



# *ISLL Papers*

**The Online Collection of the  
Italian Society for Law and Literature**

**Vol. 17 / 2024**

*ISLL Papers*

**The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature**

<http://www.lawandliterature.org/index.php?channel=PAPERS>



ISSN 2035-553X

---

**Vol. 17 /2024**

Ed. by ISLL Coordinators  
C. Faralli & M.P. Mittica

ISBN - 9788854971318

DOI - 10.6092/unibo/amsacta/7787



# La letteratura (e le *humanities*) come luoghi di emozioni giuridiche. Prospettive didattiche a partire dallo «spazio» Summer School in *Law and Humanities* di Cannes 2023

Alessandro Campo\*

Abstract: [*Literature (and humanities) as places of legal emotions. Educational perspectives from the «space» Summer School in Law and Humanities in Cannes 2023*] The link between law, humanities and emotions is related to legal pedagogy. The legal-humanistic pedagogy will therefore be investigated, reflecting on its potential to impact legal interpretation and contribute to community-building. The reflection will start from the experience of a concrete educational space (that of the *Summer School in Law and Humanities* developed in Cannes 2023) and its three theoretical-affective «spaces»: Lon Fuller's cave, Plato's cave and the cave of the metaverse. A literary analysis of these spaces will be carried out, providing some suggestions for a legal theory of emotions.

Keywords: Legal emotion – literature – community-building – Summer school

## 1. Introduzione

Con questo articolo analizzerò il rapporto tra diritto e letteratura in relazione alla pedagogia giuridica e alla sua capacità di costruire comunità, a partire da quanto svolto in un'attività didattica specifica, ossia la Summer School in *Law and Humanities* di Cannes, nel 2023<sup>1</sup>. Cercherò di muovere dal lavoro di Paolo Heritier (2023) sul tema speculativo oggetto di questa Summer School e delle attività ad essa precedenti e successive, per poi seguire una strada teoretica specifica, sostanzialmente gius-letteraria, intendendo la letteratura nella sua valenza narrativa e finzionalistica, al tempo stesso, testuale e post (o pre) testuale, come almeno parzialmente metonimica rispetto alle *humanities* nel loro complesso.

---

\* Assegnista di Ricerca presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, [alessandro.campo@unina.it](mailto:alessandro.campo@unina.it).

<sup>1</sup> La Summer School in *Law and Humanities*, tenutasi nel periodo 10-22 luglio 2023, svolta con l'Università del Piemonte Orientale, l'Università Italo-Francese, l'Università di Torino, l'Université Côte d'Azur, tenutasi presso il Campus *Georges Méliès*, è stata organizzata e diretta da Paolo Heritier. Il sottoscritto ha collaborato alle attività didattiche.

Da Heritier origina in primo luogo l'idea di associare teoreticamente tre spazi concettuali e metaforici, ossia la caverna di Lon Fuller (2012), quella platonica e quella del metaverso. Fuller, come è noto, è l'autore di un fortunato caso di finzione, che però trae spunto da esperienze reali, avente ad oggetto un tema di filosofia del diritto, ed in particolare la questione dell'interpretazione giuridica: il caso degli speleologi. Nell'esempio proposto da Fuller, trovatisi in una situazione estrema, consistente nell'essere imprigionati in una caverna franata, senza cibo e per un lungo periodo, gli sfortunati esploratori protagonisti della storia decidono, più o meno consensualmente, di mangiare uno di loro affinché gli altri quattro possano sopravvivere in attesa dei soccorsi che tardano ad arrivare. Una volta fuori dalla grotta, i superstiti vengono giudicati in primo grado e condannati. Fuller a questo punto chiama in causa gli altri protagonisti della storia, cioè i cinque giudici di una sorta di Corte Suprema, i quali sono chiamati a decidere in via definitiva della sorte dei quattro assassini. Uno dei giudici si astiene, due confermano il giudizio del primo grado e i rimanenti votano a favore dell'innocenza. Date le regole processuali, con questa situazione di pareggio gli speleologi vengono condannati all'impiccagione.

Ciascuno dei giudici, nella finzione narrativa appena richiamata, rappresenta una precisa posizione gius-filosofica (Keen è il positivista per antonomasia, Forster una sorta di giusnaturalista vicino alla sensibilità dell'autore, Handy fa la parte del realista e così via<sup>2</sup>). Il gioco didattico, che dalla pubblicazione del racconto continua senza sosta, consiste, per gli studenti e per gli studiosi, nello scegliere la prospettiva di uno dei giudici e anche di inventarne di nuove, con il fine di interrogarsi criticamente e creativamente sull'interpretazione giuridica e sul significato della giustizia. La suggestione esposta nell'articolo di Heritier (2023) è quella di complicare il gioco appena descritto: intendendo il diritto in un senso umanistico, viene proposto ai giuristi di immedesimarsi non solo nel ruolo dei giudici, com'è scontato per chi frequenta la Facoltà di Giurisprudenza, ma anche in quello degli esploratori. A partire da questa posizione inedita, si viene indotti ad interrogarsi su ciò che soggiace alla decisione giuridica con maggiore radicalità, affrontando problemi filosofico-giuridici relativi al giusto e allo sbagliato. La seconda caverna non può non essere allora quella di Platone<sup>3</sup>, intesa come il luogo metaforico e mitico della domanda teoretica fondamentale (almeno per la tradizione filosofica occidentale). La terza caverna è infine quella di un nuovo luogo che ci troviamo ad abitare, combattuti tra senso di prigionia e speranza di libertà: si tratta della spelonca del digitale, ossia dei *social networks* e più specificamente del metaverso. In un gioco di rimandi, quest'ultimo rende in qualche modo esplicita la seconda natura, quella tecnico-artistica, che da sempre accompagna *homo sapiens*, sovrapponendosi alla «prima» natura biologica (le grotte di Chauvet e di Lascaux, in tal senso, costituiscono una sorta di ulteriore caverna sullo sfondo, la quale richiama il lungo cammino relativo all'ominazione<sup>4</sup>).

