

SPECIAL ISSUE

PROSPETTIVE FILOSOFICHE NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

Editor: Paolo Heritier

Giorgio Lorenzo Beltramo

Consuetudine e teoria: un problema ricorsivo Pratiche normative tra diritto e linguaggio

Abstract

The theory of custom aims to research and define what we call custom. This study attempts to orient theoretical practice towards itself and demonstrate that its very method and knowledge are customary: moving from the theory of custom to the custom of theory. In this sense, the theoretical question of custom is recursive. This study is divided into two parts. The first part illustrates the normative and customary aspects of theoretical practice. Three authors are discussed here: Robilant and the figural critique of theoretical knowledge, Quintilian and the customary foundation of reason, and Sini and the paradoxical outcome of the logical-definitional question. In the second part, the new perspective is exercised to several theories of legal custom, revealing the problematic relationship with the positivisation of knowledge. In conclusion, the normative recursion between custom and theory is demonstrated.

Key-words: Custom, theory, Sini, law, practice

Abstract

La teoria della consuetudine mira a ricercare e definire che cos'è ciò che chiamiamo consuetudine. Questo studio tenta di orientare la pratica teorica su sé stessa, per mostrare che proprio il suo metodo e il suo sapere sono consuetudinari: dalla teoria della consuetudine alla consuetudine della teoria. In questo senso, la domanda teorica sulla consuetudine è ricorsiva. Il percorso è diviso in due parti. Nella prima parte, si mostrano gli aspetti normativi e consuetudinari della pratica teorica. Tre autori sono qui seguiti: Robilant e la critica figurale della conoscenza teoretica; Quintiliano e il fondamento consuetudinario della ragione; Sini e l'esito paradossale della

domanda logico-definitoria. Nella seconda parte, la nuova prospettiva è esercitata rispetto alle teorie della consuetudine giuridica, rivelandone la relazione problematica con la positivizzazione del sapere. In conclusione, si mostra la ricorsività normativa tra consuetudine e teoria.

Parole chiave: Consuetudine, teoria, Sini, diritto, pratica

Sommario

1. Introduzione. La domanda teorica sulla consuetudine – *Parte prima* – 2. Una premessa epistemologica. La figuratività della teoria in Robilant – 3. Uno scarto prospettico. *Ratio* come *consuetudo* in Quintiliano – 3.1. Educazione e prime consuetudini – 3.2. Intermezzo. Un'eco platonica su educazione e abitudine – 3.3. *Consuetudo* e *ratio* – 3.4. Commento. Fondamento consuetudinario della *ratio* e positivizzazione dell'*ars* – 4. La normatività della teoria. Pratica e sapere in Sini – 4.1. Pratica, soggetto e sapere – 4.2. La teoria e il soggetto critico – 4.3. La ricorsività della teoria e l'etica del sapere - *Parte seconda* – 5. Figure consuetudinarie nel diritto – 5.1. Sulla definizione come pratica grafica – 5.2. La critica della prospettiva legalistica. Romano, Bobbio e Grossi – 5.3. Intermezzo. Il contenuto della forma positivistica: Gallo, Detienne e Schiavone sulla scrittura legale – 5.4. Lo sguardo dell'antropologia. Consuetudini altrui e studio nostro: Sacco, Remotti e Fabietti – 5.5. Dalla fonte al termine del diritto. Andronico, Agamben e il problema ricorsivo dell'origine – 6. Conclusione ricorsiva. La consuetudine della teoria.

*Ma anche qui risulta indispensabile il discernimento,
e bisogna stabilire in che cosa consista proprio
ciò che chiamiamo consuetudine
Quintiliano, La formazione dell'oratore*

1. Introduzione. La domanda teorica sulla consuetudine

Porre la domanda teorica, che chiede per esempio “che cos’è la consuetudine”, e procedere alla ricerca per definire o spiegare il concetto, significa ripetere un atteggiamento proprio dell’indagine scientifica. Significa, cioè, orientare comportamento e opinione ad una particolare etica del sapere.

La pratica teorico-critica è esercitata dalla scienza giuridica rispetto all’oggetto che chiamiamo “consuetudine”, in modo non dissimile dall’oggetto che chiamiamo “diritto” o “legge”. Un medesimo abito conoscitivo informa la nostra cultura del sapere: i presupposti logico-definitori, che mirano ad una verità panoramica e oggettiva, indipendentemente dal singolo soggetto; il metodo di verifica dialettico-confutatoria, esposto sulla piazza pubblica della scienza; il modello sistematico di disposizione della materia, in coerenza e interdipendenza con le altre categorie di riferimento; la precisione e la chiarezza, come canoni di correttezza per la posizione del problema e della risposta; la tecnologia testuale – sia essa libresca o digitale – e la modalità archivistica di conservazione della memoria, intorno a quel tipico luogo di accumulo che sono le biblioteche; l’organizzazione universitaria di ricerca e trasmissione del sapere, in ideale progresso.

Tale forma specifica della pratica conoscitiva è ovvia per il giurista odierno e, perciò, non è indagata, ma appunto praticata. Anzi – come avremo modo di comprendere, seguendo l’esercizio ricorsivo di Sini – un’eventuale autocritica del metodo scientifico della teoria non potrebbe che reiterare quello stesso abito critico su se stesso. Un’alternativa sarebbe performare un gesto mitico o

artistico: con tutte le contraddizioni implicate nel pensarle già come l'altro del *logos* teorico-scientifico, dunque come esperienze del mondo di là dai suoi confini¹.

La tesi che qui si vuole sostenere è che tale abitudine teorica abbia qualcosa in comune con la consuetudine: una medesima forma normativa. Da questa tesi discende che la domanda teorica sulla consuetudine è ricorsiva: ciò che cerca come oggetto inquisisce la sua stessa pratica.

Per comprendere che cosa è in gioco nella domanda definitoria sulla consuetudine, occorre allora esercitare lo sguardo ad uno scarto prospettico. Solo in seguito, la nuova prospettiva può essere praticata sulla teoria della consuetudine.

Il percorso qui proposto mira, nella *Parte prima*, ad aprire uno scarto, attraverso tre autori. Robilant (cap. 2) critica la forma teoretica come una delle possibili figure di conoscenza, evidenziandone i tratti normativi, ossia di orientamento del soggetto. Quintiliano (cap. 3) ci permette di ampliare lo sguardo alla consuetudine retorico-linguistica; la *ratio* della lingua, cioè le regole razionalizzate e positivizzate, sono fondate sulla *consuetudo*. Sini (cap. 4) porta la pratica teorica al suo esito ricorsivo e paradossale, ossia alla domanda sulla domanda; tale aporia è qui interpretata nei suoi aspetti normativi, come consuetudine teorica nella teoria della consuetudine.

Nella *Parte seconda*, questa nuova etica del sapere è esercitata rispetto ad alcuni giuristi di riferimento e alle loro posizioni teoriche sulla consuetudine, nel problematico rapporto con la positivizzazione del sapere (cap. 5). La conclusione (cap. 6) recupera la tesi della ricorsività normativa della teoria consuetudinaria.

Parte prima

2. Una premessa epistemologica. La figuratività della teoria in Robilant

Tra i maggiori contributi epistemologici di Robilant alla filosofia del diritto, vi è la critica figurale della teoria quale uno dei possibili atteggiamenti conoscitivi dell'uomo. Come un dipinto o una statua, anche la teoria per Robilant è una figura: essa rappresenta qualcosa, diciamo per semplicità una realtà, attraverso alcuni elementi selezionati e disposti in una certa forma; si che a quella realtà la figura si riferisce indirettamente, rinviando a significati ovvero ad altre figure possibili, rispetto alle quali la figura stessa si dispone in un certo ordine².

In particolare, le figure teoretiche – dice Robilant – mirano a rappresentare, ridurre a unità, spiegare la realtà (ad altro mirano le figure artistiche e visive, quelle operative, quelle morali e spirituali). Esse si pongono tra loro in rapporto di selezione critica, ovvero in un processo evolutivo, sia in termini di maggiore aderenza possibile alla realtà, tramite tentativi di falsificazione reciproca, sia in termini di interesse. L'interesse non è esclusivamente informativo; può altresì essere estetico: una forma teoretica più elegante, per esempio, è solitamente preferita; ma può anche trattarsi di interesse etico e valoriale,

¹ Esemplare, a questo titolo, è l'indagine di Detienne sulla mitologia come invenzione della teoria storica: il *mythos* che appare, appunto, mitico perché altro dalla *theoria*, discorso veridico metodologicamente fondato, di cui Tucidide è il “teorico più intransigente”. Vedi Detienne (2014). Cfr. l'allargamento e il rafforzamento del discorso di Detienne, rispetto alla teoria filosofica, in Sini (1991).

² Robilant (1997: 17-23). Su Robilant, vedi Heritier (2003: 48-50, 72-75; 2009: 48-75; 2012: 67-76), Nerhot et al. (2013).

se un particolare problema è sentito come decisivo, aiuta l'uomo a trovare la propria collocazione nel mondo e a comprende sé stesso³.

Ogni figura teoretica muove da prefigure della realtà, ossia da presupposti conoscitivi a loro volta condizionati da figure precedenti, e articola interrogativi e obiettivi il cui significato e il cui interesse sono orientati dal contesto storico di riferimento. La figura teoretica propone uno schematismo, cioè una conformazione astratta (astratta, s'intende, dal reale che intende rappresentare) di elementi selezionati e ordinati. La figura – dice Robilant – è frutto di invenzione. La specifica forma teoretica, dunque, non si identifica con la realtà, bensì mira a renderla significante, ponendola in rapporto coerente con un universo di significati. La scelta di prefigure e figure, schematismi teoretici, interrogativi e obiettivi, dunque, orienta la conoscenza della realtà in una determinata prospettiva⁴.

La prospettiva della figura teoretica è data dall'ordine in cui dispone gli elementi e dalla posizione che assume rispetto alle altre figure. “Le teorie [...] rappresentano la realtà costruendo un ordine nomico in cui essa può essere fatta rientrare. La rappresentazione, in quanto schematica, si fonda sulla selezione di alcuni elementi della realtà, e istituisce un ordine che li collega”⁵. E ancora: “La formulazione di un problema, anche se stimolata da problemi e teorie precedenti [...] è frutto d'invenzione ed è compiuta in funzione di una linea di ricerca e collocata in un quadro unificante. Ogni teoria, infatti, non è mai isolata, poiché si pone sempre in un contesto teoretico, in quanto mira a procurare conoscenza che si inserisce in altra conoscenza”⁶.

La critica figurale di Robilant si rivolge, così, alla stessa scienza giuridica. Anche il diritto è una costruzione teoretica. “Il diritto, infatti, non è un mero fatto, o un mero insieme di fenomeni privi di rapporti pensati, rappresentati e correlati; è sempre frutto di teoria, costruzione di schemi di pensiero [...] è soprattutto una realtà teoretica, distinta dalla realtà fenomenica [...] il diritto è una nuova e diversa realtà di figure”⁷. Ogni teoria del diritto dispone, infatti, la materia in un quadro unificante; seleziona e organizza gli elementi in un ordine nomico, conferendo loro una forma specifica e orientando così la conoscenza. L'ordine teoretico dato al diritto è, dunque, esso stesso orientante. Afferma infatti Robilant: “le figure medesime da cui sono influenzate le figure di diritto e di ordine [...], a loro volta, sono frutto di scelte, di prefigure e di costruzioni conoscitive, espresse per mezzo di schematismi teoretici di carattere normativistico”⁸. Ciò significa che ogni teoria del diritto, in quanto figura, è informativa e normativa: informativa e quindi normativa.

L'interesse propriamente filosofico e giuridico della critica di Robilant, portata alle sue estreme conseguenze, è la ricorsività della normatività. La capacità di orientare comportamento e opinione è propria non solo del diritto, ma altresì dell'informazione teoretica, ivi compresa dunque la teoria del diritto. La nomicità non è solo l'oggetto precipuo della ricerca filosofico-giuridica, ma ne caratterizza altresì la forma figurale. Significati, prefigure, strumenti, obiettivi, interessi, interrogativi e rapporti con altre figure orientano normativamente proprio quella posizione teorica che ha la normatività come oggetto di configurazione.

³ Ivi: 48-53.

⁴ Ivi: 30-47.

⁵ Robilant (1983: 70).

⁶ Robilant (1990: 25-26).

⁷ Robilant (1999: 11).

⁸ Robilant (1998: 21).

Da questo esito ricorsivo della critica figurale in filosofia del diritto, qui pensato a mo' di premessa, possiamo ora cominciare la nostra indagine sulla consuetudine.

3. Uno scarto prospettico. *Ratio* come *consuetudo* in Quintiliano

Iniziare con Quintiliano un'indagine intorno alla consuetudine persegue un intento metodologico. Che cosa ha a che fare l'illustre maestro di retorica latina con quella fonte del diritto studiata dalla scienza giuridica? Tale effetto di scarto ovvero di spostamento da un contesto ad un altro – contesti per i quali si confida che alla distinzione disciplinare corrisponda anche una distinzione del reale – suggerisce praticamente, ossia come forma di esercizio, un'esperienza consuetudinaria. Intendiamo, cioè, esercitare lo sguardo ad una consuetudine della teoria, proprio mentre assumiamo una teoria della consuetudine.

