

# OLTRE LA DIARCHIA

## ALCUNE RIFLESSIONI SUL RAPPORTO FRA RAGIONE ED EMOZIONI. E SULLO STATUTO DI QUESTE

*Federico Puppo*

SOMMARIO: *1. Premessa. 2. Emozioni e ragione: verso il superamento della diarchia. 3. Conclusione.*

### *1. Premessa*

A volte succede che un tema, ancor prima che essere oggetto di uno studio specifico, goda di un ampio retroterra, vorrei quasi dire ‘culturale’, che rende problematico tematizzarne il contenuto. In buona sostanza, e in altri termini, in taluni casi accade che si possa dare quasi per scontata una certa idea – in termini più esatti: una precomprensione – che in qualche modo fornisce già una precisa e tralaticia immagine, una sorta di ‘grande narrazione’ di ciò di cui ci si appresta a discutere (che poi quella sia fondata o meno è un altro discorso).

Il rapporto fra emozioni e ragione, su cui qui vorrei provare a dire qualcosa, è uno di questi casi: e poiché siamo figli del nostro tempo, va da sé che tra i due ambiti qui evocati siamo stati normalmente abituati a vedere o concepire una distanza se non, più di frequente, una vera e propria diarchia, uno scontro in cui – questa normalmente era, e in certa parte ancora è, la conclusione – è bene che le emozioni escano mitigate o, meglio ancora, assopite dalla ragione che, in tema di scelte (e nel diritto si sceglie sempre), è bene che abbia, se non la prima, di certo l’ultima parola.

In effetti, così mi pare si sia (stati?) soliti pensare, le emozioni (al plurale) sono molte, soggettive, irregolari, ingovernabili e inaffidabili; mentre la ragione (al singolare) è una, auspicabilmente ‘oggettiva’, governabile, verificabile e affidabile, al punto che in nome di essa è per

esempio possibile mettere ordine fra le ragioni (stavolta al plurale) che ciascuno di noi può essere capace di vantare laddove si dialoghi o discuta (e nei contesti giuridici si discute sempre).

Certo, come ben si sa (ecco un'altra «grande narrazione», per dirla con Lyotard, del nostro tempo) oggi la ragione non gode di ottima salute, giacché le onde della post-modernità – qualunque cosa significhi ormai questo termine – hanno via via eroso le fondamenta razionalistiche su cui la modernità aveva costruito le proprie architetture di pensiero: ma se, da un lato, questo non ha risolto il contrasto di cui prima dicevo – in sostanza: le emozioni oggi si contrappongono a, e a volte vincono su, le ragioni che si possono oramai però solo debolmente vantare –, dall'altro lato, proprio per arginare questa deriva, si riafferma la necessità di quanto in precedenza dato per scontato, ossia il primato della ragione e il controllo che essa dovrebbe garantire – proprio per far fronte alla sopravanzata delle emozioni.

In ogni caso, a me pare che quella distanza non sia venuta meno ma abbia al più mutato aspetto; e che, quindi, a tale riguardo, non si farebbe molta fatica a sentire nuovamente l'eco degli auspici del Beccaria, che istruiva come il giudice avrebbe dovuto fare della propria decisione un «sillogismo perfetto» per, aggiungerebbe Cartesio, «ben condurre la propria ragione» (stavolta nuovamente, non a caso, al singolare).

Qui il ruolo giocato dalla pretesa oggettività della ragione contro il soggettivismo delle emozioni è chiaro e risaputo: ma non sarà privo di rilievo ricordare come in precedenza, seppur in altro ambito del sapere giusfilosofico, le emozioni hanno pesato in modo diverso. Quando fu scritto l'atto di nascita dello Stato – l'entità senza cui il diritto modernamente inteso (quello stesso diritto che si affida alla ragione di Cartesio e Beccaria) avrebbe avuto ragion d'essere – la speculazione del giusnaturalismo moderno trovò, infatti, proprio nelle emozioni una parte della giustificazione dei modelli che andava via via proponendo. La creazione dello stato assoluto nei termini propri dell'impostazione hobbesiana perderebbe in effetti molto mordente se si togliesse (ma come si potrebbe?) la diffidenza e, con questa, la paura che ciascuno prova nel *bellum omnium contra omnes* e che il Leviatano ben si guarda di eliminare, perché ne ha bisogno per governare; d'altro canto, il valore dell'opera del puritano Locke è a pieno apprezzabile solo non dimentican-

do il ruolo che vi gioca la legge della reputazione, che contribuisce a regolare i nostri modi di essere nello stato di natura e quindi anche nello stato liberale che ne conserva l'esistenza; e non c'è bisogno, credo, di dire molto sul ruolo della nostalgia in Rousseau, cardine fondamentale per giustificare l'utopia dello stato di natura e, insieme, della fino in fondo inattuabile uguaglianza democratica che da esso dipende.

