L'Ircocervo*, 1/2016, 21-50. Retrieved from [http://www.lircocervo.it/index/wp-content/uploads/2016/10/2016\\_I\\_Dottrina\\_Di\\_Martino\\_1.pdf](http://www.lircocervo.it/index/wp-content/uploads/2016/10/2016_I_Dottrina_Di_Martino_1.pdf)
- Fazio, A. (2004). Un confronto tra Spielberg e Dick. *Futuro Europa*, 39, 233-238.
- Ferguson, A.G. (2012). Predictive Policing and Reasonable Suspicion. *Emory Law Journal*, 62, 259-325. Retrieved from <http://law.emory.edu/elj/content/volume-62/issue-2/articles/predicting-policing-and-reasonable-suspicion.html>.
- Focarelli, C. (2015). *La privacy. Proteggere i dati personali oggi*. Bologna: Il Mulino.
- Foucault, M. (2004). *L'ermeneutica del soggetto – Corso al Collège de France (1981-1982)*. (M. Bertani, Transl.). Milano: Feltrinelli. (Original work published 2001). [Italian translation of *L'herméneutique du sujet – Cours au Collège de France 1981-1982*].
- (2005). *Sicurezza, popolazione e territorio – Corso al Collège de France (1977-1978)*. (P. Napoli, Transl.). Milano: Feltrinelli. (Original work published 2004). [Italian translation of *Sécurité, territoire, population – Cours au Collège de France 1977-1978*].
- Franklin, B. (1818). Some Good Whig Principles. In B. Franklin, W. Temple Franklin, *Memoirs of the Life and Writings of Benjamin Franklin* (pp. 185-186). London: Henry Colburn.
- (1963). Reply to Governor [1755, November 11]. In L.W. Labaree (Ed.), *The Papers of Benjamin Franklin*, VI (pp. 238-243). New Haven-London: Yale University Press.
- Friedman, L.D. (2006). *Citizen Spielberg*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- (27, July 2003). Minority Report: A Dystopic Vision. *Senses of Cinema*. Retrieved from [http://sensesofcinema.com/2003/steven-spielberg/minority\\_report/](http://sensesofcinema.com/2003/steven-spielberg/minority_report/)
- Garland, D. (2007). *La cultura del controllo*. (A. Ceretti, F. Gibellini, Transl.). Milano: Il Saggiatore. (Original work published 2001). [Italian translation of *The Culture of Control*].

- Goffman, E. (1978). *La pazzia del «posto»*. (F.<sup>a</sup> Basaglia, Transl.). In Franco Basaglia, Franca Basaglia Ongaro (Eds.), *Crimini di pace* (pp. 365-424). Torino: Einaudi. (Original work published 1969). [Italian translation of *The Insanity of the Place*].
- Greengard, S. (2012). Policing the Future. *Communications of the ACM*, 55 (3), 19-21.
- Hallet, W. (2007). Close Reading and Wide Reading: Teaching Literature and Cultural History in a Unit on Philip K. Dick's Minority Report. *Amerikanstudien/American Studies*, 52 (3), 381-397.
- Harcourt, B.E. (2007). *Against Prediction. Profiling, Policing, and Punishing in an Actuarial Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F.A. von (1998). *La società libera*. (M. Bianchi di Lavagna Malagodi, Transl.). Milano: SEAM. (Original work published 1960). [Italian translation of *The Constitution of Liberty*].
- Kant, I. (1986). An Johann Benjamin Erhard – 1792, December 21. In R. Malter (Ed.), *Briefwechsel* (pp. 613-614). Hamburg: Felix Meiner.
- Kelsen, H. (1992). *Società e natura. Ricerca sociologica*. (L. Fuà, Transl.). Torino: Bollati Boringhieri. (Original work published 1943). [Italian translation of *Society and Nature. A Sociological Inquiry*].
- Krahn, T., Fenton, A., Meynell, L. (2010). Novel Neurotechnologies in Film – A reading of Steven's Spielberg's Minority Report. *Neuroethics*, 3 (1), 73-88.
- Krämer, W. (2009). *Le bugie della statistica*. (M. Rimoldi, A. Gilardoni, Transl.). Milano-Udine: Mimesis (Original work published 1991). [Italian translation of *So lügt man mit Statistik*].
- Lanier, M.M., Henry, S. (1998). *Essential Criminology*. Westview: Oxford.
- Leoni, B. (2000). *La libertà e la legge*. (M.C. Pievatolo, Transl.). Macerata: Liberilibri. (Original work published 1961). [Italian translation of *Freedom and the Law*].
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Antropologia strutturale due*. (S. Moravia, Transl.). Milano: Il Saggiatore. (Original work published 1973). [Italian translation of *Anthropologie structurale Deux*].
- Levy, E., Spielberg, S. (2002). Il mio domani terribile – Intervista a Steven Spielberg. *Ciak*, 8 (agosto), 22-28.
- Luhmann, N. (1991). *Funzione della religione*. (S. Belardinelli, Transl.). Brescia: Morcelliana. (Original work published 1977). [Italian translation of *Funktion der Religion*].