Del resto, come vedremo, per Quintiliano la *consuetudo* è il presupposto della *ratio*. La razionalità grammaticale, con la sua precettistica, i codici e le regole, le etimologie e le analogie, l'analisi e il confronto, la manualistica specializzata, le scuole – ciò che potremmo noi chiamare “teoria linguistica” – presuppone il parlato e ne dipende. Qualcosa di simile accade anche per il diritto. La regola posta, gli istituti e le definizioni, i testi ufficiali, l'*iter* formativo, le procedure e i ruoli, il sapere specialistico: tale razionalizzazione presuppone una relazione sociale significativa, una rete condivisa di significati e di rapporti, un accordarsi reciproco al senso comune, nell'intreccio culturale cognitivo e affettivo⁹.

3.1 Educazione e prime consuetudini

Partiamo, dunque, da Quintiliano¹⁰. L'*Institutio oratoria* professa una formazione a tutto tondo dei discepoli, per una ragione profonda che il motto di Catone il Vecchio condensa in un'espressione amata da Quintiliano: *vir bonus dicendi peritus*. Se l'oratore non è buono, non conosce né pratica la virtù, non può diventare esperto della parola¹¹. Tuttalpiù potrà persuadere, affare non di *virtus* ma di *vis*; ma

⁹ I presupposti antropologici del diritto rappresentano ovviamente un tema sterminato, di cui è possibile cercare le tracce nelle diverse discipline, ognuna col suo taglio. Bombelli (2017) porta l'attenzione sul senso comune come sostrato giuridico. Heritier (2012), del resto, argomenta la finzionalità fondativa del diritto positivo; una finzione che le *Law and Humanities* indagano in termini tanto artistici quanto affettivi (Campi 2021, 2022; Mittica 2024; Bellelli 2023; Sequeri 2016). Come si è altrove argomentato (Beltramo 2020), qualcosa di simile all'idea di una messa in scena dogmatica a fondamento, à la Legendre (2006), si ritrova in chiave antropologica nella teoria nomopoietica di Remotti (2013): ogni società ha il compito decisivo, eppure precario e incerto, di inventare e plasmare la propria umanità. Per Sini (2021), nella pratica di linguaggio comune c'è già sempre un “sì” originario. Discutendo di consuetudine, Ricca (in Bombelli-Heritier 2024: 111-187) pone l'attenzione sulla rete di relazioni semiotiche ed esperienziali, integrate in ogni abito di comportamento ovvero in ogni significato.

¹⁰ Si segue qui, per il testo latino e la traduzione italiana, l'edizione curata da Corsi: Quintiliano (2020). Sul progetto della *Institutio iuridica* e sull'idea di formazione in Quintiliano, vedi Bianca (1963), Cova et al. (1990), Nocchi (2020). Sull'importanza di Quintiliano per la formazione giuridica, vedi Beltramo (2024).

¹¹ “Non dico semplicemente che l'oratore deve essere un uomo onesto, bensì che non si diventerà nemmeno oratori se non si è onesti” (12, 1, 3) (Quintiliano 2020: 1948). E ancora: “Siccome dunque l'oratore è un uomo onesto, ma esso non può essere concepito in assenza della virtù, la virtù, anche se riceve un impulso dalla natura, deve essere perfezionata dalla cultura” (12, 2, 1) (ivi: 1970).

lo farà con rimedi ed effetti dannosi per la *civitas*, al cui servizio Quintiliano pone invece il ruolo del retore¹². E ad istituire il retore e uomo buono è appunto votato il maestro. L'*ars retorica* richiede infatti l'esempio e la cura magistrali, affinché sia coltivata e sviluppata al meglio: al meglio, cioè, delle capacità e delle attitudini dell'allievo¹³. D'altro canto, la formazione deve mirare al ruolo sociale futuro, affinché questo sia esercitato con rettitudine; l'aspirante oratore di oggi, infatti, domani agirà nelle vesti di cittadino, amministratore, politico, giudice¹⁴. Perciò l'*ars retorica*, ovvero – come dice Quintiliano – la scienza di parlare bene, può raggiungere il suo scopo solo se coniuga assieme virtù e perizia tecnica¹⁵.

Giungiamo alla questione che più ci interessa: la consuetudine. Per Quintiliano, la *consuetudo* è una grande maestra, nel linguaggio come nella vita, e così nel bene come nel male. Per esempio, è preferibile che il bambino inizi a praticare il greco coi pedagoghi, dacché il latino, “parlato da più gente, lo apprenderà anche senza volerlo”. Ma non bisogna nemmeno esagerare e farlo parlare a lungo solo greco, dacché ciò ingenererebbe difetti di pronuncia e di sintassi in latino: “se, per assidua consuetudine, gli si sono impresse strutture greche, esse perdurano tenacemente anche in un idioma diverso” (1, 1, 12-13)¹⁶. Quintiliano pretende che, proprio nei primi anni del bambino, gli insegnamenti siano i migliori (*praecipienda sunt optima*); e se qualcuno non li regge, non sarà mancanza di metodo (*non rationi defuerint*) (1, 1, 11)¹⁷. La giovane mente è ancora duttile e apprende facilmente. Perciò è particolarmente critico l'insegnamento delle lettere dell'alfabeto, dunque della scrittura e della lettura: i *prima elementa* sono indispensabili per la formazione successiva (1, 1, 24-29)¹⁸. Tra l'altro, il controllo grafico permette giochi di apprendimento mnemonico e di pronuncia: esercizi importanti, perché “molti difetti di pronuncia non rimossi nei primi anni perdurano e diventano d'insanabile gravità per il resto della vita” (1, 1, 37)¹⁹. Un altro esempio: se ci lamentiamo della maleducazione dei giovani, ricordiamoci che quei cattivi comportamenti li apprendono proprio imitando gli adulti più vicini, da cui sono viziati. “Così, dapprima si forma la consuetudine, che poi diventa qualcosa di naturale. Imparano simili atteggiamenti, quando ancora non sanno che si tratta di vizi” (1, 2, 8)²⁰.

¹² “Costoro generalmente hanno creduto che il compito dell'oratoria risieda nel convincere o nel parlare in modo adatto a convincere; questo scopo, infatti, può essere raggiunto anche da chi non sia onesto. Si sente spesso la definizione secondo la quale ‘retorica significa capacità di convincere’. Ma questa di convincere io la chiamo ‘capacità’ (*vim*) [...] pure il denaro convince” (2, 15, 3-6) (ivi: 363-365). E ancora: se “la potenza (*vis*) della parola armasse la malvagità, non ci sarebbe nulla di più pericoloso dell'eloquenza sia nella sfera pubblica che in quella privata” (12, 1, 1) (ivi: 1946).

¹³ A seconda dell'età dell'allievo, Quintiliano individua il metodo di apprendimento e la materia di studio adatti, nonché la figura responsabile della formazione: dal padre (1, 1, 1) alle nutrici (1, 1, 4), ai pedagoghi (1, 1, 8), ai maestri di scuola (1, 2, 1), al grammatico (1, 4, 1), al retore (2, 1, 1).

¹⁴ “[...] l'uomo davvero consciente della propria funzione di cittadino, idoneo ad amministrare gli affari pubblici e privati e in grado di guidare le città con i suoi consigli, di fonderle sulle leggi e di migliorarle attraverso i verdetti, certo altri non è che l'oratore” (1, *praef.*, 10) (ivi: 45).

¹⁵ “Intendo formare quel perfetto oratore che non può darsi se non in un uomo retto, e perciò esigo possegga, oltre a una straordinaria eloquenza, anche ogni virtù morale” (1, *praef.*, 9) (ivi: 45). E ancora: “se la retorica è in sé la scienza del parlare bene (*bene dicendi scientia*), il parlare bene è suo fine e suo esito supremo” (2, 15, 38) (ivi: 382).

¹⁶ Ivi: 62: [...] cum Graecae figurae adsidua consuetudine haeserunt, in diversa quoque loquendi ratione pertinacissime durant.

¹⁷ Ivi: 61.

¹⁸ Ivi: 69-71. “In effetti, poiché proprio lo scrivere risulta fondamentale negli studi, e solo grazie a esso si ottengono vantaggi autentici e radicati in profondo, una mano troppo lenta ritarda il pensiero, mentre quella rozza e confusionaria rende incomprensibile il testo”, ivi: 71.

¹⁹ Ivi: 75: [...] multa linguae vitia, nisi primis eximuntur annis, inemendabili in posterum pravitate durantur.

²⁰ Ivi: 80: Fit ex his consuetudo, inde natura. Discount haec miseri, antequam sciant vitia esse.

3.2 Intermezzo. Un'eco platonica su educazione e abitudine

Per inciso, notiamo una convergenza interessante proprio su quest'ultima affermazione di Quintiliano. Ciò che è appreso, sintonizzandosi con gli altri, solo in un secondo momento è saputo criticamente. È interessante che nelle *Leggi* – dialogo incentrato sulla ricerca della migliore costituzione atta alla convivenza nella *polis*, per la quale l'educazione dei cittadini assume importanza capitale – Platone esponga un'idea simile²¹. La *paideia* è per Platone la prima acquisizione della virtù (*ἀρετήν*) da parte dei fanciulli. Se piacere (*ἡδονή*), amicizia (*φιλία*), dolore (*λύπη*), odio (*μῖσος*) si riproducono correttamente (*όρθως*) nelle anime (*ἐν ψυχαῖς*), prima che i fanciulli possiedano la ragione, quando poi essi possiedono la ragione (*λόγον*) concordano (*συμφωνήσωσι*) con essa di essersi abituati (*εἰθίσθαι*) bene grazie ad abitudini (*έθῶν*) ad essa convenienti. Tale concordia (*συμφωνία*) è la virtù tutt'intera (II, 653b-c)²².

La convergenza è forse ancora più ampia. Nel passo delle *Leggi* a questo successivo, Platone inserisce il tema delle feste, quali esperienze paideutiche ossia istitutive della società. Gli dèi hanno istituito per gli uomini l'alternanza delle feste (*τὰς τῶν ἔορτῶν ἀμοιβὰς*) e hanno assegnato le Muse, Apollo e Dioniso come compagni di danza (*συγχορευτὰς*). A differenza degli altri animali (*ἄλλα ζῷα*), che non hanno la sensazione di ordine e disordine dei movimenti (*αἴσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινέσειν τάξεων οὐδὲ ἀταξιῶν*), questi numi ci hanno trasmesso la sensazione del ritmo e dell'armonia (*ἔνορθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν*), unita al piacere (*μεθ' ἡδονῆς*); e ci muovono e ci guidano intrecciandoci (*συνειροντας*) l'un l'altro con canti e danze. Hanno dato il nome di cori (*χορούς*) in relazione alla gioia (*χαρᾶς*) connaturata in essi (III, 653d-654a)²³. Ora, l'idea di un'educazione musicale – che noi neolatini dopo Quintiliano potremmo chiamare artistica – è già avanzata nella *Repubblica*²⁴. In un passo, in particolare, Platone afferma che l'allevamento musicale (*ἐν μουσικῇ τροφῇ*) è il più importante, dacché ritmo e armonia penetrano nell'anima e la afferrano, recando grazia. Ma occorre educare correttamente, se no si ottiene l'effetto contrario. Così il giovane impara a disprezzare le cose brutte e ad apprezzare quelle belle, prima di averne colto la ragione (*λόγον*); poi, sopraggiunta la ragione, chi è stato allevato così la accoglie benevolmente e più di ogni altro la riconosce (*γνωρίζων*) come familiare (*οἰκειότητα*) (III, 401d-402a)²⁵.

Come si vede, la deviazione platonica sull'educazione, tra *ethos* e *logos*, ci riconduce al cuore della questione emersa dalla pagina di Quintiliano, ossia al rapporto critico tra la consuetudine e il sapere. I giovani apprendono per abitudine gusti, linguaggi e comportamenti, prima ancora di saperli razionalmente.

Possiamo, dunque, tornare ora al retore latino e giungere ai passaggi decisivi.

²¹ Si segue qui, per il testo greco e la traduzione italiana, l'edizione curata da Ferrari: Platone (2021). Su Platone, vedi Trabattoni (2019), Vegetti (2003, 2018). Sulle *Leggi*, vedi Centrone (2021).

²² Platone (2021: 165)

²³ Ivi: 165-167. Curiosa l'etimologia, che fa derivare il *χορός* dalla *χαρά*: accostamento che Ferrari definisce “del tutto infondato e fantasioso” (ivi: 166). Proprio Quintiliano insegna che il ricorso all'etimologia è talvolta inevitabile (*necessarium*), “sempre allorché il fatto su cui si discute necessita di un'interpretazione [...] Perciò nelle definizioni si dà spazio all'etimologia”. Come vedremo tra poco, l'etimologia “talvolta tenta di distinguere anche le forme scorrette da quelle corrette...” (Quintiliano 2020: 177-179).