Di là degli sterminati discorsi teoretici che si potrebbero articolare collegando queste caverne (alcuni dei quali Heritier affronta e sta affrontando<sup>5</sup>), si pone, per quello che interessa, un problema didattico specifico: come abbiamo sperimentato

---

<sup>2</sup> Cfr. Fuller 2012.

<sup>3</sup> Oltre all'opera di Platone contenuta nella *Repubblica*, si veda Blumenberg 2012, che individua la caverna quale metafora che attraversa l'intera storia della filosofia.

<sup>4</sup> Recentemente, Chiurazzi 2021. Un testo importante sul tema è ovviamente quello di Bataille 2007.

<sup>5</sup> Heritier: *Homo Homini Homo voll.1 e 2*, in corso di pubblicazione.

nell'esperienza di Cannes, e prima in quelle di Nizza e Matera<sup>6</sup>, esso consiste nel rapporto tra insegnamento/apprendimento, (filosofia del) diritto e nuove tecnologie, il quale può essere strutturato come relazione filosofica tra grotta del diritto e spelunca del metaverso. Il tentativo è, scendendo in una profondità tellurica, quello di «entrare nella caverna» attraverso i nuovi strumenti, che vengono intesi dunque non come veicolo della distanza (secondo un facile uso della tecnologia che comporta solitudine e alienazione), ma come possibilità di ripensare la presenza: dicendolo semplicemente, si vuol provare a comprendere come utilizzarli al fine di stimolare il discente ad immergersi nel problema oggetto dell'analisi senza sprofondare in esso. Il cinema a 360°, a questo punto, diviene una via all'immedesimazione critica che radicalizza le *chances* già offerte dalla sua variante tradizionale<sup>7</sup>, come testimoniano, con esito ovviamente vario, alcuni esperimenti condotti negli ultimi anni.

Tornando al concettuale, l'idea di inseguire suggestioni teoriche tramite l'attività registica, cioè filmando il caso giuridico ed entrando tramite la finzione nei problemi affrontati, poggia su una concezione secondo cui è ravvisabile una precisa vicinanza tra giurista e artista (Legendre 2001). Con il regista, in particolare, l'operatore del diritto (attuale o futuro) condivide il peso della scelta implicato nell'attività interpretativa, che sia essa di ermeneutica giuridica e riguardi il giudizio, o attenga alla modulazione di una inquadratura e all'individuazione di un fuori campo, a questo punto poco importa. Naturalmente, un simile accostamento solleva problemi teorici implicati nella scelta di prospettiva che si deve compiere filmando, per fare un esempio, una persona vulnerabile o quella da adottare nel difendere una parte entro l'agone processuale: comporta, simile accostamento, una serrata interrogazione sulla terzietà che presiede (o dovrebbe presiedere) ad un giudizio *lato sensu* giuridico o ad un documentario sociale «giuridicamente» inteso<sup>8</sup>.

Quanto al cinema a 360°, ci si chiede, ad un livello ancora più «fondamentale» di interrogazione filosofico-giuridica, che cosa succeda al testo nel nuovo contesto spaziale, cioè come esso possa essere fruito in una realtà dove sembra non trovare spazio (ci si domanda, nello specifico, come e dove inserire le parole in una rappresentazione nella quale il fruitore non indirizza il proprio sguardo verso un punto fisso): la questione, nel nuovo mondo saturo immagini di cui questo mezzo espressivo è solo una spia, rischia di divenire assai pressante per il diritto, che tradizionalmente è considerato un affare prevalentemente scritto o testuale<sup>9</sup>.

Sullo sfondo del discorso che si affronta, si affastellano, insomma, molti dubbi che attengono alla trasformazione tecnologica e sociale in corso, sollevandosi di concerto ponderosi problemi relativi alla libertà e alla democrazia. Il cinema a 360° fornisce un'altra volta l'occasione per interrogarsi su temi fondativi: superandosi con esso la prospettiva<sup>10</sup>, intesa come forma di sguardo che ha orientato l'arte e la percezione

---

<sup>6</sup> *Summer School in Law and Humanities* di Nizza 2015-2018 e 2021-2022, *Summer School* a Matera 2019, quest'ultima nel Progetto *Materre*, inserito in «Matera capitale della cultura».

<sup>7</sup> Per alcuni dei cortometraggi realizzati nelle varie *Summer School*, si veda il canale *Law and humanities* su *Youtube*. Fuori dal canale, i cortometraggi *Eclisse* e *18 aprile*.