- (1996). *Sociologia del rischio*. (G. Corsi, Transl.). Milano: Bruno Mondadori. (Original work published 1991). [Italian translation of *Soziologie des Risikos*].
- Lyon, D. (2002). *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*. (A. Zanini, Transl.). Milano: Feltrinelli. (Original work published 2001). [Italian translation of *Surveillance Society. Monitoring Everyday Life*].
- (2005). *Massima sicurezza. Sorveglianza e 'guerra al terrorismo'*. (E. Greblo, Transl.). Raffaello Cortina: Milano. (Original work published 2003). [Italian translation of *Surveillance after September 11*].
- Malaspina, E. (2013 October 22). Il 'giudizio' antico per superare la 'crisi'. *Il Sole 24 Ore*, p. 19. Retrieved from <http://www.ilsole24ore.com/art/commenti-e-idee/2013-10-22/giudizio-antico-superare-crisi-065416.shtml?uuid=Ab3XwVwI>.
- Marchetti, P. (2009). Le 'sentinelle del male'. L'invenzione ottocentesca del criminale nemico della società tra naturalismo giuridico e normativismo psichiatrico. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 38, 1009-1080.
- Marconi, P. (1979). *La libertà selvaggia*. Venezia: Marsilio.
- McDowell, A. (2015). Prejudicial Narratives: Building Tomorrow's World Today. *Architectural Design*, 85 (4), 26-33.
- Merton, R.K. (2000). *La profezia che si autoadempie*. (C. Martelli, A. Oppo, Transl.). In Id., *Teoria e struttura sociale*, II (pp. 765-789). Bologna: Il Mulino. (Original work published 1949). [Italian translation of *Social Theory and Social Structure*].
- Milazzo, L. (2016). Colpevolezza e 'libero arbitrio'. Una questione superata? In R. Brighi, S. Zullo (Eds.), *Filosofia del diritto e nuove tecnologie. Prospettive di ricerca tra teoria e pratica – XXIX Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto – Workshop* (pp. 141-154). Roma: Aracne.
- Molinari, L. (1909<sup>2</sup>). *Il tramonto del diritto penale*. Milano: Edizioni della Rivista Università Popolare. Retrieved from [http://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/molinari/il\\_tramonto\\_del\\_diritto\\_penale/pdf/molinari\\_il\\_tramonto\\_del\\_diritto\\_penale.pdf](http://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/molinari/il_tramonto_del_diritto_penale/pdf/molinari_il_tramonto_del_diritto_penale.pdf).
- Morin, E. (2016). *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociale*. (G. Esposito, Transl.). Milano: Raffaello Cortina. (Original work published 1956). [Italian translation of *Le cinéma ou L'homme imaginaire: essai d'anthropologie*].
- Morozov, E. (2013). *To Save Everything, Click Here – The Folly of Technological Solutionism*. New York: PublicAffairs.