Ma, si dirà, in fondo tutto ciò potrebbe avere a che fare con una discussione di natura più politica che strettamente giuridica: e si sa che la politica, essendo il campo in cui si manifesta il potere, è anche quello in cui è più presente, rispetto alla ragione, la volontà – e, non a caso, una delle costanti del giusnaturalismo moderno è proprio il ricorso al contratto sociale, ossia uno strumento di squisita espressione della volontà individuale.

Ed è così che incontriamo l'altra grande diarchia che permea di sé la discussione intorno alla natura del diritto – se cioè esso sia frutto di ragione o di volontà – tratto tipico della antica diatriba fra domenicani e francescani: tappa intermedia di un cammino millenario che inizialmente vide l'affermazione dell'alternativa razionale (si pensi, ad esempio, ad Aristotele), in seguito sconfitta da quella volontaristica (si pensi, ad esempio, all'imperativismo), con il presente che fa fatica a mettere veramente d'accordo le due.

Sembra, insomma, che la storia, ma anche la filosofia, del diritto, abbiano conosciuto diversi dualismi, che a un certo punto si sono anche sovrapposti: ancora una volta il richiamo a Hobbes mi sembra ficcante, incarnando egli, ad un tempo, il volontarismo politico, da una parte, e il razionalismo scientifico, dall'altra parte, senza che ciò costituisca necessariamente una contraddizione.

Eppure, forse queste diarchie si nutrono di 'false narrazioni': a ben vedere, in effetti, e solo per stare a quanto dicevo dappprincipio, la distanza fra emozioni e ragione non è così profonda come si sia soliti (e forse in modo un poco affrettato) pensare. Su questo già si è detto nel saggio introduttivo che precede e molto si dirà in quelli che seguono: nel breve spazio di questo scritto vorrei però anche io cercare di enucleare qualche spunto di riflessione, proponendo l'idea (per verità non così nuova) che, per risolvere quello iato, non sia necessario proseguire nella strada, a mio modo di vedere errata, segnata dalla post-modernità

– cioè verso l’indebolimento della ragione – quanto, piuttosto, riconsiderare *ab initio* la legittimità della separazione fra emozioni e ragione per poter meglio comprendere il modo in cui esse coesistono e collaborano – piuttosto, quindi, verso una, per così dire, riabilitazione delle emozioni.

## 2. Emozioni e ragione: verso il superamento della diarchia

A tal fine vorrei cercare di mostrare, per quanto sinteticamente qui si possa fare, come e in che misura sia possibile rivedere alcuni assunti tipici del modello di conoscenza moderno: che questo sia inficiato da alcuni pregiudizi errati è ormai opinione condivisa e, anzi, evidenza provata.

Ciò emerge con particolare convinzione anche nella prospettiva di cui qui, se non altro *per puncta*, dirò e che insiste: i) sul ruolo cognitivo delle emozioni, ii) sul loro essere ‘sociali’ e, infine, iii) sul loro statuto ‘innato’: tutti aspetti che troviamo splendidamente compendiate nel recente e bello studio, qui assunto a base della presente esposizione, di Eric Kandel, che si pone come espresso obiettivo proprio quello di recuperare la distanza che il sapere moderno aveva segnato tra sapere scientifico (ovvero: razionalità) ed esperienza artistica (cioè: emozioni)<sup>1</sup>.