²⁴ Si segue qui, per il testo greco e la traduzione italiana, l'edizione curata da Vegetti: Platone (2022).

²⁵ Ivi: 487.

3.3 *Consuetudo e ratio*

In Quintiliano, il problema del rapporto tra *consuetudo* e *ratio* ha come contesto l'osservanza (*observatio*) da tenere nel parlato, ossia le regole per parlare bene. Oltre che sulla solennità delle espressioni antiche – ma si badi che niente è più odioso (*odiosius*) dell'affettazione – e sul prestigio di oratori e storici autorevoli – persino un errore (*error*) è lodevole se commesso seguendo i grandi, ma a patto che l'espressione conservi successo –, il discorso (*sermo*) poggia sulla razionalità e sulla consuetudine. Il criterio della *ratio* opera tramite analogia ed etimologia, ossia analizza la forma e l'uso delle parole per somiglianza o derivazione; occorrono, però, fine giudizio (*iudicium*) ed erudizione per distinguere caso per caso la comparazione vera (*vera comparatio*) da quella falsa, né bisogna affidarsi troppo a tale rimedio (1, 6, 1-15)²⁶.

Infatti, non è che al momento della creazione degli uomini, Analogia sia discesa dal cielo e abbia date le norme del linguaggio: piuttosto, essa fu scoperta dopo che già si parlava e furono notate, nel discorso, le terminazioni delle varie parole. L'analogia, dunque, non poggia su un criterio razionale, ma sull'esempio; e non è una legge del linguaggio, bensì il risultato della sua osservazione, al punto che proprio l'analogia non l'ha generata nient'altro che la consuetudine (1, 6, 16).²⁷

Eppure, taluni – dice Quintiliano – aderiscono alla regola analogica con un'insopportabile perversità di zelo (*molestissima diligentiae perversitate*), adoperando forme inusuali o eccessivamente ricercate. Ma talvolta una forma, pur a rigore latina, può risultare odiosa (*odiosum*). Conservare forme abolite e decadute (*abolita atque abrogata retinere*) è futile. In alcuni casi, come negarlo? (*quis negat?*), la via scelta è corretta (*recta*); ma ve n'è un'altra a fianco più comoda e più frequentata (*et mollior et magis trita*) (1, 6, 17-22)²⁸. E c'è chi pretende di ricondurre le parole alla loro vera origine, aggiungendo o togliendo o cambiando lettere e sillabe; ma con mente perversa (*pravis ingenii*) rovina in assurdità vergognose (*ad foedissima usque ludibria*). E Quintiliano non risparmia ai suoi lettori qualche esempio trai i più ridicoli (1, 6, 32-34)²⁹.

Rimane, dunque, la consuetudine: rasenterebbe infatti il ridicolo preferire il linguaggio parlato una volta a quello parlato attualmente. E in verità, che altro è il linguaggio arcaico se non l'antica consuetudine linguistica? Ma anche qui risulta indispensabile il discernimento, e bisogna stabilire in che cosa consista proprio ciò che chiamiamo consuetudine. Qualora la si intenda come “quanto fa la maggioranza”, si costituirà un preccetto pericolosissimo non solo in campo linguistico, ma – più importante – per la vita: come si può essere, infatti, fortunati al punto che alla maggioranza piaccia ciò che è giusto? [...] nel linguaggio non andrà

²⁶ Quintiliano (2020: 163-171).

²⁷ Ivi: 171: *Non enim, cum primum fingerentur homines, Analogia demissa caelo formam loquendi dedit, sed inventa est postquam loquebantur, et notatum in sermone quid quoque modo caderet. Itaque non ratione nititur, sed exemplo; nec lex est loquendi, sed observatio, ut ipsam analogia nulla res alia fecerit quam consuetudo.*

²⁸ Ivi: 171-175.

²⁹ Ivi: 181.

accolto come regola qualcosa di scorretto che sarà penetrato nell'uso di molti [...] per cui chiamerò consuetudine nel linguaggio il consenso dei colti, e nella vita il consenso dei giusti (1, 6, 43-45).³⁰

Coerentemente con questa impostazione della materia, Quintiliano in un passo successivo si oppone a chi pretenda da lui quel genere di precettistica (*id preceptorum genus*) tramandata dalla maggioranza degli scrittori tecnici (*a plerisque scriptoribus artium*), per cui dovrebbe fornire quasi delle leggi strette da immutabile necessità (*quasdam leges inmutabili necessitate constrictas*). Regole che, come se non fosse lecito fare diversamente (*velut si aliter facere fas non sit*), taluni seguono quasi sotto comando (*tamquam iussi*). Ma sarebbe la retorica una disciplina assai semplice e misera (*facilis ac parva*), se fosse contenuta in un solo breve catalogo (*praescripto*: “codice normativo”, traduce Corsi). Invece, le regole mutano per lo più, e sta alla bravura dell’oratore saperle adattare alle situazioni (2, 13, 1-2)³¹.

Perciò, Quintiliano rifiuta i precetti detti cattolici (*praecepta quae καθολικά vocitant*), ossia quelli universali e perpetui (*universalia vel perpetualia*), dacché raramente non sono smentiti. Soprattutto, non vuole che i giovani si ritengano sufficientemente istruiti (*satis instructos*) per aver imparato a memoria un manualetto (*artis libellum*); né che si credano sicuri (*tutos*) con i decreti degli specialisti (*decretis technicorum*). L’eloquenza è ben altro. E chi non sa deviare dalla traccia, resterà impacciato. La retorica si rinnova ogni giorno; non si potrà mai dirla tutta (*numquam dicta erunt omnia*) (2, 13, 14-17)³².

3.4 Commento. Fondamento consuetudinario della *ratio* e positivizzazione dell’*ars*

Così dunque Quintiliano. La sua posizione teorica, per l’esplicito rapporto con la consuetudine, si rivela al giurista estremamente interessante. Scartato rispetto alla *scientia iuris*, il suo punto prospettico pone a questa un problema metodologico. La domanda teorica, razionalmente corretta, sulla fonte del diritto che anche noi giuristi chiamiamo consuetudine (*quod consuetudinem vocemus*) rivela ricorsivamente un presupposto consuetudinario.

Innanzitutto, una precisazione. La pretesa elitaria di Quintiliano, che vuole la consuetudine come consenso dei colti e dei giusti e non come moda della maggioranza, è tipica della cultura greca e latina. Oltre a servire lo scopo dell’intera opera – che è la formazione all’arte del parlare bene, e dunque al gusto raffinato del bello tanto estetico quanto etico –, essa non contraddice il carattere storico e pubblico della consuetudine stessa. Il *sermo* cambia, attraverso gli usi e i gusti della comunità dei parlanti, si che nessuno parlerebbe oggi come pur i migliori oratori parlavano nel passato. Quintiliano – si può dire – da colto e famoso “intellettuale” fa la sua parte.

Più importante, per ciò che qui si discute, è la formazione consuetudinaria della *ratio*. Non è che l’analogia o le altre pratiche di analisi del linguaggio siano cadute dal cielo. Semmai, esse sono state via via inventate quando già si parlava. Sì che, dice Quintiliano, non sono fondate su un criterio razionale

³⁰ Ivi: 187-189: *Superest igitur consuetudo: nam fuerit paene ridiculum malle sermonem, quo locuti sint homines, quam quo loquantur. Et sane quid est aliud vetus sermo quam vetus loquendi consuetudo? Sed huic ipsi necessarium est iudicium, constituendumque in primis id ipsum quid sit, quod consuetudinem vocemus. Quae si ex eo, quod plures faciunt, nomen accipiat, periculosisimum dabit praeceptum non orationi modo, sed, quod maius est, vitae: unde enim tantum boni, ut pluribus quae recta sunt placeant? [...] in loquendo, non si quid vitoise multis insederit, pro regula sermonis accipiendum erit [...] Ergo consuetudinem sermonis vocabo consensum eruditorum, sicut vivendi consensum bonorum.*

³¹ Ivi: 351.

³² Ivi: 357-359.

(*non ratione nititur*); al contrario, è la razionalità ch'esse portano a poggiare sull'esempio del parlato. La legge non è del linguaggio: non c'è regola "cattolica", universale, che non sia smentita. La legge è frutto dell'osservazione. E proprio la *ratio* di tale osservazione non ha altro fondamento che la consuetudine.

Questo rapporto fondativo tra consuetudine e legge suona al giurista per lo meno dissonante con l'armonia piramidale dell'ordinamento, così com'è configurato dalla teoria classica del diritto. L'eredità teorica della positivizzazione testuale ha educato il giurista a cercare il diritto nella legge, nel codice, nei manuali. Tale informazione normativa – che orienta, come dice Robilant, il soggetto – non è forse così diversa da quella a cui Quintiliano cerca di opporsi, come formatore dei futuri retori. Pur con tutte le difficoltà e le contraddizioni di un simile metodo magistrale.

Nelle pieghe del discorso di Quintiliano si cela un problema cruciale. A noi giunge del tutto ovvia la sua premura per l'alfabetizzazione elementare. D'altro canto, le critiche che Quintiliano rivolge contro il formalismo teorico e l'uso dogmatico del testo, fenomeni interni alla scienza del parlare, suonano oggi – e direi in special modo ai giuristi – inaspettatamente familiari. Non solo è colta già allora così lucidamente, e con una polemica tanto veemente, la rigidità ingombrante di codici e dekaloghi scritti; ma il lessico e le immagini che Quintiliano adopera suonano spiccatamente giuridici. *Lex, praescriptum, necessitas, fas, iussum, decretum*: quasi come se la posizione scritta della regola, ossia la sua positivizzazione, ingenerasse un *surplus* vincolante³³.

Eppure, anche Quintiliano scrive un manuale. Come afferma nella dedica iniziale, l'attività gli occupa poco più di due anni: tempo dedicato "non tanto alla redazione del testo, quanto all'esame della materia, pressoché infinita, e alla lettura degli autori, innumerevoli"³⁴. Del resto, Quintiliano è immerso in una cultura del libro. Come si evince dalle sue pagine, stilisticamente curatissime, il sistema educativo è innervato dalla tecnologia della scrittura: a partire dai primi giochi volti al riconoscimento delle lettere, all'affinamento di scrittura e lettura, all'esegesi di passi scelti; gli studenti prendono appunti a lezione, il docente critica le opere dei colleghi; circolano già allora dispense e riassunti, spesso mal fatti, che promettono facile, rapido eppur completo apprendimento. Ma la materia – ammonisce Quintiliano – è infinita e non si smetterà mai di dirla.

Da un punto di vista artistico, qual è quello del retore, è la buona riuscita del gesto, la felicità della *performance* ad essere ricercata: l'esperienza ha da essere propizia, in quella commistione estetica ed etica che per Quintiliano è propria dell'*ars*. La vocazione drammatica del gesto artistico, che è agito e incarnato nella partecipazione responsiva dell'occasione pubblica, non è positivizzabile. Si può tenere traccia di alcune sue figure più stabili o efficaci o variamente notevoli, individuate in base a criteri significativi – l'antichità e l'autorità, per esempio, oppure la comparazione analogica ed etimologica. Le

³³ La critica scritta all'abuso della scrittura ha, di nuovo, un sapore platonico. Per limitarci ad un esempio, nella *Lettera VII* Platone biasima Dionigi II di Siracusa, per aver pensato di poter apprendere la filosofia pur senza la frequentazione e la discussione assidua col maestro, e per aver poi subito composto un testo che conterrebbe, della filosofia, i principi e le verità somme, ch'egli avrebbe già capito. Ma per Platone una tale conoscenza non è comunicabile, meno che mai con uno scritto: essa si accende, come una fiamma, dopo molto stare assieme e discutere intorno alla cosa. Le indicazioni contenute nei trattati servono solo come allusioni, a quei pochi che sono capaci di trovare il vero da soli; per tutti gli altri, generano disprezzo e superbia (340a-342a). Platone (2024). Cfr. sulla *Lettera VII* Agamben (2016: 66-98), Sini (2016: 199-210). Sulla scrittura in Platone, vedi Vegetti (2018: cap. 9). Per una discussione introduttiva su temi e metodi del sapere filosofico greco, oltre ai lavori su Platone già citati, vedi ancora Centrone (2015)

³⁴ Ivi: 35: [...] *quod tempus non tam stilo quam inquisitioni operis infiniti, et legendis auctoribus, qui sunt innumerabiles, datum est.*

regole così ottenute, tuttavia, non sono da osservare pedissequamente nella pratica futura; piuttosto, sono esse stesse frutto di pratica e di osservazione, e non hanno cogenza maggiore di quelle.