- Morris, N. (2007). *The cinema of Steven Spielberg. Empire of light*. London-New York: Wallflower Press.
- Nettel, A.L., Roque, G. (2012). Persuasive Argumentation Versus Manipulation. *Argumentation*, 55 (26), 55-69
- Norenzayan, A. (2015). *Grandi Dei. Come la religione ha trasformato la nostra vita di gruppo*. (A. Panini, Transl.). Milano: Raffaello Cortina. (Original work published 2013). [Italian translation of *Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict*].
- O'Malley, P. (2004). The Uncertain Promise of Risk. *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, 37 (3), 323-343.
- Pannarale, L. (2002). *Giustiziabilità dei diritti. Per un catalogo dei diritti umani*. Milano: FrancoAngeli.
- (2008). *Il diritto che guarda. Rischi della decisione giuridica*. Milano: FrancoAngeli.
- Pareyson, L. (1995). *Filosofia della libertà*. Genova: Il Melangolo.
- Pasquale, F. (2016, April 17). I Big Data non sono neutri. Un piano per evitare abusi e discriminazioni. *La Lettura/Corriere della Sera*.
- Pearsall, B. (2010). Predictive Policing: The Future of Law Enforcement? *NIJ Journal*, 266 (June), 16-19. Retrieved from <https://www.ncjrs.gov/pdffiles1/nij/230414.pdf>.
- Pellerino, G. (2007). *Le origini dell'idea del rischio*. Lecce: Pensa.
- Pintore, A. (2011). *Stato di diritto*. In G. Berti, D. Cofrancesco, L. Compagna, R. Cubeddu, E. d'Auria, E. Di Rienzo et al. (Eds.), *Dizionario del Liberalismo Italiano*, I (pp. 991-996). Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Pittaro, P. (Ed.) (2012). *Scuola Positiva e sistema penale: quale eredità?* Trieste: Edizioni Università di Trieste. Retrieved from <https://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/7189>.
- Puppo, F. (2016). Due Process and the Rule of Law: the Role of Argumentation in the Defence of a Fair Trial. In E. Feteris, H. Kloosterhuis, J. Plug, C. Smith (Eds.), *Legal Argumentation and the Rule of Law* (pp. 183-192). The Hague: Eleven International Publishing.
- Rountree, C. (2004). Myth, Shadow Politics, and Perennial Philosophy in Minority Report. *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, 23 (2), 77-88.
- Sadin, É. (2009). *Surveillance globale: enquête sur les nouvelles formes de contrôle*. Paris: Flammarion.
- (2011). *La Société de l'anticipation*. Paris: Inculte.
- Salazar, Mel. (2011). *Letteratura e diritto in Philip K. Dick. Note sparse su Rapporto di minoranza*. In Mich. Salazar, Mel. Salazar (Eds.), *Scritti sfac-*