<sup>8</sup> Anche per i documentari sociali, svolti entro la *Clinica Legale della Disabilità* dell'Università di Torino, rinvio al canale prima indicato. Del regista Angelo Cretella, storico collaboratore della *Summer School* e della *Clinica Legale*, si veda anche il documentario girato con Artemide Alfieri *La carovana bianca*. Per quanto riguarda i lavori della Summer 2023, ha svolto il ruolo di regista, insieme allo stesso Cretella, Gianluca Abbate, di cui si segnalano *Cos Endins* e *Panorama*.

<sup>9</sup> Si veda Heritier 2012, che riprende e amplia gli studi di Legendre e Goodrich.

<sup>10</sup> Per il lavoro sulla prospettiva, Heritier 2023 e non solo.

degli ultimi secoli, almeno in Occidente, occorre chiedersi che cosa succeda di specifico quando si indossa un visore e si comincia a guardare alle cose in modo del tutto diverso, quasi adottando la visione non filtrata del robot. Qui, però, ritengo di arrestare il discorso, lasciandolo (spero utilmente) sospeso, dal momento che non posso affrontare questi temi *in xta principia* (ci vorrebbe altro spazio e servirebbero altre competenze) ma provo a lasciarmi ispirare da essi.

Adotto infatti un'ottica *lato sensu* letteraria, tentando di pensare alle *law and humanities* nel loro complesso e guardando alle novità tecnico-artistico-espressive, a partire dalla letteratura ed in particolare da quello che individuerò come sfondo narrativo-esistenziale-affettivo delle esperienze tecnologico-didattiche definite variamente immersive<sup>11</sup>. Il tentativo, per usare uno slogan che ho già suggerito altrove, consiste nel pensare *le humanities as law* (Campo 2021 e 2022), traghettando alle evocate nuove forme espressive alcune conquiste che vengono dalla riflessione filosofico-letteraria e critico-letteraria, ma anche proponendo alla letteratura un guadagno che deriva dal dominio cavernicolo-immersivo-tecnologico, in cui, a differenza di quanto avviene nel testo fruito in modo solitario, si formano direttamente rapporti artistici e umani di carattere comunitario. Ritornando a Fuller, una strada del genere può cominciare ad essere battuta grazie a Whetmore, che tra gli speleologi è l'unico provvisto di un nome con cui essere chiamato. Egli rappresenta, infatti, un cominciamento narrativo che rinvia al tema letterario-esistenziale implicato nel discorso e apre così alla seconda parte dell'articolo, quella sulle emozioni: esse verranno considerate nella misura in cui sono pedagogicamente veicolate dalle *humanities*, risultando, secondo lo snodo conclusivo della riflessione, fondative della (o di una) comunità, dunque, gius-filosoficamente, della (o di una) istituzione<sup>12</sup>.

## 2. Letteratura

Whetmore è l'unico degli speleologi che ha un nome e l'unico che proferisce qualche parola: se si vuole costruire qualcosa di nuovo si può proprio partire da lui, che rompe il gioco un po' formalista dell'interpretazione da esercitare altrimenti su soggetti muti e non caratterizzati, la cui vicenda ci è nota solo per sommi capi. Whetmore appunto parla, propone la soluzione cannibalistica e poi, di fronte al lancio di dadi con cui verrà scelta la vittima, tentenna, prova a tirarsi indietro. Sollecitato, si chiude in un silenzio difficile da decifrare e infine, come in ogni *storytelling* che si rispetti, finisce proprio lui baciato dalla malasorte (e, nel caso specifico, mangiato).

Se, nella caverna fulleriana, ci si prova ad immedesimare in qualcuno, Whetmore è il principale candidato, quello tra i cinque che più si avvicina ad una dignità di personaggio. Whetmore, con il suo comportamento poco lineare, non sollecita solo un'immedesimazione, ma eventualmente suscita nel lettore anche il desiderio di

---

<sup>11</sup> Con l'espressione «immersive» si fa riferimento qui ad una didattica esperienziale mediata dal cinema a 360°. Calati in esso, si è circondati dallo spazio, dunque immersi nello scenario didattico che si abita.

<sup>12</sup> Si tratta di rovesciare l'ottica in cui il diritto si limita a guardare alle emozioni come oggetto da normare, e istituirne una in cui esso diventi capaci di vagliarne la capacità gius-generativa, ossia si insinui nel dominio affettivo un secondo prima che esso divenga patologico.

continuare il discorso, invita a scrivere qualcosa di altro, ad immaginare nuove possibili soluzioni<sup>13</sup> di fronte ad un finale che forse non soddisfa.

Come acutamente sostiene un grande critico letterario quale Forster, con una considerazione estensibile in parte alle opere giuridico-narrative di finzione: «Questo, fin dove ci è concesso di generalizzare, è il difetto connaturato ai romanzi: terminano malamente. E di ciò sono due le spiegazioni possibili: prima, quel calo di energia da cui il romanziere è insidiato come qualsiasi altro operaio...» e ancora: «i personaggi gli hanno preso la mano, preparando le fondamenta e poi rifiutandovi di costruirvi sopra, così che adesso tocca al romanziere darsi da fare perché il lavoro sia compiuto nel tempo prestabilito» (Forster 1991: 102-3). Se la prima ipotesi non sembra riguardare Fuller, che guida la sua breve narrazione fino alla fine, e con attenzione, la seconda appare più pertinente, laddove la proposta, il cambio di idea, e infine il silenzio di Whetmore per qualche verso mal si accordano con la scelta antropofagica condivisa da tutto il gruppo di esploratori, a danno di chi l'ha originariamente proposta. Viene in effetti voglia, lavorando sul testo, di ripensare a questo personaggio enigmatico, e per estensione riconsiderare anche gli altri, e poi di immaginarsi meglio i rapporti che intercorrono tra i cinque in una situazione drammatica come quella dell'isolamento, e della fame, nella caverna franata. Di più, si è colti dalla tentazione di reinventare gli speleologi ed eventualmente riscrivere per loro il finale, in chissà quale direzione, adottando una strategia da lettori attivi e, forse, anche da giuristi solleciti.