Per Quintiliano, l'arte è “una facoltà che giunge a effetto attraverso un metodo, cioè per un ordine”³⁵. Non c'è un criterio razionale prestabilito – stabilito prima della pratica di parola – in base al quale si seguono, nell'arte retorica, vie e metodi ricercati – e non per esempio la moda del momento, come fanno i tanti che Quintiliano taccia di volgarità e ignoranza. L'uso colto della parola dipende proprio da una delicata tradizione di *cultura animi* artistica, dal modo in cui il senso etico ed estetico sono coltivati. La complessa dinamica è affidata all'insegnamento magistrale, ed è certo influenzata dal gusto dei tempi, dalle circostanze storiche, dalla memoria e da ciò che resta e insiste nel presente; nonché – recentemente – da quell'attività industriosa di scrittura e riscrittura che è la scienza.

4. La normatività della teoria. Pratica e sapere in Sini

Lo scarto disciplinare, dalla *scientia iuris* alla *bene dicendi scientia*, ha mostrato una certa “indisciplina” della consuetudine³⁶. È pacifico che la consuetudine, come del resto la norma, la regola, la legge, non sia precipuamente giuridica; in questo, dunque, retorica e linguaggio si confermano semplicemente come ambiti normati, se non altro scientificamente. Nel lessico di Robilant, potremmo definirli dunque ambiti configurati: rappresentati da figure teoretiche e posti in un quadro informativo, la cui forma è astratta eppure utile a conoscere la realtà configurata, nell'ordine nomico della figura stessa.

L’“indisciplina” della consuetudine acquista però, dopo Quintiliano, un significato più profondo. La razionalità scientifica dipende dalla pratica di *observatio*, dal fatto di cogliere e conservare e seguire alcuni elementi esemplari della realtà. Non solo si tratta di osservare ciò che in via consuetudinaria l'uomo fa – come, per Quintiliano, si osservano i modi in cui le varie parole cadono nel discorso. Ma la stessa osservanza è consuetudinaria; innanzitutto, si tratta di una consuetudine al gesto grafico. Senza la pratica di scrittura, che permette precisamente di serbare il parlato in un supporto esosomatico e di riusarla in pratiche nuove e retroattive sulla pratica del parlato, la *ratio* sarebbe impossibile.

Noi siamo costantemente in “pratiche di vita”, come dice Sini, e in esse ci muoviamo e conosciamo il mondo. “Ogni pratica di vita è una ‘sapienza’ *sui generis*. Come minimo è un saper fare questo e quello (stare ritti, camminare, afferrare e così via); e poi un saper dire; e infine un saper scrivere, in tutti i sensi di questa espressione”³⁷.

La pratica – la sua normatività esperienziale e conoscitiva sul mondo – è qui intesa come un'ulteriore figura della consuetudine: un nuovo scarto prospettico. In particolare, è per noi interessante la critica che Sini fa della pratica teorica, sia essa filosofica, storica o scientifica, in quanto è proprio la teoria ad informare il nostro sapere: è la prefigura del sapere logico-definitorio, ordinato in modo sistematico e non contraddittorio, che orienta la domanda sulla consuetudine.

Come già anticipato, il nostro intento è esercitare lo sguardo ad una consuetudine della teoria, proprio mentre pratichiamo una teoria della consuetudine. Entriamo, dunque, nel “pensiero delle

³⁵ Ivi: 413: *ars est potestas via, id est ordine, efficiens*.

³⁶ Sul rapporto ambiguo tra disciplina indisciplina e interdisciplinarità, intorno ad un oggetto teoricamente sfuggente come il *récit*, vedi Gilbert (2022).

³⁷ Sini (2016a: 133-134)

pratiche” a cui Sini porta la filosofia, come esito ricorsivo della sua stessa pratica di senso, ossia come domanda sulla domanda filosofica. Terminato questo primo *excursus*, volto a riorientare la domanda da cui siamo partiti, potremo allora esercitare la nuova prospettiva sulle teorie giuridiche della consuetudine.

4.1 Pratica, soggetto e sapere

La pratica è per Sini una relazione che emoziona, cioè muove e chiama all’azione, disponendo oggetti e soggetti in una sempre particolare connessione. “L’azione nomina un coinvolgimento polarizzato di cui i soggetti e gli oggetti sono le conseguenze (non le premesse): punti di solidificazione volta a volta determinati”³⁸.

Ogni pratica porta all’esistenza un universo di senso. Ogni pratica disegna il mondo in modo peculiare. [...] Nel contempo ogni pratica apre possibilità che vanno molto al di là de suoi inizi. Nell’apertura di ogni pratica di vita sono iscritte potenzialità il cui successivo sviluppo tramanda un’origine che viene continuamente reinterpretata, e perciò trasformata e rivissuta entro nuovi orizzonti di senso. Ben diverso è per esempio il senso in cui pratica il pensiero un filosofo greco e un monaco medievale, sebbene entrambi si iscrivano entro la continuità della pratica della filosofia, con i suoi testi e i suoi argomenti, i suoi concetti e i suoi metodi logici. [...] non esiste nessuna pratica che possa essere in sé isolata. [...] ogni pratica è in connessione con altre pratiche ed è un insieme indefinito e sfumato di molte pratiche. Ogni pratica assume elementi già costituiti e rivelati entro altre pratiche e li fa propri. Cioè li trasforma, li adatta, li sottomette, li specializza e conferisce loro, così, un nuovo senso.³⁹

La pratica è sempre un precipitato. Perciò Sini dice che la pratica è “trascendentale rispetto al suo contenuto di senso”, di cui essa stessa è l’apertura, ma è empirica rispetto ai suoi elementi. Essa “si misura dal suo fine. È la causa finale, il *telos* che organizza gli elementi”⁴⁰. La pratica può dunque essere immaginata come una soglia, che apre un universo di senso all’interno del quale si configurano i vari significati. “Come apertura di mondo, ogni pratica porta l’evento del mondo al significato. Essa è perciò essenzialmente un prender luogo nel mondo, allogandone l’evento, e come tale è un *ethos*, un abitare e un costume”⁴¹.

L’evento del mondo accade sempre “in figura di”, cioè come segno: “questo segno che traduce, esprime, interpreta una distanza (una provenienza, una tradizione e una destinazione)”. Perciò l’evento – dice Sini – “è sempre in una sua interpretazione, è sempre ‘ermeneutico’. Ogni tentativo di cogliere in sé l’evento originario, il *primum* (che di per sé non ‘sa’ mai di essere tale) accade in un’interpretazione e presuppone un’interpretazione, senza soluzione di continuità. Il *primum* è sempre ricollocato più indietro, ovvero, che è lo stesso, più avanti”⁴².

Proseguiamo. “Una pratica – dice Sini – è aperta dalla rivelazione della ‘cosa’ [...] Anzitutto ciò significa che per comprendere una pratica non è alla intenzionalità dei soggetti che bisogna risalire. Questa è infatti una conseguenza di quella. Sicché l’intenzionalità di un soggetto è comprensibile solo

³⁸ Sini (2016a: 134).

³⁹ Ivi: 134-135.

⁴⁰ Ivi: 136.

⁴¹ Ivi: 138.

⁴² Ibidem.

a partire dalla pratica in cui è collocato, dalla sua forma e dal contenuto della sua forma". La possibilità aperta dalla pratica accade in figura della cosa: essa emoziona verso l'oggetto-scopo, *telos* dell'azione. Il soggetto della pratica è, per Sini, sempre soggetto *alla* pratica: egli è posto in cammino, collocato "in una rivelazione di mondo di cui la cosa è segno. Il mondo che si apre accade appunto in immagine, o in sembianza, della cosa"⁴³.

L'apertura della pratica sul mondo è dunque significativa: il mondo accade in figura, cioè come significato. I poli della pratica, soggetto e oggetto, sono messi a distanza. "Una pratica esige una distanza; e perciò anche un orizzonte. La distanza le è connaturata perché l'evento di una pratica è essenzialmente un distanziarsi, un 'aver luogo', un accadere come prospettiva e percorso. L'evento è questo percorso stesso che si situa o che si alloga"⁴⁴. Nell'orizzonte di senso, la prospettiva è appunto il percorso possibile: "si disegna e si scandisce quel che c'è da fare". Si articola, così, una prassi "motivata in ogni momento dalla natura del *telos*": la sua rivelazione è una possibilità emotiva, un'immagine da raggiungere, un segno fattitivo della distanza e del percorso⁴⁵.

L'individuo, per Sini, è sempre collocato in un mondo di senso agito: qualcosa fa segno e apre ad una prassi significativa. Sini afferma che nessuno "può essere soggetto consapevole della pratica alla quale è strutturalmente soggetto: la sua cecità [...] è qualcosa di necessario e anzi di indispensabile, perché la pratica possa accadere con il suo effetto di verità e la messa in opera di soggetti ad essa conformi"⁴⁶. La forma della pratica è sempre esercitata e abitata dal soggetto, teso all'oggetto informato dalla pratica stessa. Così, ciò che comporta la forma, la sua particolare prospettiva, il suo orientamento – quello che Sini chiama anche "contento della forma" – non è a sua volta oggettivabile. A meno di entrare in un'altra pratica, che assuma la prima come oggetto; ma la cecità si ripeterebbe rispetto alla particolare apertura di senso della nuova pratica e al contenuto della sua forma.

4.2 La teoria e il soggetto critico

Già da queste prime analisi che Sini dedica alla pratica, può scorgersi un esito ricorsivo. Notiamo, infatti, che anche il discorso di Sini è messo in opera in una pratica: una pratica a noi familiare. La ricerca mira ad essere obiettiva e indipendente dalle interpretazioni di questo o quell'osservatore; la critica procede metodicamente verso una conoscenza pura, cioè purificata dall'interesse del soggetto; la riflessione, estraniante e distanziante, sospende metodicamente l'interesse per un oggetto, così da potersi interessare potenzialmente ad ogni oggetto: questa è proprio la pratica scientifica a cui noi siamo atteggiati. Dice Sini: "La sua pratica del 'disinteresse' obiettivo è ancora un 'interesse', una posizione del soggetto in una sua peculiare figura (si potrebbe dire: la figura del soggetto o del sapere assoluti). La radice di questo disinteresse metodico è quello sguardo panoramico istituito dalla metafisica greca [...] che è l'interesse stesso della pratica filosofica"⁴⁷.

⁴³ Ivi: 139.

⁴⁴ Ivi: 140.

⁴⁵ Ivi: 142-143.

⁴⁶ Sini (2014: 73)

⁴⁷ Sini (2016a: 146-147)

La pratica scientifica ha le sue radici nella pratica metafisica in quanto rappresentazione dell'ente pensato nel suo essere e nella sua verità (cioè nella sua ragion d'essere e nella sua causa). Tramite l'istituzione di un *logos* logico, che sfrutta l'universalità implicita della pratica della voce e l'universalità esplicita della trascrizione della voce nella pratica della scrittura alfabetica (le due pratiche da sempre esercitate dalla filosofia), la filosofia "produce" il soggetto "teoretico" estraniato, assoluto, l'ego universale panoramico. Ereditando tali pratiche la scienza partecipa della tradizione "razionale" della filosofia. Ma tali pratiche producono appunto la progressiva estraneazione del soggetto operativo da ogni pratica partecipativa.⁴⁸

La scienza, che produce quell'oggetto totalmente altro che è il fatto, la natura, "non può che produrre la verità estraniata". Tuttavia, la "verità estraniata è una verità relativa a una pratica, che però si pone come la pratica intrascendibile e universale della verità"⁴⁹. Allo stesso modo, la storia che produce quell'oggetto totalmente altro che è il passato mira a dire la verità del passato: un oggetto disposto alla perfettibilità infinita, da avvicinare e precisare metodicamente, confinato "in una sua peculiare 'cronicità storica'. L'altro è così assunto e veduto nella sua relatività storica. Ma lo sguardo storico stesso, in quanto atto universale di estraniamento, non può mutare in altro da sé. Esso, cioè, non può avere storia; può solo fare storia (o meglio storiografia)"⁵⁰.

Questo fatto finisce però per gettare una luce problematica sul nostro fare storiografico stesso. Impegnati con compunta probità scientifica a storicizzare tutto e tutti, non possiamo infine che guardare a noi stessi con il medesimo occhio storicizzante e relativizzante. Nel nostro tempo storico scopriamo quante, e per quanti modi, sono state e sono le sapienze degli uomini. La filosofia non fa eccezione; essa è una forma di sapienza tra infinite altre. La tradizione delle sue pratiche non è priva di nessi con altre forme sapienziali, e nel suo specifico non sta alcun fondamento di specifica preferenza.⁵¹

Si potrebbe ora facilmente, ovvero metodicamente, dedurre che anche le scienze storiche, antropologiche, filologiche e giuridiche – variamente interpellate in questa ricerca – sono solo una delle verità possibili. Tuttavia, tale conclusione si fermerebbe ad un mero distanziare relativistico, ossia ancora perfettamente storico e scientifico. "Vedendosi alla fine essa stessa come una pratica, la filosofia nega a se stessa ogni privilegio (ogni 'verità') e si ricolloca tra le pratiche. Ma questo gesto 'storiografico' si ritorce ambiguum su se stesso: esso incarna pur sempre una pretesa di verità metodicamente assoluta la cui apertura è ancora e sempre la 'sospensione' delle pratiche e delle tradizioni viventi"⁵².