- cendati su diritto e letteratura. Da Miguel de Cervantes a Philip K. Dick* (pp. 139-140). Milano: Giuffrè.
- Sani, A. (2007). Steven Spielberg, il libero arbitrio e la logica trivalente. In A. Peruzzi (Ed.), *Pianeta Galileo 2007* (pp. 187-207). Retrieved from [http://www.consiglio.regione.toscana.it:8085/news-ed-eventi/pianeta-galileo/atti/2007/13\\_sani.pdf](http://www.consiglio.regione.toscana.it:8085/news-ed-eventi/pianeta-galileo/atti/2007/13_sani.pdf).
- (2008). La previsione del futuro e il problema del libero arbitrio: Minority Report di Steven Spielberg. In Id., *Il cinema pensa? Cinema, Filosofia e Storia* (pp. 25-31). Torino: Loescher.
- Sarkar, S.P., Adshead, G. (2002). What Price Security? – A Review of Steven Spielberg’s Minority Report. *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 30, 568-70.
- Sarra, C., Velo Dalbrenta, D. (Eds.) (2013). *Res iudicata. Figure della positività giuridica nell’esperienza contemporanea*. Padova: Padova University Press.
- Satta, S. (1994). *Il mistero del processo*. Milano: Adelphi.
- Schauer, F. (2008). *Di ogni erba un fascio. Generalizzazioni, profili, stereotipi nel mondo della giustizia*. (A.M. Taruffo, Transl.). Bologna: Il Mulino. Original work published 2003). [Italian translation of *Profiles, Probabilities and Stereotypes*].
- Schopenhauer, A. (1998). *Speculazione trascendente sull’apparente disegno intenzionale nel destino dell’individuo*. (G. Colli, Transl.). In Id., *Parerga e Paralipomena* (pp. 277-308). Milano: Adelphi. (Original work published 1851). [Italian translation of *Transcendente Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*].
- Searle, J. (1988). *Mente – Cervello – Intelligenza*. (D. Barbieri, Transl.). Milano: Bompiani. (Original work published 1984). [Italian translation of *Minds, Brains and Science*].
- Sgubbi, F. (1990). *Il reato come rischio sociale. Ricerche sulle scelte di allocazione dell’illegalità penale*. Bologna: il Mulino.
- Shapiro, M.J. (2005). Every Move You Make: Bodies, Surveillance, and Media. *Social Text*, 23 (2), 21-34.
- Sutton, B. (2005). Sophocles’s Oedipus the King and Spielberg’s Minority Report. *The Explicator*, 63 (4), 194-197.
- Sykes, G.M. (1967<sup>2</sup>). *Crime and Society*. New York: Random House.
- Thorwald, J. (1965). *La scienza contro il delitto*. (M. Attardo Magrini et al., Transl.). Milano: Rizzoli. (Original work published 1964). [Italian translation of *Das Jahrhundert der Detektive*].

- Tincani, P. (2016). Controllo e sorveglianza. In R. Brighi, S. Zullo (Eds.), *Filosofia del diritto e nuove tecnologie. Prospettive di ricerca tra teoria e pratica – XXIX Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto – Workshop* (pp. 19-40). Roma: Aracne.
- Velo Dalbrenta, D. (2013). Per inconfessabili motivi. Aspetti dell'interiorità nell'esperienza penale. In Id., *Del diritto penale come esperienza. Tre studi inattuali* (pp. 47-99). Padova: Cleup.
- (2014). L'antropologia criminale di Cesare Lombroso, o della via italiana ad un diritto penale finalmente 'moderno'. In G. Cimino, G.P. Lombardo (Eds.), *La nascita delle scienze umane nell'Italia post-unitaria* (pp. 267-293). Milano: FrancoAngeli.
- (2016). 'Necessitas non habet legem'. Profili di critica penale. In *Regulae iuris. Ipotesi di lavoro tra storia e teoria del diritto* (pp. 153-169). Napoli: Jovene.
- Vest, J. (2002). Minority Report Review. *Film and History*, 32 (2), 108-109.
- Welsh, B.C., Farrington, D.P. (2012). Science, politics, and crime prevention: Toward a new crime policy. *Journal of Criminal Justice*, 40, 128-133.
- Wright, D. (2008). Alternative futures: AmI scenarios and Minority Report. *Futures*, 40, 473-488.
- Zipf, H. (1989). *Politica criminale*. (A. Bazzoni, Transl.). Milano: Giuffrè. (Original work published 1980<sup>2</sup>). [Italian translation of *Kriminalpolitik*].