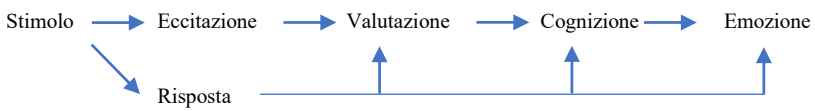
i) Contrariamente a quanto si pensava, le emozioni<sup>2</sup> non svolgono un ruolo parassitario nei processi di tipo cognitivo, ma ne rappresentano una componente ineliminabile e niente affatto pregiudizievole: ampia messe di studi confermano ormai questa convinzione, che ha fatto stra-

---

<sup>1</sup> Il riferimento è a E. KANDEL, *The Age of Insight: The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind, and Brain, from Vienna 1900 to the Present*, New York, 2012 (= *L’età dell’inconscio. Arte, mente e cervello dalla Grande Vienna ai nostri giorni*, Milano, 2012, 2016<sup>2</sup>).

<sup>2</sup> Il termine è qui usato nel senso più ampio possibile – non volutamente problematizzando, giusto per nominare un aspetto rilevante, la distinzione fra emozioni inconse e sentimenti consapevoli –: ai fini di questo saggio è cioè sufficiente tenere presente l’uso che normalmente facciamo del termine “emozione”, per quanto vago o ambiguo possa essere.

da alla «consapevolezza che l'emozione sia anche una forma di elaborazione dell'informazione e quindi una forma di conoscenza»<sup>3</sup>. Tale consapevolezza è maturata di pari passo con, ed è stata confermata dallo sviluppo degli strumenti tipici delle neuroscienze i quali hanno contribuito a spiegare il modo in cui nasce un'emozione. La quale risulta essere «innescata tanto dalla valutazione cognitiva dello stimolo quanto dalla specifica risposta corporea»<sup>4</sup>, in un processo complesso e unitario, che può essere rappresentato come segue:



Si è così acquisita una «visione più ampia della conoscenza, che comprende [...] tutti gli aspetti di elaborazione cerebrale dell'informazione: non solo percezione, pensiero e ragionamento, ma anche emozioni e cognizione sociale»<sup>5</sup>. A tale riguardo mi sembra utile ricordare che uno dei campi in cui tutto ciò ha mostrato la propria rilevanza sia quello del ragionamento morale che, sulla scorta della c.d. *trolleology*, ha trovato negli ultimi decenni interessanti sviluppi tesi proprio a mostrare come «la vecchia idea che il pensiero e le emozioni siano fra loro opposti non è più credibile»<sup>6</sup>.

I nostri processi cognitivi e le decisioni che ne derivano sono cioè frutto – a volte in modo molto importante e, anzi, prominente – di istanze inconscie ed emotive, che una volta si sarebbero erroneamente dette “irrazionali” ma che, invece, oggi sappiamo essere pienamente parte del nostro agire in modo *razionale*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 350, cui rimandiamo per l'imponente bibliografia citata, fra cui ricorrono i ‘classici’ lavori dei coniugi Damasio.

<sup>4</sup> *Loc. ult. cit.*, da cui anche l'immagine che segue.

<sup>5</sup> *Loc. ult. cit.*

<sup>6</sup> E. KANDEL, *op. cit.*, p. 365. Per una ulteriore ricognizione sul tema si v. utilmente, *ex multis*, D. EDMONDS, *Uccideresti l'uomo grasso? Il dilemma etico del male minore*, Milano, 2014, e C. BAGNOLI, *Dilemmi morali*, Genova, 2006, cui si rimanda per ulteriori approfondimenti (anche con riferimento agli approcci sviluppati, su tutti, da Greene e Haidt, che mettono in discussione il ruolo della ragione nelle scelte morali).

ii) Appare inoltre interessante notare, accanto a tale evoluzione relativa al modo di concepire lo statuto delle emozioni in rapporto alla ragione, un altro, potremmo dire, aspetto epistemico che è andato cambiando nel tempo.

In effetti, «fino alla metà del XIX secolo si pensava che [le emozioni] fossero esperienze private, personali, la cui funzione primaria era quella di arricchire e colorare la nostra vita mentale»<sup>7</sup>. Ebbene, nonostante quella che potrebbe ancora essere una visione diffusa, anche quest'idea sembra errata: si deve, infatti, già a Charles Darwin l'iniziale ribaltamento di tale convinzione, giacché fu lui ad introdurre «l'idea radicale che, oltre a colorare le nostre vite, le emozioni svolgono [...] funzioni sociali e adattative»<sup>8</sup>.