Va detto che non nello *storytelling* si risolve la letteratura. La storia è necessaria per il romanzo (ancora Forster 1991: 39-54) ed è un bel gioco, assai stimolante. Il punto ulteriore che si vuol sollevare attiene però a ciò che la storia suscita sul piano emozionale. In un senso pressoché darwiniano, questo piano sembra ormai acclarato, se si pensa ad esempio a Gottschall, che dà la misura di quanto sia inevitabile la sospensione della incredulità coleridgiana, radicalizzandola, cioè ancorandola: «Samuel Taylor Coleridge, com'è noto, dichiarò che vivere l'esperienza di una storia, di qualunque storia, richiede al lettore una 'volontaria sospensione dell'incredulità'. Secondo Coleridge, è così che ragiona il lettore: 'Sì, so che la manfrina di Coleridge sul Vecchio Marinaio è tutta una balla. Ma, per provare piacere, devo zittire lo scettico che c'è in me e credere temporaneamente che il Vecchio Marinaio sia reale. È così! Ecco fatto!' . Tuttavia, come il breve brano di Philbrick ci dimostra, la volontà ha poco a che fare con tutto questo. Entriamo in contatto con un narratore di storie che pronuncia una formula magica (ad esempio 'C'era una volta') e cattura la nostra attenzione. Se il narratore è abile, semplicemente ci invade e ci sopraffà. Possiamo fare ben poco per resistere, se non chiudere bruscamente il libro. Ma, anche così, l'immagine di un uomo che sta morendo di fame e cerca di rosicchiare un po' di vita dalle ossa di un compagno morto continuerà a permanere nella nostra immaginazione»<sup>14</sup>.

Dunque, uscire dalle storie e dalle relative emozioni non si può, o almeno non del tutto, e questo va sfruttato. Sfruttato non significa, nella mia ottica, piegato in vista di una certezza fideistica o estetizzante da scovare nei meandri dei racconti che tanto ci catturano, bensì utilizzato come viatico per affacciarci, e con trasporto non del tutto controllabile, a paesaggi inediti e sfrenati, abbandonandoci dunque a quello che è, secondo Deleuze, il grande *apprentissage* ricavabile dalla letteratura, e in particolare,

---

<sup>13</sup> Rispetto alla caverna, ciò è stato fatto con la letteratura (*La tana* di Kafka) e il cinema, sia hollywoodiano, sia d'autore (*Room* di Lenny Abrahamson, *Cave of Forgotten Dreams* di Werner Herzog).

<sup>14</sup> Gottschall 2014, ed. Kindle: 5%, ove curiosamente il tema è proprio il cannibalismo.

almeno per l'autore francese, da quella angloamericana<sup>15</sup>. Si tratta, ancora grazie alle storie, ma anche per fruire meglio di esse, di farsi disposti al mutamento, e cioè atteggiarsi all'opposto di quei lettori-rana, che, secondo Nothomb, pur se temporaneamente catturati dai racconti, non vengono toccati nel profondo da quel che leggono<sup>16</sup>. Per rimanere negli amori deleuziani, e seguendo però una suggestione di Roberto Mercadini<sup>17</sup>, occorre disporsi a ciò che succede quando si incontra Melville e cioè il venire trasformati al punto che qualunque lettura segua *Moby Dick* sembra fatalmente un proseguimento di quest'ultimo, il quale risulta addirittura un'opera capace di fagocitare la realtà, di riplasmarla a sua immagine in un modo quasi istituzionale.

La storia, la sospensione di incredulità (dunque l'immedesimazione viscerale), il mutamento di paesaggio sono i tre primi guadagni offerti da un lavoro letterario-giuridico che muova da Whetmore, ossia che da Fuller transiti al narrativo-finzionale. Va a questo punto però precisato che non si vuole, per il tramite della letteratura, suggerire di divenire imbambolati o creduloni. Piuttosto, il tentativo di uscire dalle storie e dalla realtà spesso semplificata che da esse promana è necessario e salvifico: l'analisi scientifica o critica è in parte una forzatura del nostro istinto di seguire racconti (o narrarli) e si tratta ovviamente di una forzatura commendevole. Il punto è precisamente epistemologico, e in base ad esso viene da suggerire un fruitore critico sì, «scientifico» persino, ma anche pan-critico<sup>18</sup>, ossia critico della critica, consapevole dell'importanza antropologica di rimanere, almeno per un po', dentro la storia e lasciarsi ispirare dai paesaggi che la costituiscono. Il guadagno principale, in tal senso, è di carattere didattico e riguarda il diritto, che è un sapere descrittivo, ma anche normativo (quindi non interessato unicamente alla cartografia del reale): occorre allora trovare, sulla base di quanto appena suggerito, il giusto approccio alle storie da proporre agli studenti che con il diritto si confrontano. Non si tratta, naturalmente, di pensare ad operazioni alla dottor Frankenstein o alla creazione di *homines novi* (cioè a storie per plasmare ideologicamente chicchessia<sup>19</sup>), ma di immaginare ed inverare un processo maieutico che faccia emergere qualcosa che altrimenti sarebbe rimasto soffocato, in direzione dello spalancamento suscitato dalla potenza del romanzo o di altra narrazione, dell'immedesimazione e al contempo della critica di ciò che si legge, e persino di sé stessi. Secondo quanto verrà enucleato, ciò milita nella direzione di una costruzione di comunità.