**COLLANA**  
**‘QUADERNI DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA’**

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO**

1. *L'applicazione delle regole di concorrenza in Italia e nell'Unione europea. Atti del IV Convegno Antitrust tenutosi presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Trento* - (a cura di) GIAN ANTONIO BENACCHIO, MICHELE CARPAGNANO (2014)

2. *Dallo status di cittadino ai diritti di cittadinanza* - (a cura di) FULVIO CORTESE, GIANNI SANTUCCI, ANNA SIMONATI (2014)

3. *Il riconoscimento dei diritti storici negli ordinamenti costituzionali* - (a cura di) MATTEO COSULICH, GIANCARLO ROLLA (2014)

4. *Il diritto del lavoro tra decentramento e ricentralizzazione. Il modello trentino nello spazio giuridico europeo* - (a cura di) ALBERTO MATTEI (2014)

5. *European Criminal Justice in the Post-Lisbon Area of Freedom, Security and Justice* - JOHN A.E. VERVAELE, with a prologue by Gabriele Fornasari and Daria Sartori (Eds.) (2014)

6. *I beni comuni digitali. Valorizzazione delle informazioni pubbliche in Trentino* - (a cura di) ANDREA PRADI, ANDREA ROSSATO (2014)

7. *Diplomatici in azione. Aspetti giuridici e politici della prassi diplomatica nel mondo contemporaneo* - (a cura di) STEFANO BALDI, GIUSEPPE NESI (2015)

8. *Il coordinamento dei meccanismi di stabilità finanziaria nelle Regioni a Statuto speciale* - (a cura di) ROBERTO TONIATTI, FLAVIO GUELLA (2014)

9. *Reti di libertà. Wireless Community Networks: un'analisi interdisciplinare* - (a cura di) ROBERTO CASO, FEDERICA GIOVANELLA (2015)

10. *Studies on Argumentation and Legal Philosophy. Further Steps Towards a Pluralistic Approach* - (Ed. by) MAURIZIO MANZIN, FEDERICO PUPPO, SERENA TOMASI (2015)

11. *L'eccezione nel diritto. Atti della giornata di studio (Trento, 31 ottobre 2013)* - (a cura di) SERGIO BONINI, LUCIA BUSATTA, ILARIA MARCHI (2015)

12. José Luis Guzmán D'Albora, *Elementi di filosofia giuridico-penale* - (a cura di) GABRIELE FORNASARI, ALESSANDRA MACILLO (2015)

13. *Verso nuovi rimedi amministrativi? Modelli giustiziali a confronto* - (a cura di) GIANDOMENICO FALCON, BARBARA MARCHETTI (2015)

14. *Convergences and Divergences between the Italian and the Brazilian Legal Systems* - (Ed. by) GIUSEPPE BELLANTUONO, FEDERICO PUPPO (2015) (pubblicazione disponibile solo on-line in Accesso Aperto: <http://hdl.handle.net/11572/116513>)

15. *La persecuzione dei crimini internazionali. Una riflessione sui diversi meccanismi di risposta. Atti del XLII Seminario internazionale di studi italo-tedeschi, Merano 14-15 novembre 2014 - Die Verfolgung der internationalen Verbrechen. Eine Überlegung zu den verschiedenen Reaktionsmechanismen. Akten des XLII. Internationalen Seminars deutsch-italienischer Studien, Meran 14.-15. November 2014* - (a cura di / herausgegeben von) ROBERTO WENIN, GABRIELE FORNASARI, EMANUELA FRONZA (2015)

16. *Luigi Ferrari Bravo. Il diritto internazionale come professione* - (a cura di) GIUSEPPE NESI, PIETRO GARGIULO (2015)

17. *Pensare il diritto pubblico. Liber Amicorum per Giandomenico Falcon* - (a cura di) MAURIZIO MALO, BARBARA MARCHETTI, DARIA DE PRETIS (2015)

18. *L'applicazione delle regole di concorrenza in Italia e nell'Unione europea. Atti del V Convegno biennale Antitrust. Trento, 16-18 aprile 2015* - (a cura di) GIAN ANTONIO BENACCHIO, MICHELE CARPAGNANO (2015)

19. *From Contract to Registration. An Overview of the Transfer of Immoveable Property in Europe* - (Ed. by) ANDREA PRADI (2015) (pubblicazione disponibile solo on-line in Accesso Aperto: <http://hdl.handle.net/11572/140085>)