Sospendere la pratica teorica, erede della filosofia, e farne oggetto di un'indagine oggettiva significa – dice Sini – sospenderla "praticamente", ossia come saper fare storiografico e scientifico, che relativizza ogni sapere nel totalmente altro, infinitamente conoscibile. Tale ricerca, tuttavia, è paradossale: la sospensione "pratica" ovvero critica, dice Sini, "è ancora la pratica della domanda (filosofica) tradotta in problema" storiografico e scientifico. Ma farne un problema è, appunto, incentrarsi "sulle conseguenze della domanda socratica", anziché "domandare della domanda stessa"⁵³. Sini, invece, intende esporre la domanda sulla domanda al suo esito paradossale: proprio perché siamo circolarmente incentrati sulla pratica teorica erede della filosofia, "noi non possiamo non tornare

⁴⁸ Ivi: 153.

⁴⁹ Ivi: 157.

⁵⁰ Ivi: 156.

⁵¹ Ivi: 161.

⁵² Ivi: 164.

⁵³ Ibidem.

all'inizio; non possiamo fare a meno, cioè, di praticare la domanda sulla domanda, esponendoci al suo paradosso”⁵⁴.

4.3 La ricorsività della teoria e l'etica del sapere

Sini giunge, così, ad un'aporia ricorsiva. “Praticare la domanda sulla domanda significa insistere sulla domanda; cioè praticare l'apertura della filosofia”. Ciò non significa uscire dalla pratica filosofica, bensì portarla alle sue estreme conseguenze: “bisogna abitare la domanda, il suo peculiare incanto, senza scavalcarnela o volerla scavalcare nella risposta”. Erede del gesto socratico, il “filosofo domanda questo e quello (che è *arché*? che è *aitia*? che è bene? che è verità?...). Ma quel che domanda nasconde in sé la grande apertura della domanda; cioè l'evento della pratica del domandare, l'abito (*ethos*) o l'attitudine interrogante, la *vis interrogativa*”⁵⁵.

La domanda filosofica, prosegue Sini, “non è allora propriamente una domanda e un domandare, ma è un abito, un *ethos*, un collocarsi pratico nel mondo e rispetto al mondo, un allogarsi particolare del soggetto e come soggetto”⁵⁶. Posto nella pratica filosofica, il soggetto assume la sua particolare etica del sapere: si pone nella sua apertura, nella sua tradizione, cioè nello stato della domanda. Tuttavia, pretendere di pensare quell'apertura, il suo evento, è un non senso: “non si rende conto che pensare è sempre una pratica determinata con i suoi oggetti interni e che l'evento non è un oggetto. L'apertura chiede piuttosto di essere abitata e praticata; la sua natura è ‘etica’: l'esser già fatto di ogni abito, compreso l'abito del pensiero”⁵⁷.

La ricorsività si risolve, così, in un esercizio. “La domanda sulla domanda non domanda per ‘sapere’, ma domanda per ‘saper fare’ (il sapere)”. Essa mostra in atto la particolare apertura al mondo della domanda: “l'esposizione del soggetto storiografico all'evento”. Ma tale domanda “non può avere il senso di dar luogo, o di dare l'avvio, a una risposta, come in ogni pratica praticata nella inconsapevolezza della sua apertura. Questa domanda chiede piuttosto di intrattenersi e di frequentarla: far mostra di sé, come domanda, nella sua dislocazione evenemenziale. La domanda sulla domanda è così una pratica dell'evento, non della domanda”⁵⁸.

Si tratta di esercitare ancora una sospensione interessata, ma “all'intreccio di pratiche che caratterizza ogni evento, cioè ogni apertura di una pratica”. Ma sospendere la sospensione critica “non significa né gettarsi in una pratica acritica, né semplicemente ribadire la critica in una ‘critica della critica’. Nel primo caso si tratterebbe di quel fare che semplicemente mette in opera l'apertura dell'evento, ignorandola come tale [...] Nel secondo caso si tratterebbe ancora di quel fare critico e domandante che di tutto dubita e tutto sospende, salvo se stesso”⁵⁹.

Se insistere sulla domanda non è propriamente un domandare, ma un essere domandati, cioè chiamati e provocati alla risposta intesa come esposizione alla provocazione stessa, allora questa insistenza possiamo chiamarla domanda etica. [...] Abitare la domanda etica è un aprirsi alla consapevolezza che ogni apertura è

⁵⁴ Ivi: 165.

⁵⁵ Ivi: 165-166.

⁵⁶ Ivi: 169.

⁵⁷ Ivi: 174.

⁵⁸ Ivi: 175-176.

⁵⁹ Ivi: 178.

sempre un “invio”, un essere iscritti, senza propriamente saperlo, in una forma di sapienza, in un fare determinato, che è la produzione stessa dell’evento dell’apertura. E questo vale anche per il domandare [...]⁶⁰

Tale esercizio può così essere una cura del soggetto e della sua prassi. Si pone, qui, la questione “del nostro essere divenuti soggetti. E soggetti propriamente nella forma di soggetto a: soggetti alle pratiche del sapere razionale dell’Occidente, soggetti alla pratica filosofica, soggetti all’encyclopedia del sapere che ancora domina le nostre università”⁶¹. Ma proprio il mutamento di interesse, che si radica ricorsivamente all’interno della stessa pratica, la sospende e ne abita l’apertura: esso “recide le radici del soggetto come soggetto a (soggetto alla sua pratica) e lo rivolge alla figura del soggetto di. In altre parole: libera il soggetto dalla superstizione e dipendenza nei confronti dell’oggetto”⁶².

La rivoluzione etica di cui parliamo ci conduce a vedere, in una trasmutazione degli interessi, questa soglia inievata dei nostri saperi. Proprio domandando sulla domanda e dubitando del dubbio (mettendo in questione il soggetto del domandare e del dubbio), esercitiamo di fatto tale trasmutazione, per il fatto che ora la nostra domanda non è più un semplice domandare per sapere, un dubitare per ottenere risposta. La trasmutazione coglie proprio l’abito stesso nel suo stesso esercizio, poiché ora l’interesse non è rivolto al sapere e alla risposta, a questi ‘oggetti’ già ‘decisi’, ma al soggetto che domanda e che si tiene sospeso nella domanda e per la domanda; cioè al soggetto che è soggetto alla domanda e che così finalmente si vede e si abita in uno spazio, in un frammezzo, in un transito di libertà.⁶³

Parte seconda

5. Figure consuetudinarie nel diritto

Il percorso seguito fino a qui ha avuto come obiettivo spostare la posizione del soggetto teorico rispetto alla domanda sulla consuetudine. L’intento, cioè, è stato decentrare tale domanda dalla teoria generale del diritto, tanto dai suoi riferimenti categorici quanto dai suoi presupposti metodologici. Si è cercato di mostrare una normatività prospettica, insita nella stessa pratica della teoria del diritto, come contenuto nomico della sua forma.

Ci approcciamo ora alla consuetudine giuridica o, per meglio dire, ad alcune figure della consuetudine proposte dalla scienza giuridica. L’eredità di Quintiliano ci spinge ad interessarci al rapporto tra *consuetudo* e *ratio*, ovvero – potremmo dire, nel lessico di Robilant – tra consuetudine e figura teoretica. L’interesse, dunque, più che all’oggetto di ricerca – il “che cosa” posto in questione nella domanda teorica – è rivolto al posizionamento del soggetto che domanda e cerca, al suo particolare *ethos* del sapere.

La tesi che si propone è che la figura della consuetudine sia adatta per rappresentare non solo la cosa da definire, che è in causa nella definizione, ovvero “ciò che noi chiamiamo consuetudine”, ma altresì la stessa definizione.

⁶⁰ Ivi: 180.

⁶¹ Sini (2016b: 270)

⁶² Ivi: 271.

⁶³ Ivi: 272.

5.1 Sulla definizione come pratica grafica

Partiamo dall'atto stesso di definire un concetto. Utile ricordare che Quintiliano dimostra grande finezza nell'indicare ciò, di cui occorre stabilire (*constituendum*) che cosa sia (*quod sit*). Trattandosi di linguaggio come abitudine, di cui la razionalità e le leggi sono nate da osservazione di esempi, ciò che occorre costituire – al fine di istituire un oratore – non è la consuetudine, bensì ciò che noi chiamiamo tale (*quod consuetudinem vocemus*).

La strategia di partire da usi e abitudini del parlato è forse a noi giuristi familiare. Dice Kelsen: “Una teoria del diritto deve innanzitutto determinare concettualmente il proprio oggetto. Per giungere a una definizione del diritto, è consigliabile in primo luogo di prendere le mosse dall’uso linguistico, cioè appurare quale significato hanno il termine *Recht* in tedesco ed i suoi equivalenti nelle altre lingue (*law, droit, diritto ecc.*)”⁶⁴.

Quella teorica, a ben vedere, è una pratica grafica. Si tratta di tracciare, di disegnare figure che possano rispondere alla domanda definitoria; figure che, come dice Robilant, possano rappresentare, ridurre a unità, spiegare la realtà. Così, del resto, Hart: “La definizione, come la parola suggerisce, consiste essenzialmente nel tracciare (*drawing*) delle linee e nel distinguere tra un genere di cose e un altro, che il linguaggio designa con termini separati. L’esigenza di tracciare queste linee è spesso sentita da coloro che sono perfettamente a loro agio con l’uso quotidiano della parola in questione, ma non sono in grado di formulare o spiegare le distinzioni”⁶⁵.

Tracciare, disegnare, scrivere: in greco si sarebbe detto *graphein*. Nella pratica teorico-definitoria sembra indispensabile il gesto grafico. Come, altrimenti, si potrebbe *osservare* l’uso linguistico? Come si potrebbero selezionare gli esempi, collezionarli e comparare gli uni con gli altri? Come si potrebbe tenere la parola in questione, cioè astrarla dall’uso quotidiano e trattenerla nella domanda, analizzarla e misurarla, sì da formulare spiegazioni? Ammonisce Quintiliano, che scrivere è fondamentale negli studi⁶⁶.

5.2 La critica della prospettiva legalistica. Romano, Bobbio e Grossi

“Tutta la nostra tradizione giuridica è dominata dalla distinzione tra due modi tipici di produzione del diritto: la consuetudine e la legge [...] La forza da cui scaturisce la prima è quella della tradizione; la forza da cui scaturisce la seconda è quella di una volontà dominante”⁶⁷. È curioso, trattandosi di definizioni di dizioni (il testo è un dizionario giuridico), che Bobbio cominci la trattazione sulla consuetudine adoperando lo stesso termine per la teoria e per l’oggetto. Vi sarebbe una tradizione occidentale, erede del diritto romano e della codificazione, che indica l’altro rispetto alla legge come consuetudine: ovvero, una tradizione. Dalla dicotomia emergono le coppie di caratteristiche speculari:

⁶⁴ Kelsen (2021: 49).

⁶⁵ Hart (2002: 18).

⁶⁶ La ricerca intorno al rapporto tra oralità e scrittura e, in particolare, intorno alla rivoluzione dell’alfabeto è qui tenuta in conto, benché non sia possibile per ragioni di spazio soffermarvisi. Per un primo approccio, si veda Ong (2014), Eisenstein (1995). In antropologia, si vedano i lavori di Goody (1987, 1988, 1989, 2002) e di Cardona (2009). In linguistica, si vedano Gelb (1993), Havelock (1987, 1995, 2019), Kallir (1994), Herrenschmidt (1999, 2007). Per un approccio storico, vedi Svenbro (1991), Illich (1994), Detienne (1989). In filosofia, vedi Sini (2016a, 2016b), Ronchi (1996), Martino (1998).

⁶⁷ Bobbio (1994: 17).

formale e informale, personale e impersonale, volontaria e involontaria, artificiale e innaturale, riflessa e spontanea, cosciente e incosciente.

Un simile approccio dicotomico è adottato in un altro dizionario giuridico, con un’interessante analogia linguistica. Romano paragona le discordanti opinioni circa la “consuetudine in confronto alla legge” alle opinioni circa il confronto tra linguaggio parlato e linguaggio scritto. “La consuetudine [...] può infatti dirsi un ‘vulgare ius’ (‘vulgare’ nel significato di ‘populare’) che si contrappone al ‘ius scriptum’ ossia alla legge (‘lex’ da ‘legere’). Romano precisa che tale riavvicinamento non vuole essere soltanto “analogo”, ma “sostanziale”. Come della lingua scritta è possibile rintracciare l’autore, così è possibile “ricercare la paternità delle leggi. Consuetudine e lingua parlata, in quanto hanno cominciamento con la formazione e la stabilizzazione delle pratiche, non sono in sé e per sé che dei fatti: ‘fatti normativi’ entrambi, dai quali ‘oritur ius’ e rispettivamente il complesso delle regole cui obbedisce il linguaggio”⁶⁸.