Stare dentro la storia, secondo un letterario-giuridico punto di vista interno, un po' scherzosamente definibile post-hartiano o iper-hartiano<sup>20</sup> nella misura in cui prevede un'adesione radicale alla narrazione giuridica, è non solo possibile, ma inevitabile. Occorre però approntare, entro un preciso approccio pedagogico e forse atteggiandosi a facilitatori di *law and humanities*, strategie di interpretazione e modi di fare comunità che tengano insieme questa disposizione d'animo con la necessità critica. In tal senso, un'interessante suggestione viene da un altro grande critico letterario, ossia Isaiah Berlin, che, analizzando la letteratura russa, divide gli scrittori in volpi e ricci, a partire dal verso

---

<sup>15</sup> *Sulla superiorità della letteratura anglo-americana*, contenuto in Deleuze e Parnet 2011: 39-74.

<sup>16</sup> La riflessione sui lettori-rana si trova in Nothomb 1997: 46.

<sup>17</sup> La considerazione è del poeta e performer Roberto Mercadini, ma non ricordo dove l'ho reperita.

<sup>18</sup> L'approccio epistemologico bartleyano è tematizzato nella filosofia del diritto da Heritier 2009: 38 e ss.

<sup>19</sup> Si veda Gottschall 2022.

<sup>20</sup> Il riferimento, naturalmente, è a Hart 2002.

di Archiloco: «La volpe sa molte cose, ma il riccio ne sa una grande»<sup>21</sup>. Ebbene, bisognerebbe qui trasferire questa saggezza letterario-antropologica dagli scrittori ai lettori e pensare ad un fruitore-modello che faccia entrambe le parti in commedia, e cioè che si concentri in modo intenso e forsennato su un punto, il proprio, credendoci da riccio fino in fondo, ma che un attimo dopo sappia anche uscire fuori dalla posizione adottata, svelando l'attitudine critica tipica della volpe: la critica, intesa in un senso sintetico e disgiuntivo<sup>22</sup>, non deve però togliere il sublime che è dato dalla credenza (e dunque, come dicevo, occorre un fruitore che si riveli pan-critico, ossia critico anche della critica).

D'altronde, il sublime non è compresso da una eventuale sospensione della sospensione dell'incredulità, dato che la volontà può ben poco, come già si notava con Gottschall.

Sulla scorta di queste riflessioni, e anticipando uno snodo che poi sarà analizzato meglio, ci si chiede allora, per il tramite della letteratura (ma intesa metonimicamente), se si possa educare al diritto tenendo conto del lato affettivo, collocandosi oltre le retoriche sull'empatia e sapendo che le emozioni sono un elemento complesso, legato a, o persino fondativo di questa complessità. Svelando le carte e l'ottica adottata, ciò è almeno in parte possibile per via del nostro sfondo artistico-finzionale-narrativo, che ci portiamo dietro dai tempi di Chauvet e Lascaux. Che le pitture rupestri fossero immagini e non parole qui poco importa, anzi rileva nella misura in cui il meccanismo immaginativo-rituale dell'arte primigenia si mantiene entro il testo. Il punto significativo che si vuole sollevare è il seguente: la letteratura schiude ad un mito che rimane nel *logos* e dunque si fa transito per un sublime che si dà in ogni caso (oltre a risultare una fucina di icone, una cinematografia cerebrale: basta pensare a ciò che avviene quando si legge «a mente»). Allorché si entra nella caverna e si racconta una storia, ripetendo riti, quand'anche siano senza miti<sup>23</sup>, un po' ci si crede davvero e un po' no, come se si fosse un volpe-riccio, ossessionato da un qualcosa, ma allo stesso tempo capace di superare, almeno in parte, la propria ossessione. Nella nostra metaforica caverna, non si può dunque comprendere fino in fondo la posizione che si sta occupando e ci si trova a vagliarle tutte, facendoci «polipatici»<sup>24</sup> per reazione alla polifonia bachtiniana<sup>25</sup>, al fine di «sentire» da molti punti di vista<sup>26</sup>, corrispondendo (e perfino esorbitando) le variazioni suggeriteci dal romanzo, e così ancora superando lo straniamento brechtiano<sup>27</sup>, ma senza oltrepassarlo del tutto, comportandosi da lettori estetici e critici al contempo. Ciò naturalmente favorisce un pluralismo interpretativo che conforta il giurista e, per tornare alla dicotomia di Berlin,

---

<sup>21</sup> Berlin 1998, che ad esempio attribuisce a Tolstoj una complessità assai interessante, ritenendo che l'autore russo si creda un riccio ma sia in realtà una volpe.

<sup>22</sup> Deleuze 1975.

<sup>23</sup> Sul concetto di «rito senza mito», si veda Perniola 2003.