20. *Diplomatici in azione. Aspetti giuridici e politici della prassi diplomatica nel mondo contemporaneo. Volume II* - (a cura di) STEFANO BALDI, GIUSEPPE NESI (2016) (pubblicazione disponibile solo on-line in Accesso Aperto: <http://hdl.handle.net/11572/143369>)

21. *Democrazie e religioni: libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo. Atti del convegno nazionale Adec Trento, 22 e 23 ottobre 2015* - (a cura di) ERMINIA CAMASSA (2016)

22. *Modelli di disciplina dell'accoglienza nell'“emergenza immigrazione”. La situazione dei richiedenti asilo dal diritto internazionale a quello regionale* - (a cura di) JENS WOELK, FLAVIO GUELLA, GRACY PELACANI (2016)

23. *Prendersi cura dei beni comuni per uscire dalla crisi. Nuove risorse e nuovi modelli di amministrazione* - (a cura di) MARCO BOMBARDELLI (2016)

24. *Il declino della distinzione tra diritto pubblico e diritto privato. Atti del IV Congresso nazionale SIRD. Trento, 24-26 settembre 2015* - (a cura di) GIAN ANTONIO BENACCHIO, MICHELE GRAZIADEI (2016)

25. *Fiat Intabulatio. Studi in materia di diritto tavolare con una raccolta di normativa* - (a cura di) ANDREA NICOLUSSI, GIANNI SANTUCCI (2016)

26. *Le definizioni nel diritto. Atti delle giornate di studio, 30-31 ottobre 2015* - (a cura di) FULVIO CORTESE, MARTA TOMASI (2016)

27. *Diritto penale e modernità. Le nuove sfide fra terrorismo, sviluppo tecnologico e garanzie fondamentali. Atti del convegno. Trento, 2 e 3 ottobre 2015* - (a cura di) ROBERTO WENIN, GABRIELE FORNASARI (2017)

28. *Studies on Argumentation & Legal Philosophy / 2. Multimodality and Reasonableness in Judicial Rhetoric* - (Ed. by) MAURIZIO MANZIN, FEDERICO PUPPO, SERENA TOMASI (2017) (pubblicazione disponibile solo on-line in Accesso Aperto: <http://hdl.handle.net/11572/106571>)

29. *Il Giudice di pace e la riforma della magistratura onoraria. Atti del Convegno. Trento, 3-4 dicembre 2015* - (a cura di) GABRIELE FORNASARI, ELENA MATTEVI (2017) (pubblicazione disponibile solo on-line in Accesso Aperto: <http://hdl.handle.net/11572/178978>)

30. *Il diritto in migrazione. Studi sull'integrazione giuridica degli stranieri* - (a cura di) FULVIO CORTESE, GRACY PELACANI (2017)

31. *Diplomatici in azione. Aspetti giuridici e politici della prassi diplomatica nel mondo contemporaneo. Volume III* - (a cura di) STEFANO BALDI, GIUSEPPE NESI (2017) (pubblicazione disponibile solo on-line in Accesso Aperto: <http://hdl.handle.net/11572/184772>)

32. *Carlo Beduschi. Scritti scelti* - (a cura di) LUCA NOGLER, GIANNI SANTUCCI (2017)

33. *Diplomatici. 33 saggi su aspetti giuridici e politici della diplomazia contemporanea* - (a cura di) STEFANO BALDI, GIUSEPPE NESI (2018)

34. *Sport e fisco* - (a cura di) ALESSANDRA MAGLIARO (2018)

35. *Legal Conversations Between Italy and Brazil* - (a cura di) GIUSEPPE BELLANTUONO, FABIANO LARA (2018)

36. *Studies on Argumentation & Legal Philosophy / 3. Multimodal Argumentation, Pluralism and Images in Law* - (Ed. by) MAURIZIO MANZIN, FEDERICO PUPPO, SERENA TOMASI (2018) (pubblicazione disponibile solo on-line in Accesso Aperto: <http://hdl.handle.net/11572/218719>)