In altri termini, secondo tale impostazione poi ulteriormente sviluppata e comprovata nel tempo, «esiste uno stretto legame fra il mondo privato delle nostre emozioni e il mondo pubblico delle nostre interazioni con gli altri»<sup>9</sup>. Quest'intuizione si basava, significativamente, sulla convinzione che «gli esseri umani, *in quanto animali sociali*, hanno bisogno di comunicare il loro stato emotivo agli altri»<sup>10</sup>: ulteriori studi<sup>11</sup>, condotti proprio sulle metodiche del riconoscimento facciale – cui Darwin tributava il ruolo di veicolare socialmente le emozioni –, hanno poi, nel tempo, mostrato la rilevanza di tale paradigma, correggendolo e rivedendolo in parte ma senza mutarne l'incidenza.

Oggi, infatti sappiamo che la socialità umana è veicolata dalle emozioni, le quali contribuiscono a istituirle e rafforzarla.

Dal mio punto di vista, affermare la natura *sociale* delle emozioni rende comprensibile come la percezione soggettiva di alcunché (e di certo l'emozione è una percezione soggettiva) non equivale ad un'esperienza individualistica e solipsistica: pare, anzi, che, nei processi di riconoscimento facciale (il più immediato e innato canale della socialità) esistano sei emozioni universali – disposte lungo un *continuum* in cui esse si modulano e si alternano – e che, dato ancor più sorprendente,

<sup>7</sup> E. KANDEL, *op. cit.*, p. 324.

<sup>8</sup> *Loc. ult. cit.*

<sup>9</sup> E. KANDEL, *op. cit.*, p. 356.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 325 (corsivo mio).

<sup>11</sup> Per un'analisi dei quali rimandiamo a *ibidem*, in part. capp. 19 e 21.

tali emozioni universali sono in parte determinate dalla nostra esperienza e dal contesto, ma in parte sono *innate*. Innate come il linguaggio.

iii) Da tale ultimo punto di vista, si consideri infine come, nel tempo, si sia formata la convinzione che

i bambini piccoli sono in grado di interpretare le immagini perché sono nati con un sistema visivo che possiede una serie di regole cognitive *universali innate* per l'estrazione di informazioni simili alle regole che consentono ai bambini di acquisire la grammatica<sup>12</sup>.

In tale campo sono stati condotti studi per comprendere, tra il resto, perché, nel riconoscimento delle altre persone, sia così importante e rilevante l'esame del volto umano, che, ci viene detto, è una esperienza di tipo gestaltico: ebbene, i risultati a cui si è pervenuti mostrano come

i meccanismi cerebrali alla base del riconoscimento dei volti emergono nella prima infanzia e la sintonizzazione percettiva specie-specifica per la discriminazione delle facce va in parallelo alla messa a punto del riconoscimento del linguaggio<sup>13</sup>.

Ora, dagli studi di Chomsky sull'istinto linguistico innato in poi, è noto che anche il linguaggio umano – o, meglio, la sintassi che ne costituisce il dato caratteristico e saliente – sia innato e, anzi, proprio a tale ultimo riguardo è stato significativamente affermato che «noi siamo il nostro linguaggio. [...] Per qualche ragione, il linguaggio umano non è solo la cifra della nostra singolarità; è anche radicato in noi a tal punto [...] che nessun uomo può esistere senza di esso»<sup>14</sup>. Secondo tale prospettiva, che Andrea Moro comprova grazie al supporto della linguistica formale e delle metodiche di *neuroimaging* e della risonanza magnetica funzionale, si è in grado di proporre una fondazione del linguaggio del tutto lontana dalle teorie di tipo convenzionalistico e piuttosto volta a constatare che, a fronte delle ricerche condotte, «l'ipotesi [...] a favo-

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 204 (corsivo mio).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>14</sup> A. MORO, *Impossible Languages*, Cambridge (MA), 2016 (= *Le lingue impossibili*, Milano, 2017), p. 107, testo di riferimento per quanto affermato in questa sezione del testo.

re di una interpretazione biologica della struttura del linguaggio è stata pertanto suffragata»<sup>15</sup>.

In sintesi, ciò implica che noi nasciamo con un'impronta linguistica, e le regole del linguaggio che ne derivano sono biologicamente determinate: proprio come, parrebbe di poter dire, quelle che guidano l'interpretazione delle immagini e come il 'bagaglio' delle emozioni universali che ne permettono l'elaborazione.