<sup>24</sup> A ciò dovrebbe aiutare la critica letteraria. Come nota Wood 2023: 7, «Henry James definiva il compito del critico «eroicamente vicario». È un po' come far sentire a un amico un brano musicale che ci piace molto. Mentre siamo vicini a quella persona e ne scrutiamo ansiosamente il viso per vedere se sta sentendo ciò che sentiamo noi, si crea un momento carico di intensità e aspettativa [...]. La critica è esattamente questo: un'avventurosa condivisione».

<sup>25</sup> Si veda, come opera inaugurale del concetto, Bachtin 2002.

<sup>26</sup> «Mi sono moltiplicato per sentirmi, per sentirmi ho dovuto sentir tutto, sono straripato, non ho fatto altro che traboccarci, mi sono spogliato, mi sono dato, e in ogni angolo della mia anima c'è un altare a un dio differente». La poesia dell'eteronimo Alvaro De Campos si trova in Pessoa 2007: 131.

<sup>27</sup> Il riferimento è a Brecht 1973.

ma estesa antropologicamente, delinea un rapporto complesso, quindi un rimbalzo continuo, tra il riccio e la volpe che noi siamo.

Per giungere al tema emozionale, l'ultimo nodo da sollevare è quello che riguarda l'immedesimazione nella storia che si valuta, dunque il tastare il fondo sempre autobiografico ad auto-finzionale della letteratura: esso riguarda, secondo l'approccio seguito, sia chi scrive, sia chi legge.

La centralità dell'autobiografia, e meglio dell'auto-finzione, muove dalla narrativa e va oltre il dato ormai acclarato per il diritto, ossia quello per cui il racconto della storia dei clienti, in un'ottica per esempio giudiziaria, cambia il lavoro che da giuristi si compie a partire dalla costruzione delle storie, entro una narratologia giuridica<sup>28</sup>. Se sicuramente è utilissimo lo *storytelling* come strategia di rimodulazione e difesa ed *empowerment* dei vulnerabili, ragionando di letteratura in un'ottica immersiva si può indicare, a partire da simili suggestioni, qualcosa di ulteriore, laddove ci si domandi che cosa ci succede se si abbraccia un divenire-Whetmore<sup>29</sup>, quali pensieri si formulano in questa veste e soprattutto quali sensazioni si esperiscono se ci si immedesima non solo nel ruolo del giudice ma anche nel ruolo dello speleologo. Ancora, ci si chiede quali diversi io, quali *autobiographical selves*<sup>30</sup> emergano così e in che rapporto dialogico essi si pongano con quelli degli altri. In definitiva, e rimanendo nell'agone fulleriano, la questione riguarda le modalità fenomenologiche con cui tutto ciò eventualmente impatta sulle proprie interpretazioni, una volta che, svestiti i panni dello speleologo, si indossino di nuovo quelli del giudice.

Recentemente, Valastro<sup>31</sup> ha riflettuto in questa rivista proprio sul rapporto tra autobiografia ed effettività del diritto, analizzando le vite raccontate da alcuni grandi giuristi. Qui, con un gioco di parole, viene da chiamare radicalmente in causa l'affettività oltre l'effettività sollevata dall'autrice, interessandosi anche ai non giuristi, e pensando che il gesto letterario auto-biografico, quello di presa in conto di sé entro la narrazione, sia in qualche modo giuridico in sé stesso.

Valastro ragiona su spie significative circa l'utilità dell'autobiografismo nel diritto, come Bobbio o Satta e altri, i quali certamente sono veicoli di grande interesse e mostrano, per una via letteraria, quel che sfugge alle proprie teorie, o quel che le eccede. Qui però si ritiene, come dicevo, che l'intima natura giuridica dell'autobiografia valga per tutti, soprattutto nella sua sfumatura finzionalistica<sup>32</sup> e votata a rintracciare in sé stesso le tracce degli altri<sup>33</sup>. Occorre dunque, in consonanza con Deleuze, esorbitare dal proprio «piccolo sporco segreto personale»<sup>34</sup>: si tratta, qui invece con Busi<sup>35</sup>, ma oltre le sue tesi, di pensare ad un'*autofiction* che non costituisca una consolazione per i lettori annoiati, ma piuttosto si atteggi a viatico per lo spaesamento continuo, divenga modo di congiungere

---

<sup>28</sup> Si vedano, a fondamento di questa prospettiva, Di Donato 2008 e 2020.

<sup>29</sup> Sul divenire-animale, cfr. Deleuze 2003: 341-356.

<sup>30</sup> Il concetto di *autobiographical self* è tematizzato in Damasio 1999.

<sup>31</sup> Il contributo cui mi riferisco è Valastro 2022.

<sup>32</sup> Penso a Carrère di cui, in chiave giuridico-processuale e umanistica, si veda soprattutto l'ultimo lavoro, quello del 2023. Per la critica letteraria specificamente autobiografica, Lethem 2013.

<sup>33</sup> La suggestione qui è derridiana, e fa riferimento in particolare alle riflessioni contenute in Derrida 2017.

<sup>34</sup> Sull'idea fitzgeraldiana di segreto in letteratura, si vedano Deleuze e Parnet 2011: 48.