Altrove, Bobbio riconosce che la tradizione teorica dell’occidente in tema consuetudinario è falsata. Un “equivoco si annida nella stessa presentazione tradizionale del diritto consuetudinario, inteso [...] come il diritto abbracciante l’intero campo delle norme non legislative”. Tale eccessiva semplificazione, che ingenera malintesi e false comparazioni, è del resto coerente con un “errore di prospettiva” tipico della scienza giuridica rispetto al diritto consuetudinario. I giuristi si trovano, secondo Bobbio, “nella condizione di doverlo osservare non nella sua struttura originaria, ma dal punto di vista di un’altra fonte accolta come fonte primaria”. Posto da Bobbio in termini di prospettiva e di osservazione, il problema epistemologico mette in questione la stessa pratica disciplinare, come tradizione: le “dottrine sulla natura del diritto consuetudinario appartengono [...] ad una fase assai tarda della formazione scientifica del sistema”⁶⁹.

Le tesi di Bobbio e di Romano sulla consuetudine implicano una desoggettivazione della tradizione. Ciò è ben espresso dal sintagma “fatto normativo”, pensato in antitesi all’atto. Per Romano, la consuetudine “è norma che si forma spontaneamente, senza una particolare volontà che sia diretta a questo fine [...] I singoli fatti o atti da cui essa scaturisce possono essere volontari, ma ciò non significa che volontaria debba considerarsi essa stessa, che è costituita automaticamente dal loro complesso, dalla loro uniformità e ripetizione, dall’autorità della tradizione”⁷⁰. Simile la posizione di Bobbio: “per quanto il processo della consuetudine risulti dalla successione di singoli atti, l’autorità della tradizione, che è ciò che costituisce il diritto consuetudinario, non deriva dagli atti né dal complesso degli atti voluti ciascuno per se stesso, ma dal fatto, puramente naturale, cioè non voluto ed inconscio, che questi atti sono stati ripetuti per una logica implicita negli atti stessi durante un lungo e immemorabile periodo di tempo”⁷¹.

La critica prospettica antilegalistica, in tema di consuetudine, è condivisa e, anzi, rafforzata da Grossi. L’epoca moderna è per Grossi la grande fucina del *sistema iuris* per come lo teorizziamo: da un lato, l’autorità centralizzata e totalizzante dello Stato, unico detentore del potere legislativo; dall’altro, la rigida gerarchia delle fonti, monopolizzata dalla legge come più perfetta espressione del diritto. Ma queste, nella denuncia di Grossi, sono nient’altro che “mitologie giuridiche”, che la ricerca storica intende mettere a nudo. “Una delle perverse abitudini, cui ci ha assuefatto la modernità [...], è di

⁶⁸ Romano (2019: 65-69).

⁶⁹ Bobbio (2010: 40-41).

⁷⁰ Romano (2019: 91).

⁷¹ Bobbio (2010: 32).

concepire Stato e diritto come legati da un vincolo necessario e inscindibile”⁷². In questa perversa abitudine concettuale, nota Grossi, gioca un ruolo decisivo il testo: la positivizzazione testuale si rivela una condizione di possibilità del *sistema iuris* e della sua *scientia*⁷³.

Proprio perché legale e formale, il diritto statuale moderno cala e si seppellisce sempre in un testo. Noi giuristi sappiamo bene come da questo spasimo di testualità e da questa ingabbiatura in testi sia uscita malridotta la vecchia fonte primigenia, la consuetudine; come manifestazione particolaristica, come voce saliente dal basso, come voce che resta voce con tutto il suo carico di incertezza e di elasticità, è certamente la meno controllabile delle fonti, la più irriducibile; e l’impetuoso diritto statuale moderno non ha mancato di trarne rigorose conseguenze consentendo sostanzialmente soltanto una consuetudine *secundum legem*, che, ripetendo quanto il legislatore aveva già fissato, era devitalizzata quale fonte e soprattutto resa innocua. Il diritto dello Stato esige la scrittura, deve diventare testo: perché è autoritario, perché si concreta in un comando (con previsioni precise nella ipotesi di disubbedienza), perché il comando deve essere obbedito e lo può essere unicamente se è chiaro e certo.⁷⁴

5.3 Intermezzo. Il contenuto della forma positivistica: Gallo, Detienne e Schiavone sulla scrittura legale

Da questo primo confronto con i giuristi, emerge un problema epistemologico: la prospettiva teorica sulla consuetudine sarebbe falsata dal paragone con la legge. Nei termini di Ribilant, potremmo dire che questa prefigura del diritto orienta lo sguardo sulle altre figure giuridiche, determinato uno schematismo teoretico. La dottrina, come dice Bobbio, appartiene ad una fase già scientifica del *sistema iuris*. Una fase, cioè, di positivizzazione del diritto, i cui influssi ideologici sono denunciati da Grossi.

Occorre, allora, soffermarci brevemente sul contenuto di tale forma positivistica della teoria consuetudinaria: la pratica di scrittura legale.

⁷² Grossi (2007). Al principio dello statualismo sono legati, per Grossi, quelli di legalità e di certezza: con essi si realizza “un ordine giuridico assolutamente controllato da un potere politico unitario e centralizzato”, che Grossi non si perita di chiamare “assolutismo giuridico”. “È ovvio che, se il diritto è espressione del potere, si ha inevitabilmente la sua riduzione a comando, a un insieme di comandi; e se è comando, deve essere ubbidito, ma può esserlo solo se il comando è certo”. In quest’ordine sistematico “la produzione del diritto ha termine con la promulgazione del testo contenente la volontà del legislatore quale unico produttore” (Grossi 2015: 55-56).

⁷³ Il testo simbolo della modernità giuridica è il codice, come geometrica *reductio ad unum* dell’intero diritto. “Non dimentichiamo [...] di cogliere il Codice – la ‘idea’ di Codice – quale frutto estremo del generale atteggiamento di mistica legislativa, di inserirlo in quell’impostazione di monismo giuridico che individua la legge al di sopra di ogni altra fonte di diritto, addirittura al vertice di una rigidissima gerarchia, con la conseguente condanna delle posizioni gerarchicamente inferiori a un rango decisamente ancillare” (Grossi 2007: 99).

⁷⁴ Grossi (2006: 290-291). Il passo così continua: “L’acme di questo processo testualizzante, che progredisce e si ingigantisce per tutto l’itinerario del diritto moderno, è il Codice, il grande movimento di codificazione generale che si matura e si consolida per tutto il secolo XIX e di cui prima e compiutissima manifestazione è la codificazione napoleonica in Francia. “Codice” significa la grande utopia e la grande presunzione da parte di un legislatore (un legislatore reso presuntuoso dalla legolarità illuministica) di poter racchiudere l’universo giuridico in un testo, sia pure articolatissimo e sensatissimo; a grattare un po’ più a fondo, si scopre quello che è il nodo riposto di tutta l’operazione, e cioè l’esercizio di un controllo rigoroso sulla produzione del diritto. Il diritto è diventato realtà durissima e rigidissima; ridotto ad ammirabile sistema, è logico, certo, chiaro, perciò ineludibile” (291).

Paradossalmente, le posizioni di Romano e di Bobbio sono criticate da Gallo proprio per un errore di prospettiva. I due autori sarebbero, secondo Gallo, inconsapevolmente epigoni della *legum doctrina* giustinianea, espressione dottrinale della *legum permutatio*: la grande opera di riorganizzazione e falsificazione del diritto romano, in senso accentratore e positivistico, operata dall'imperatore Giustiniano nel VI secolo⁷⁵. Effetti principali del rivolgimento giuridico sono i seguenti: un'espansione del controllo legislativo da parte dei funzionari imperiali, esteso anche alla dottrina e alla ricerca storica; una falsificazione della consuetudine, da espressione della volontà sovrana del popolo, equipollente alla legge, a mero uso che conferma un diritto preesistente; una riduzione del potere dei giudici, dall'antica *iurisdictio* non soggetta alla legge all'applicazione meccanica delle *leges* imperiali; un inquadramento dei giuristi come meri trasmettitori acritici della *doctrina imperiale*⁷⁶. Ora, ciò che della consuetudine è sapientemente celato nella *legum permutatio* è l'artificialità, qualità che Gallo considera originaria del diritto: "la sua totale dipendenza dall'opera dell'uomo"⁷⁷. Tanto nel mondo romano quanto in quello attuale, la consuetudine è un modo di produzione del diritto per comportamento concludente, che si fonda sulla volontà e sull'autorità del popolo e dei cittadini, e che può contemplare la collaborazione di giuristi esperti⁷⁸. Esempio moderno, per Gallo, sono i contratti atipici, quali per esempio il *leasing*: giuridicamente efficaci fin dal primo esemplare, essi si generalizzano in breve tempo⁷⁹.

È interessante notare che ciò che Gallo rifiuta, e che considera retaggio della falsata *legum doctrina* giustinianea, è l'equiparazione tra consuetudine e diritto non scritto, ossia proprio la linea seguita da Romano. Le espressioni *ius ex scripto* e *ius ex non scripto*, ad indicare le partizioni del *ius nostrum*, sono introdotte da Ulpiano, su esplicito calco greco; esse sono poi inserite nelle *Institutiones* giustiniane, con l'obiettivo di subordinare la consuetudine alla legge⁸⁰. Eppure, come nota Gallo, il ricorso alla legge, già in età repubblicana, si spiega proprio in virtù della particolare efficacia e pubblicità dello strumento assembleare, in situazioni "per la cui disciplina non si presentava adeguata la ricezione *moribus*": per esempio, per "l'esigenza di operare salti qualitativi, di introdurre con effetto immediato principi nuovi ovvero di risolvere questioni dibattute coinvolgenti criteri di fondo"⁸¹. Lo strumento legale, proprio per le possibilità di proclamazione ufficiale aperte dalla scrittura, permette nuove pratiche politiche.

Un simile effetto di pubblicità, di universalizzazione, unito alla puntualità e alla precisione, è documentato da Detienne come proprio di quel gesto rivoluzionario, fondatore di una nuova pratica politica in Grecia antica a partire dal VII secolo a.C., che è la legge scritta. "Lo scritto nel suo impatto legislativo impone la sua efficacia allo spazio politico. Esposte nei luoghi più in vista, nelle collocazioni più visibili e nei posti più frequentati, le steli coperte di scrittura dalla città invitano 'chi vuole a prendere conoscenza' dei suoi decreti e delle sue leggi. Incise e dipinte in colori vivaci, le lettere si

⁷⁵ Sul lavoro di Gallo dedicato al recupero della eredità perduta del diritto romano, com'egli si esprime, vedi Gallo (2010, 2012, 2018).

⁷⁶ Gallo (2012: 35-37).

⁷⁷ Gallo (2010: 68). La rimozione dell'artificialità del diritto operata nella *legum permutatio* (ivi: 26, 63, 86, 93) nega la stessa appartenenza del diritto al genere *ars*, riconosciuta dalla definizione celsina *ius est ars boni et aequi*. Sulla comune critica a Bobbio e Romano, vedi Gallo (2012: 94-95).

⁷⁸ Sul comportamento concludente, che traduce la formula latina *rebus ipsis et factis*, vedi Gallo (2012: 27-29).

⁷⁹ Sul *leasing*, vedi Gallo (2012: 80-84, 124 e ss.).

⁸⁰ Cfr. Gallo (2012: 40 e ss.). Come mostra Gallo, nel mondo romano, la produzione del diritto *rebus ipsis et factis*, ossia per comportamento concludente, rispetto a quella *suffragio*, cioè col voto in assemblea, non è necessariamente orale. Possono anzi collaborare *iuris periti* alla redazione di finissimi contratti, che poi si generalizzano in una tipizzazione consuetudinaria.

⁸¹ Gallo (2010: 85).

vogliono leggibili per il maggior numero possibile di persone. La scrittura afferma la sua presenza nella prima città ‘isonomica’⁸². Pubblicamente esaltata dalla veste monumentale, la legge scritta si impone così come presenza “autonoma”. Le sue virtù sono a tutti visibili: “la sua integrità, da cui nulla deve essere detratto, e nulla aggiunto; la sua acribia: il suo essere esatta, imporre misura, precisione e rigore”⁸³.

Se è contestabile, stando a Gallo, l’equiparazione della consuetudine col diritto non scritto, è tuttavia solo la scrittura ad aprire alla possibilità stessa della legge come strumento isonomico, cioè all’universalità della voce del diritto. Come ricorda Schiavone, la svolta profonda nella Roma del V secolo a.C. operata dalla stesura delle XII Tavole è chiaramente associata al termine *lex*. Tale termine è sentito, secondo Schiavone, come la traduzione del greco *nomos*, nell’accezione che proprio la pratica di scrittura legale conferisce al termine greco. *Nomos* e *lex*, nelle rispettive culture, indicherebbero il prodotto giuridico di una medesima spinta ideologica del popolo contro il potere sacerdotale e aristocratico: una figura di diritto “orientata all’isonomia se non proprio alla democrazia [...] un insieme di regole fissato una volta per tutte, stabilizzate e rese conoscibili per mezzo della scrittura”⁸⁴. In questa conquista politica e giuridica, lo strumento della scrittura – e, precisiamo, della scrittura alfabetica – è indispensabile. Si forma, dice Schiavone, “un trinomio inscindibile – legge, scrittura, politica – in grado di opporre la certezza della conoscibilità e della stabilità, all’arbitrio di una regola religiosa o consuetudinaria, manipolabile a piacimento dai detentori del potere”⁸⁵. Allo stesso modo, anche il rivolgimento successivo del diritto romano, ossia la *legum permutatio* giustinianea, che informerà di sé tutta la scienza giuridica occidentale, poggia sul potere della scrittura.