### 3. Conclusione

Tutto quanto precede permette, ritengo, di affacciare qualche conclusione o, meglio, qualche considerazione che può utilmente rappresentare i tratti di una linea di ricerca multi- e inter-disciplinare grazie alla quale si potrebbero raggiungere risultati interessanti, che qui provo a sintetizzare facendo riferimento ad un particolare modello antropologico, quello già affacciato dal riferimento darwiniano di cui sopra e che risponde, più propriamente, alla concezione dell'uomo come «politikòn zôon» di origine aristotelica.

In effetti, mi pare che quest'antica idea possa essere oggi proficuamente arricchita dall'includere in tale concezione non solo l'essere, dell'uomo, animale «linguistico e politico»<sup>16</sup>, ma, allo stesso tempo, anche emozionale: cosa che, peraltro, se si pone mente alla generale impostazione aristotelica, non sorprende.

Non va, infatti, dimenticato che, per lo Stagirita, la *naturale* socialità umana della *polis*<sup>17</sup> è dominata dalla razionalità assicurata dalla retorica ai discorsi epidittici, deliberativi e giudiziali che contempla, costitutivamente, l'inscindibile concorrenza di *ethos*, *logos* e *pathos*, le tre *pi-steis* che sempre connotano i discorsi retorici e che corrispondono «a colui che parla, ciò di cui si parla e colui a cui si parla»<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>16</sup> Così F. PIAZZA, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma, 2008, p. 10 (corsivo dell'A.), cui si rimanda per l'esplicazione della necessità dell'endiadi usata.

<sup>17</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 1, 1253a.

<sup>18</sup> ARISTOTELE, *Retorica*, I, 3, 1358a.



Ora, questo vale ad arricchire quanto detto *sub i*), giacché

piacere e conoscenza per Aristotele non sono in alternativa e per questo la persuasione non è soltanto manipolazione seduttiva ma un processo discorsivo che mette necessariamente in gioco dimensione cognitiva e sfera emotiva di tutti i partecipanti<sup>19</sup>.

Costoro si ritrovano all'interno di una dimensione sociale che coinvolge, per l'appunto, tutte le facoltà dei soggetti in essa presenti, ossia tanto quelle emozionali quanto quelle razionali, anche perché, come si diceva *sub ii*), le emozioni giocano un preciso ruolo sociale: sembra quindi più corretto, o comunque più economico, immaginare la costituzione di un legame sociale che faccia agio anche su esse piuttosto che uno che tenda ad escluderle e, allo stesso tempo, sembra più fecondo dirigere la propria attenzione a una concezione che, contemplandole, sia in grado di tenerne conto, ma non in modo deteriore. Ciò a maggiore ragione laddove si tenga presente il dato biologico relativo alle emozioni e al linguaggio, di cui si è detto *sub iii*): a cui occorre aggiungere anche quello relativo alle capacità argomentative, che studi recenti attestano essere (pure loro!) innate nei bambini<sup>20</sup>.

Un ulteriore, a mio modo di vedere, sorprendente risultato che autorizza a sostenere come il modello antropologico aristotelico – che, compendiando gli elementi innati del linguaggio, delle emozioni e della socialità, autorizza pertanto a parlare, in sintesi, dell'uomo come «animale retorico»<sup>21</sup> – sembra più vicino alla realtà di quanto non si potesse pensare senza le più recenti evidenze scientifiche oggi a nostra disposizione. Le quali, ovviamente, non sono indiscutibili ma, va detto, non

---

<sup>19</sup> F. PIAZZA, *op. cit.*, p. 132.

<sup>20</sup> Si v. a tal proposito S. GRECO, E. RIGOTTI, *Argumentation as an object of interest and as a social and cultural resource*, in N. MULLER-MIRZA, A.-N. PERRET-CLERMONT (a cura di), *Argumentation and Education*, New York, 2009, pp. 9-66, nonché J. CONVERTINI ET AL., *The significance of the adversative connectives aber, mais, ma (but) as indicators in young children's argumentation*, in *Journal of Argumentation in Context*, 9, 1, 2020, pp. 69-94. S. TOMASI, *L'argomentazione giuridica dopo Perelman. Teorie, tecniche e casi pratici*, Roma, 2020, ne tratta, da una prospettiva giusfilosofica, in riferimento agli sviluppi più recenti delle teorie dell'argomentazione.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 16.

sono nemmeno facilmente ignorabili: a meno che non si voglia sovvertire il rapporto tra sapere scientifico e sapere filosofico che, insegna giustamente Jaspers, pretende che «la scienza si fa[ccia] sentinella della filosofia perché questa non faccia affermazioni infondate e non esibisca prove che sono solo presunte»<sup>22</sup>.