<sup>35</sup> Busi 2015: 90 scrive che: «Non esiste l'autofiction degli scrittori veri, esiste solo l'autofiction dei non lettori. Mentre i lettori non lettori vogliono trovare in un libro o uno specchio alle loro paturne o non vedono niente, lo scrittore vero non si immedesima nel suo 'io' più di quanto non si immedesimerebbe in un livello, che sia sporco o pulito».

l'impossibilità e la necessità di raccontarsi, occasione per prendersi difficoltosamente in conto nella storia che si deve affrontare.<sup>36</sup>

Nel regno dell'*autofiction*, si riesce così ad abbandonare il frasario stucchevole dell'autenticità<sup>37</sup>, in favore di un'intonazione che potremmo definire della genuinità, cioè del sentire vero anche quando cognitivamente non espresso con nettezza (laddove, secondo l'ottica seguita che si preciserà oltre, l'affezione prevale sulla cognizione, e il cognitivo può essere una sfumatura espressiva dubitativa e di apertura al punto di vista altrui<sup>38</sup>), disegnando un sentimento giuridico importante nella direzione di una terzietà non algida, bensì appassionata, e però che eviti di divenire opprimente, umana nella sua approssimata e incarnata imparzialità.

Non so se effettivamente basti il povero Whetmore per mettere piede nel regno della narrazione, della sospensione dell'incredulità, dei paesaggi mutevoli e incantatori ma veritieri, della pan-critica, del sublime e di una presa in conto complessa e autofinziologica di sé stessi che punti alla terzietà, ma sicuramente lo speleologo con un nome proprio aiuta ad affacciarvisi. Grazie a lui, si comincia a battere la strada di *law and humanities*, la quale conduce ad una apertura emozionale fondativa del gesto pedagogico-giuridico proposto.

### 3. Emozioni

Non posso naturalmente inoltrarmi in una storia delle emozioni e mi riferisco allora all'ottima opera di vasta sintesi redatta da Plamper (2018). Il punto fondamentale che attraversa il libro preso in conto, il quale ricostruisce nel dettaglio moltissimi passaggi storici e teorici, è la grande battaglia tra concezione universale e particolare, e dunque, in sostanza, la dicotomia tra scienze della vita e antropologia, rispetto al quale l'autore, che pure adotta un profilo ricostruttivo, sembra collocarsi in una sorta di punto intermedio.

Le emozioni, oggi, vanno di gran moda e se la critica al cartesianesimo, in filosofia avvenuta soprattutto via Spinoza, ha indotto a parlare di *emotional turn*, il discorso ha affettato anche la politica, se si pensa a Negri o recentemente a Massumi (entrambi peraltro autori spinoziani), per non parlare del ruolo ormai accordato alla intelligenza emotiva in pedagogia o direttamente nella riflessione sociale e anche giuridica (Martha Nussbaum per fare un nome). Opere di larga diffusione e di capacità vastamente culturale provengono invece dal campo delle scienze cognitive e delle neuroscienze, come, per fare esempi notissimi, *Le Doux* 2014 o *Damasio* 1995 (autore ancora impegnato in questa linea di ricerca).

In particolare, mi interessa qui riflettere sulla valenza sociale delle emozioni, che è ormai assai studiata, per via delle teorie sui neuroni specchio rispetto ai quali Gallese<sup>39</sup> propone esempi cinematografici i quali confortano l'analisi umanistica che svolgo. Un autore girardiano, quindi di formazione teorico-letteraria, ma attento ad un'analisi scientifica e segnatamente tecnologico-robotica, come Dumouchel<sup>40</sup>, invero non presente nel libro di Plamper, ha recentemente individuato il ruolo delle emozioni nel

---

<sup>36</sup> Ortega Y Gasset, posto in esergo ad una narrazione autobiografico-autofinziologica come quella di Ernaux (2015: 3), scrive che: «Abbiamo solo la nostra storia ed essa non ci appartiene».

<sup>37</sup> Trilling 1973.

<sup>38</sup> Ho provato a tematizzare ciò in Campo 2023a.

<sup>39</sup> Gallese e Guerra 2015.

<sup>40</sup> Dumouchel e Damiano 2019; Dumouchel 2008.

coordinamento sociale, quindi ponendosi oltre l'analisi di quanto avviene *in interiore homine*, quand'anche in una concezione *embodied*, e così superando il cervello-centrismo tipico degli approcci cognitivisti.

L'emozione, come luogo affettivo di scambio, zona di mezzo e passaggio tra le persone dotata di valenza comunitaria, è il primo punto che vorrei velocemente fissare, in piena consonanza con Heritier, che utilizza questo snodo concettuale in una chiave filosofico-giuridica e per parlare di consuetudine<sup>41</sup>. Mi concentro però su un altro autore, lo storico versato nelle neuroscienze William Reddy,<sup>42</sup> cui è da Plamper accordato un ruolo preminente rispetto agli ultimi sviluppi delle teorie emozionali applicate alle *humanities*.