Si comprende ora meglio la critica epistemologica di Bobbio, che inquisisce la stessa dottrina definitoria sulla consuetudine come figlia di un sistema giuridico di formazione già scientifica. Nel linguaggio di Robilant, la prefigura di diritto, gli interrogativi e i problemi, da cui la figura teoretica della consuetudine è orientata, sono già informati dalla pratica di scrittura e dal suo prodotto giuridico: la legge. Uno schema, quello legale e in generale scritto, che male si adatterebbe a comprendere esperienze diverse.

5.4 Lo sguardo dell’antropologia. Consuetudini altrui e studio nostro: Sacco, Remotti e Fabietti

Sacco denuncia apertamente i problemi di comprensione o, forse, d’incomprensione del diritto africano consuetudinario⁸⁶. La regola tradizionale africana, dice Sacco, non solo non è scritta; essa normalmente non viene nemmeno verbalizzata. “Le regole non verbalizzate in questione appartengono a comunità prive di linguaggio giuridico. I tentativi di verbalizzazione vengono intrapresi con l’uso di

⁸² Detienne (1989: xiii). Occorre precisare che la possibilità di una lettura popolare, ossia non riservata a pochi specialisti, della legge è garantita dalla facilità fonetica della scrittura alfabetica. A differenza dei precedenti e coevi sillabari, ricorda Havelock, l’alfabeto permette un popolo di lettori: la “civiltà creata dai Greci e dai Romani è stata la prima sulla terra a fondarsi sull’attività del lettore comune” (Havelock 1986: 9). Al contrario, i “metodi in uso prima dell’introduzione dell’alfabeto greco circolavano tutti, in diversa misura, in modo limitato. Erano praticati da esperti o da circoli esclusivi dediti alla lettura con la funzione di promemoria” (23).

⁸³ Detienne (1989: xiv).

⁸⁴ Schiavone (2017: 94).

⁸⁵ Ivi: 91.

⁸⁶ Sul diritto africano, vedi Sacco (1995).

una lingua dotta, fornita di concetti giuridici tecnici, poco trasferibili da un sistema ad un altro. In questo modo all'atto della traduzione lo spirito di un sistema giuridico viene falsato”⁸⁷. Ci sarebbe un ostacolo, una ragione profonda che osta alla verbalizzazione della regola tradizionale. Sacco sostiene che “la traduzione della norma consuetudinaria in formule linguistiche chiare e precise prelude alla loro sclerotizzazione e al loro deperimento”⁸⁸.

Occorre precisare che una formula linguistica chiara e precisa non è una semplice verbalizzazione; è la sua stabilizzazione nella scrittura. Si tratta di una diversa pratica di parola. Perciò, come dice Sacco, fino all'incontro con gli europei, la regola africana non ha ricevuto alcuna verbalizzazione. “La consuetudine, studiata dal vivo in Africa, è capace di variazioni, sa crearsi e mutare con una rapidità vertiginosa”⁸⁹. Esattamente l'opposto della chiarezza e della precisione universale della legge scritta, esposta e pubblicata in modo che sia leggibile da tutti, sempre identica a sé stessa.

La scrittura, nota Sacco, rivoluziona le pratiche di parola, di memoria e di apprendimento, comportando una nuova esperienza di sapere. “La parola comunica, lo scritto memorizza. Ciò incide acutamente sulla struttura della verità [...] Gli scritti rimangono, è facile compararli l'uno all'altro. La comparazione può generare l'uniformazione”⁹⁰. La regola non verbalizzata, né fissata in codici e raccolte, è appresa “osservando i fatti e ascoltando le reazioni verbali ai fatti, o, tutt'al più, ascoltando qualche proverbio”. Un'esperienza formativa che Sacco paragona all'immersione nel dialetto, imparato per imitazione⁹¹. Ma quando la regola viene verbalizzata in vista e nei modi della scrittura, essa è ritrovata nelle trattazioni e nelle redazioni di dotti e sapienti, è insegnata a scuola; alimenta un lavoro specialistico attorno al testo. Conclude Sacco: “La differenza è immensa. Ha un'idea della consuetudine solo chi abbia afferrato chiaramente la distinzione svolta qui sopra”⁹².

Da questa differenza essenziale, discende dunque il possibile travisamento tra due tradizioni. Nella nostra, le “dottrine giuridiche scrivono la realtà giuridica redigendo ordinatamente l'elenco delle circostanze di fatto la cui presenza fa scattare un dato imperativo giuridico, o legittima una data condotta, o dà luogo a un determinato rimedio giuridico”. Fatti ed effetti sono ordinati nella fattispecie scritta, poteri e situazioni giuridiche sono prestabiliti. Al contrario, “i sistemi tradizionali non conferiscono al fatto un collegamento così automatico con l'effetto”⁹³. Come dice Sacco, è in gioco la struttura stessa della verità.

È utile fare un confronto tra l'antropologia giuridica e l'antropologia culturale, in tema di definizione della consuetudine. La teoria scientifica di tipo antropologico è una figura teoretica che presuppone come prefigura di realtà la cultura umana. Remotti e Fabietti, in un altro dizionario, qualificano la

⁸⁷ Sacco (2015: 135-136).

⁸⁸ Sacco (2007: 196). Le critiche di Sacco sono colte da Isotton e, anzi, dimostrate, in merito all'esperienza giuridica della cosiddetta “colonia Eritrea”, così com’è stata teoricamente concepita e normata dall’Italia. Ambiguo l’uso del concetto di “consuetudine indigena”, funzionali al dominio dei colonizzatori la registrazione e la codificazione dei presetti costumi locali. “Il complesso del diritto consuetudinario indigeno si presenta dunque, sia nella sua fase genetica sia nel suo momento applicativo, come il risultato di un profondo e non disinteressato fraintendimento e contribuirà a produrre conseguenze profonde e di lunga durata sulla via del diritto – e più in generale sulla cultura – del Continente africano”, in Bombelli, Heriter (2024: 328).

⁸⁹ Sacco (2015: 27).

⁹⁰ Sacco (2015: 139).

⁹¹ Sacco (2007: 201). Cfr. Sacco (2015: 52).

⁹² Sacco (2007: 201).

⁹³ Sacco (2007: 196-197). Cfr. Sacco (2015: 135-136).

definizione della tradizione come decisiva per l'impostazione epistemologica dell'intera disciplina dell'antropologia. Alla voce “tradizione” (e a quella “abitudine”) rimanda senz'altro la voce “consuetudine”. “Una regola, una norma sociale, una consuetudine, un modo di vita (come pure una credenza, un insieme di conoscenze) se ereditate e trasmesse rientrano nel dominio della tradizione. Fra le nozioni antropologiche questa è una delle più problematiche”⁹⁴.

Fin da queste prime parole definitorie di Remotti e Fabietti, si può notare la portata ricorsiva del problema: se la tradizione è un insieme di conoscenze trasmesso, che cos’è la scienza antropologica se non una tradizione? Non stupisce allora che tale nozione sia decisiva e che, come già diceva Quintiliano per la sua disciplina, non la si dirà mai completamente.

Ogni discorso che la riguardi coinvolge infatti l’oggetto dell’antropologia nel suo complesso, poiché [...] una delle caratteristiche della cultura è proprio quella di essere tradizione. Il modo in cui viene concettualizzata tale nozione trova espressione nei modelli utilizzati per rappresentare società e culture diverse da quella occidentale. Essa è innanzitutto una categoria dell’osservatore per mettere in discussione (oppure per dare per scontata) una certa continuità nel contesto preso in esame.⁹⁵

Di nuovo, il problema cade sulla categoria dell’osservatore: sullo schematismo teoretico, sulla prospettiva, sulla particolare *observatio* da cui dipende la *ratio* della nostra conoscenza scientifica – nel nostro caso rispetto alla consuetudine. In gioco è il fondamento epistemologico disciplinare: la possibilità di universalizzare la veridicità del sapere scientifico. La comparazione culturale estremizza un problema, che tuttavia è interno ad ogni cultura che sia entrata in una tradizione teorico-scientifica. Per usare il lessico di Robilant, può la figura teoretica dire la verità di ogni figura? E se la stessa teoria della differenza tra figure è una figura teoretica, qual è il valore di verità di tale differenza?

5.5 Dalla fonte al termine del diritto. Andronico, Agamben e il problema ricorsivo dell’origine

I giuristi che sono stati qui rapidamente percorsi sono concordi nel definire la consuetudine come una delle fonti del diritto. Trattandosi di sistematizzazione scientifica, il rapporto tra genere e specie, ovvero tra iperonimi e iponimi, deve essere rigoroso e gerarchicamente cogente. Per esempio, così in Bobbio: “Che la consuetudine sia una fonte del diritto, è dottrina comune. Ma è tutt’altro che pacifico il significato dell’espressione ‘fonti del diritto’. Secondo che si attribuisca a ‘fonti del diritto’ questa o quella accezione, anche il significato del termine ‘consuetudine’ è destinato a mutare”⁹⁶.

In un testo che, emblematicamente, si rivolge non alla fonte ma al termine del diritto, dedicato al concetto vago di *governance*, Andronico critica la tendenza tipica della scienza giuridica di “continuare a ragionare sul presente con categorie che sembrano davvero aver fatto il proprio tempo”⁹⁷. La *governance* è una figura giuridica che sfugge a ogni precisa tracciatura, a cui l’immagine della rete (che sostituisce quella della piramide) sembra servire piuttosto per dichiarare una difficoltà di rappresentazione che per rappresentare, e la cui utilità è anzi questo suo essere non delineata, asistematica, mutevole.

⁹⁴ Fabietti, Remotti (2018: 761).

⁹⁵ Ivi: 761-762.

⁹⁶ Bobbio (1994: 18). Cfr.

⁹⁷ Andronico (2012: 12).

Confrontato a questo problema, Andronico avanza un’ipotesi radicale, che è molto interessante per quanto qui si discute. L’ipotesi “secondo la quale la crisi del tradizionale sistema delle fonti sia ben più profonda di quanto potrebbe sembrare a prima vista, rischiando di travolgere l’idea stessa che il diritto abbia delle fonti, idea che – implicitamente o esplicitamente – presuppone sempre una presa di posizione intorno al suo fondamento e/o alla sua origine”⁹⁸. La crisi dell’idea di fonte è per il diritto una crisi originaria e proprio perciò preannuncia il suo termine. È come se nell’origine, nella sua figura, fosse sempre in gioco la possibilità della fine.

Un problema simile è incontrato da Agamben. Quand’egli si chiede che cosa sia un comando, interpreta tale domanda nel senso di un’archeologia di tale concetto, e si ritrova così in aporia. “L’archeologia è la ricerca di un’archè, di un’origine, ma il termine greco *archè* ha due significati: significa tanto ‘origine, principio’, quanto ‘comando, ordine’”⁹⁹. L’aporia è evidente: la domanda è ricorsiva, presuppone ciò che chiede e infine chiede di se stessa. “Non vi è un’archè per il comando, perché il comando stesso è l’archè, è l’origine o, almeno, è nel luogo dell’origine”¹⁰⁰. La polisemia della parola schiude, secondo Agamben, un presupposto fondamentale della nostra cultura: “l’archè, l’origine, è sempre anche il principio che governa e comanda [...] l’origine non cessa mai di iniziare, cioè di comandare e governare ciò che ha posto in essere”¹⁰¹.

La consuetudine da un lato e la *governance* dall’altro sembrano segnare i confini della legge e del *sistema iuris*. Entrambe le figure liminari del diritto pongono in questione la figura di fonte: i suoi presupposti teorici, lo schematismo interno, le possibilità significative e operative, l’ordine di senso in cui si inserisce. Ciò che entra in crisi è, cioè, come nota Bobbio, la prospettiva della dottrina: quella fase di “formazione scientifica del sistema”, com’egli si esprime, che è il presupposto dello schema teorico. È come se la domanda definitoria e sistematica si riorientasse e inquisisse la stessa idea di sistema e di definizione, cercandone archeologicamente l’origine. L’ordine gerarchico, che procede sistematicamente dalla sua fonte e ne ripete la misura, con metodo logico definitorio e non contraddittorio, è esso stesso domandato rispetto alla sua fonte. Ma tale crisi dell’archè, come insegnava Agamben, comporta un’aporia: il metodo è ricorsivo; l’intero sistema tradizionale, nota Andronico, è travolto¹⁰².