Ebbene, a me pare che, proprio in merito al rapporto tra ragione ed emozioni e circa la natura di queste, ci sia la possibilità di fondare certe affermazioni e anche di esibirne le prove, ben più che presunte: con ciò avvalorando, lo ribadisco, l'attualità di una concezione antropologica che può, a giusta ragione, essere chiamata "classica", giacché è anche quella cui indirizza – in negativo – l'antica lezione dell'*Antigone* sofoclea, il secondo grande tema dei saggi che seguono. In effetti, come assai correttamente sostiene Fabio Ciaramelli<sup>23</sup>, la tragedia indica come il peccato di *hybris*, che macchia senza distinzione tanto Antigone quanto Creonte, sia riconducibile, in definitiva, alla mancanza, in entrambi, di *phronesis*, ossia di quella capacità di discernimento che caratterizza l'uomo prudente: colui capace di valutare le situazioni complesse e i valori in conflitto, nella messa in atto di una virtù l'apprendimento e l'esercizio della quale possono essere connessi proprio alla retorica. La quale, da Aristotele in poi, è non per nulla concepita come un metodo capace di preparare alla deliberazione in vista dell'azione, tipico di quell'animale che ha il *logos*: nella presa d'atto che «tutti gli uomini, per natura, tendono a persuadere»<sup>24</sup> ma anche ad essere persuasi.

### Bibliografia

- BAGNOLI C., *Dilemmi morali*, Genova, 2006  
 CIARAMELLI F., *Il dilemma di Antigone*, Torino, 2017  
 CONVERTINI J., ROCCI A., GRECO S., SCHAEER R., PERRET-CLERMONT A.N.,  
 IANNACCONE A., *The significance of the adversative connectives aber,*

<sup>22</sup> K. JASPERS, *Idee der Universität*, Berlin, 1946, p. 17.

<sup>23</sup> Il riferimento è a F. CIARAMELLI, *Il dilemma di Antigone*, Torino, 2017.

<sup>24</sup> F. PIAZZA, *op. cit.*, p. 29 (corsivo dell'A.) a cui va anche attribuita la specificazione che segue, giacché "avere *logos*" è infatti proprio di «quello che parla e ragiona ma anche di quello che si lascia persuadere» (*ibidem*, p. 20).

- mais, ma (but) *as indicators in young children's argumentation*, in *Journal of Argumentation in Context*, 9, 1, 2020, pp. 69-94
- EDMONDS D., *Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem, and What Your Answer Tell Us about Right and Wrong*, Princeton, 2014 (= *Uccidere-sti l'uomo grasso? Il dilemma etico del male minore*, Milano, 2014)
- GRECO S., RIGOTTI E., *Argumentation as an object of interest and as a social and cultural resource*, in N. MULLER-MIRZA, A.-N. PERRET-CLERMONT (a cura di), *Argumentation and Education*, New York, 2009, pp. 9-66
- JASPERS K., *Idee der Universität*, Berlin, 1946 (= *L'idea di università*, disponibile online al sito [file:///Users/federico.puppo/Downloads/Karl\\_Jaspers\\_LIdea\\_di\\_Universita\\_trad\\_i.pdf](file:///Users/federico.puppo/Downloads/Karl_Jaspers_LIdea_di_Universita_trad_i.pdf) consultato il giorno 15 novembre 2019)
- KANDEL E.R., *The Age of Insight: The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind, and Brain, from Vienna 1900 to the Present*, New York, 2012 (= *L'età dell'inconscio. Arte, mente e cervello dalla Grande Vienna ai nostri giorni*, Milano, 2012, 2016<sup>2</sup>)
- MORO A., *Impossible Languages*, Cambridge (MA), 2016 (= *Le lingue impossibili*, Milano, 2017)
- PIAZZA F., *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma, 2008, 2015<sup>2</sup>
- TOMASI S., *L'argomentazione giuridica dopo Perelman. Teorie, tecniche e casi pratici*, Roma, 2020