⁹⁸ Ivi: 13.

⁹⁹ Agamben (2021: 91).

¹⁰⁰ Ivi: 95.

¹⁰¹ Ivi: 93.

¹⁰² Del resto, l’assunto che il pensiero giuridico sia di necessità un pensiero sistematico è precisamente l’obiettivo critico di Manzin (2008). Indagando l’origine dell’idea di sistema, modello principe della *scientia iuris*, Manzin afferma che “nessuna riposta adeguata a siffatta domanda può prescindere da uno spostamento dell’orizzonte intellettuale, che, dal terreno dei ragionamenti logici, deve estendersi sino a ciò che li condiziona e ne governa l’efficacia” (143). Occorre, cioè, non reiterare lo schema logico interno alla teoria del diritto, ma tentare uno spostamento, uno scarto prospettico, e inquisire la stessa pratica teorica. Ordine e sistema, come concetti gemelli di una struttura logica, sono rintracciati da Manzin alle loro origini metafisiche nella filosofia monista dei neoplatonici, contro il pensiero della differenza custodito da Platone. Di tale figura del reale sono retaggi i diversi tentativi di spiegazione gerarchica totalizzante, ivi compreso l’*ordo iuris*. Manzin pone dunque una critica metodologica al modello sistematico “normocentrico, con gli annessi problemi legati alla gerarchia delle fonti” (147).

6. Conclusione ricorsiva. La consuetudine della teoria

Ad essere in gioco, nell'intreccio delle pratiche, è la prefigura del sapere. La possibilità di pensare un sistema, gerarchicamente ordinato, coerente e completo, analizzabile e definibile in termini logici precisi e non contraddittori, va di pari passo con l'istituzione di una particolare pratica teorica del discorso, per la quale – come riconoscono le nostre fonti – il gesto grafico è decisivo¹⁰³.

Senza la scrittura che tiene traccia della voce e del calcolo, non solo nessuno dei documenti e delle fonti qui consultati esisterebbe; ma l'idea stessa di prova documentale e di verifica comparativa sarebbe impossibile. Noi esercitiamo ancora oggi il *logos* dissacrante di Socrate, che chiedeva insistentemente, come un tafano, agli avventori sulla pubblica piazza, *ti esti*, che cos'è: “che cos'è il santo?”, chiede e richiede all'esauto Eutifrone, mostrando l'esito contraddittorio di tutte le sue risposte¹⁰⁴. Socrate non accetta esempi; pretende la definizione della cosa in sé: ciò che chiede è il santo, il bello, il giusto come concetto.

La domanda sulla consuetudine, oggi come allora, presuppone una risposta logica e definitoria: non una *performance* rituale, una produzione artistica o un racconto mitico. È questa la pratica teorica che qui esercitiamo, lettera dopo lettera, fonte dopo fonte; noi stessi siamo tradizionalmente orientati alla sua apertura di senso. Eppure, è proprio la domanda su quella fonte del diritto che chiamiamo consuetudine ad inquisire, infine, tradizioni e abitudini: dove la *ratio* di chiamarla così e di chiedere così non ha altra origine che la *consuetudo*. La domanda cade in aporia.

L'aporia, però, non si risolve con un atteggiamento più critico. Su esempio del gesto di Sini in filosofia teoretica, ciò che si propone – e che si è tentato qui di mostrare – è un esercizio grafico ricorsivo. Si tratta, cioè, di osservare come vengano tracciate le linee, che disegnano la figura teoretica della consuetudine e del diritto, proprio mentre le tracciamo.

In questo *observare* non c'è altro da fare che ciò che già facciamo: trattenere questo nostro *ethos* teoretico nel suo stesso farsi e nel suo fare sapere. Un esercizio propriamente etico: in cui, cioè, l'interesse è volto al soggetto e al suo orientamento. Proprio la domanda sulla consuetudine è infine rivolta metodicamente su sé stessa, portando alle sue estreme conseguenze la consuetudine della domanda.

L'esercizio qui messo in pratica tenta di mostrare l'etica del pensiero, su esempio di Sini, in filosofia del diritto. Si tratta, cioè, di esercitare la teoria orientando l'attenzione al fare teorico stesso e alla posizione del soggetto. Da un punto di vista propriamente filosofico-giuridico, tale posizione e tale orientamento, nell'esperienza pratica e conoscitiva del mondo, è reinterpretato in termini normativi.

Si è già altrove argomentato che la domanda filosofico-giuridica ha, proprio per il suo particolare interesse, un privilegio filosofico¹⁰⁵. Domandando della normatività, in tutte le sue forme, essa non può infine non interessarsi al suo proprio fare informativo-normativo e dunque sperimentare la ricorsività della domanda filosofica: il contenuto della sua forma.

¹⁰³ Ronchi (1996) tenta precisamente una genealogia dell'*ethos* teorico, giungendo infine alla forma che la scrittura alfabetica impone al *logos*. Il progetto di ricerca è abissale, dacché presuppone come metodo ciò che indaga come oggetto: aporia che spinge la domanda filosofica al suo limite; o che trasforma la domanda in un esercizio del suo limite. Ancora oggi, nei nostri metodi di ricerca, noi ripetiamo il gesto istitutivo della filosofia, come pensiero della verità: una pratica che si oppone a quella oracolare e mitica di sacerdoti e poeti e che ripone la verità al centro, nel confronto dialettico confutatorio sulla pubblica piazza (29-31).

¹⁰⁴ Platone (2020).

¹⁰⁵ Beltramo (2023).

Proprio la domanda teorica sulla consuetudine, cioè, non può infine non interessarsi alla consuetudine della teoria.

Bibliografia

- Agamben, G., *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*, Neri Pozza, Vicenza, 2021.
- Andronico, A., *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Bellelli, F., *Teoria integrata della dignità umana. Affectio iuris e Law and Humanities*, Giappichelli, Torino, 2023.
- Beltramo, G.L., *Institutio iuridica: strumenti e figure di didattica del diritto a partire da Quintiliano. L'esercizio delle Summer School in Law and Humanities*, in *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2024.
- Beltramo, G.L., *Nomografie. Per un approccio grafico al diritto*, in Calumet, 2023.
- Bianca, G., *La pedagogia di Quintiliano*, Cedam, Padova, 1963.
- Bobbio, N., *Contributi ad un dizionario giuridico*, Giappichelli, Torino, 1994.
- Bobbio, N., *La consuetudine come fatto normativo*, Giappichelli, Torino, 2010.
- Bombelli, G., *Diritto, comportamenti e forme di "credenza"*, Giappichelli, Torino, 2017.
- Bombelli, G., Heritier, P. (a cura di), *I volti molteplici della consuetudine. Volume 1 – Origini*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2022.
- Bombelli, G., Heritier, P. (a cura di), *I volti molteplici della consuetudine. Volume 2 – Prospettive*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2024.
- Campo, A., *Da Deleuze all'eteronimia. Ontologia, mito. Un percorso di diritto e letteratura*, Teoria e Critica della Regolazione Sociale, Sesto San Giovanni, 2021.
- Campo, A., *Da Deleuze all'eteronimia. Per un istituzionalismo letterario-giuridico*, Teoria e Critica della Regolazione Sociale, Sesto San Giovanni, 2022.
- Cardona, G.R., *Antropologia della scrittura*, Utet, Novara, 2009.
- Centrone, B., *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma, 2021.
- Centrone, B., *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari, 2015.
- Cova, P.V., Gazich, R., Manzoni, G.E., Melzani, G., *Aspetti della "paideia" di Quintiliano*, Vita e Pensiero, Milano, 1990.
- Detienne, M. (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- Detienne, M., *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.
- Eisenstein, E.L., *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Fabietti, U., *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Fabietti, U., Remotti, F. (a cura di), *Dizionario di antropologia. Etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Zanichelli, Bologna, 2018.
- Gallo, F., *Celso e Kelsen. Per la rifondazione della scienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2010.
- Gallo, F., *Consuetudine e nuovi contratti. Contributo al recupero dell'artificialità del diritto*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Gallo, F., *Ius, quo utimur*, Giappichelli, Torino, 2018.
- Gambaro, A., Sacco, R., *Sistemi giuridici comparati*, Utet, Torino, 1996.
- Garapon, A., Lassègue, J., *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, Il Mulino, Bologna, 2021.
- Gilbert, J., *Récit, disciplines, savoirs*, in Vignon, D., Beltramo, G:L. (ed.), *Le récit de la technique I: le machinique entre la manifestation et l'interprétation*, Études Digitales, n. 13, Classiques Garnier, Pari, 2022.
- Goody, J., *Il potere della tradizione scritta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Goody, J., *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, Il Saggiatore, Milano, 1989.

- Goody, J., *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano, 1987.
- Goody, J., *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino, 1988.
- Grossi, P., *Mitologie giuridiche della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Grossi, P., *Ritorno al diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2015.
- Grossi, P., *Società, diritto, stato. Un recupero per il diritto*, Giuffré, Milano, 2006.
- Hart, H., *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino, 2002.
- Havelock, E., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari, 2019.
- Havelock, E., *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Il Melangolo, Genova, 1987.
- Havelock, E., *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Heritier, P., *Estetica giuridica*, 2 voll., Giappichelli, Torino, 2012.
- Herrenschmidt, C., *L'invenzione della scrittura. Visibile e invisibile in Iran, Israele e Grecia*, Jaca Book, Milano, 1999.
- Herrenschmidt, C., *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Gallimard, Paris, 2007.
- Illich, I., *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Raffaello Cortina, Milano, 1994.
- Kallir, A., *Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, Spirali/vel, Milano, 1994.
- Kelsen, H., *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2021.
- Legendre, P., *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino, 2005.
- Lévi-Strauss, C., *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino, 2002.
- Manzin, M., *Ordo iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Franco Angeli, Milano, 2008.
- Martino, E. di, *Il medium e le pratiche*, Jaca Book, Milano, 1998.
- Mittica, P., *Diritto e Letteratura e Law and Humanities. Elementi per un'estetica giuridica*, Giappichelli, Torino, 2024.
- Nerhot, P., Cavalla, F., Villa, V., *Omaggio a Enrico di Robilant*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 1 - 2013, pp. 245-256.
- Nocchi, F.R., *Quintiliano. Modelli pedagogici e pratiche didattiche*, Scholé, Brescia, 2020.
- Ong, W., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 2014.
- Platone, *Eutifrone*, Bur, Milano, 2020.
- Platone, *La Repubblica*, Bur, Milano, 2022.
- Platone, *Le Leggi*, Bur, Milano, 2021.
- Platone, *Settima lettera*, Carocci, Roma, 2024.
- Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, Bur, Milano, 2020.
- Remotti, F., *Fare umanità. I drammi dell'antropopoesi*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- Robilant, E. di, *Diritto e ordine. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1997-1998*, Giappichelli, Torino, 1998.
- Robilant, E. di, *Diritto e selezione critica. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1996-1997*, Giappichelli, Torino, 1997.
- Robilant, E. di, *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1998-1999*, Giappichelli, Torino, 1999.
- Robilant, E. di, *Le teorie dall'informazione all'illusione*, in Rota Ghibaudo, S., Barcia, F. (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Vol. 4. *Problemi, metodi, prospettive*, Franco Angeli, Milano, 1990, pp. 21-43.
- Robilant, E. di, *Realtà e figure nella scienza giuridica*, in Scarpelli, u. (a cura di), *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, Edizioni di Comunità, Milano, 1983, pp. 57-80.
- Romano, S., *Frammenti di un dizionario giuridico*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- Ronchi, R., *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Jaca Book, Milano, 1996.
- Sacco, R., *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, il Mulino, Bologna, 2007.
- Sacco, R., *Il diritto africano*, Utet, Torino, 1995.

- Sacco, R., *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, il Mulino, Bologna, 2015.
- Schiavone, A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino, 2017.
- Sequeri, P., *Deontologia del fondamento*. (Seguito da) Heritier, P. (a cura di), *Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze*, Giappichelli, Torino, 2016.
- Sini, C., *Etica della scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano, 2016a.
- Sini, C., *Filosofia e scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano, 2016b.
- Sini, C., *Idioma. La cura del discorso*, Jaca Book, Milano, 2021.
- Sini, C., *Idoli della conoscenza*, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Jaca Book, Milano, 2014.
- Sini, C., *Il simbolo e l'uomo*, EGEA, Milano, 1991.
- Svenbro, J., *Storia della lettura nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- Trabattoni, F., *Platone*, Carocci, Roma, 2019.
- Vegetti, M., *Il potere della verità. Saggi platonici*, Carocci, Roma, 2018.
- Vegetti, M., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003.
- Zorzetto, S. (a cura di), *La consuetudine giuridica. Teoria, storia, ambiti disciplinari*, ETS, Pisa, 2008.

giorgiolorenzo.beltramo@unicatt.it

Pubblicato online il 9 dicembre 2025