La maggiore ipotesi di Reddy, sviluppata in un'accattivante analisi della storia francese, si condensa intorno alla formalizzazione di quelli che vengono definiti *emotives*. Utilizzo ora, per necessità di sintesi, la sinossi che l'autore stesso fa della propria teoria: «Quando mi sono reso conto che le ricerche psicologiche e quelle antropologiche giungevano a conclusioni simili, ho ipotizzato una teoria delle emozioni liberamente basata su un'analogia con la teoria degli atti linguistici. Quest'ultima riguarda gli enunciati che sono anche azioni. "Ti ordino di chiudere la porta" ne è un buon esempio. Dicendo: "Ti ordino..." in effetti la persona *ordina*. L'enunciato è l'atto. Gli atti linguistici non si limitano a rappresentare, non sono semplicemente veri o falsi, ma influiscono sul mondo circostante. John Langshaw Austin li definiva "performativi". A mio parere anche l'espressione emozionale influisce sul mondo circostante e non si limita a segnalare qualcosa. Quando esprimiamo un'emozione, come nel caso dell'enunciato "Sono triste", attiviamo determinati pensieri, facendo in modo che essi raggiungano più facilmente l'attenzione. Potremmo ricordare un congiunto scomparso o una grave perdita economica e di conseguenza la nostra tristezza potrebbe aumentare dopo aver detto "sono triste". Le espressioni emozionali sono come profezie che si auto-realizzano (*self-fulfilling prophecies*), ma possono sortire l'effetto opposto. Possono non funzionare o addirittura suscitare un sentimento opposto». Da ciò deriva che «l'espressione emozionale assume un'importanza sociale e politica fondamentale» e precisamente «La nostra capacità di forgiare i sentimenti è sottoposta al controllo della comunità più vicina. Solo le comunità che condividono uno stile emozionale possono sperare di coordinare i propri obiettivi e comportamento». Facendo un esempio concreto: «Gli spettatori del Settecento, invece, si recavano a teatro per provare l'esperienza della compassione, commuovendosi più volte nel corso di una serata mentre assistevano alla messa in scena di un dramma di Diderot o di un'opera di Gluck. Queste persone non erano né selvagge né ipocrite. Al contrario, esse stavano ripetendo il loro training per far sì che determinate emozioni positive – l'aggressività o la compassione – rimanessero *overlearned*, facilmente accessibili all'attenzione, automatiche»<sup>43</sup>.

Da questo punto di vista, le emozioni si attecchiscono ad elemento indispensabile di ordine culturale e di pratica sociale e si inseriscono in quella che è definita *cogmotion*<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Heritier 2021.

<sup>42</sup> La sintesi della teoria di Reddy è uscita sulla pubblicazione/catalogo «Sistemi emotivi» di Palazzo Strozzi – Strozziina: [http://strozziina.org/sistemi\\_emotivi/pubblicazione.htm](http://strozziina.org/sistemi_emotivi/pubblicazione.htm). Più diffusamente, si veda Reddy 2001.

<sup>43</sup> Queste citazioni sono tratte dalla sinossi reddyana appena citata.

<sup>44</sup> Il *continuum* tra emozione e cognizione è delineato da Barret e Ratner 1997.

Qui mi interessano proprio i modi in cui avviene la sollecitazione di emozioni e la co-costruzione delle stesse. Così, mi pare importante accogliere e sottolineare ciò che Reddy tematizza come ruolo performativo inerente l'individuazione delle emozioni, nonché l'importanza delle comunità in queste «performazioni», all'esito delle quali si formano quelli che l'autore definisce «regimi emotivi».

Tuttavia, nel discorso che svolgo, il rapporto tra linguistica e comunità è diverso da come lo immagina Reddy, che muove da una premessa austriana, la quale non mi pare restituire la complessità della *cogmotion*. Gli *emotives* scontano in effetti una caratterizzazione linguistica che ha indotto altri autori che si occupano del tema, come Barbara Rosenwein<sup>45</sup>, a volgere una critica all'approccio logocentrico soggiacente alla teoria reddyana, facendo ad esempio notare che: «in talune culture arrossire, tremare, gonfiarsi ricoprono un ruolo più importante degli enunciati»<sup>46</sup>. Un'altra critica, almeno implicita, proviene da Monique Scheer, che indica il corpo come elemento mancante nel ragionamento dell'autore qui analizzato: anche secondo l'approccio pragmatico delle «pratiche emotive» corporee, la teoria reddyana risulta troppo logocentrica (Scheer 2012).

Per l'impostazione letterario-comunitaria che seguo (ma in cui la letteratura è un veicolo e non un affare linguistico *tout court*), mi pare corretto rilevare che la teoria di Reddy sconti i due problemi appena sollevati. Sembra dunque interessante, partendo però dalla buona intuizione degli *emotives* intesi come viatico per sollevare il rapporto tra emozioni e ruolo delle comunità (nell'identificare le emozioni medesime e così favorirle o silenziarle), chiedersi *come* svolgere un lavoro emozionale che, pur partendo da un dato linguistico, attecchisca non performando solo linguisticamente, ma sollecitando ciò che, ad un livello profondo, già c'è, ossia quel che si dà spontaneamente (una zona ontologica che, con Deleuze, potrebbe essere definita il «virtuale»<sup>47</sup>) e che in altri contesti istituzionali verrebbe compresso.

Vorrei dunque adottare un approccio critico del razionalismo e del logocentrismo, ponendomi il problema delle modalità con le quali si possano favorire comunità emotive libere, esplorando un tema che peraltro è caro allo stesso Reddy, il quale risulta assai interessato alla costruzione di luoghi che garantiscano il maggior grado possibile di libertà emotiva (Reddy 2001: 113 e ss.), ma è forse sprovvisto dello strumentario concettuale-affettivo adatto allo scopo che si prefigge.

Ponendosi un obiettivo di questo tipo, bisogna avere molto chiaro che si deve preliminarmente rifiutare l'idea di provocare forzatamente un cambiamento nell'essere umano (ciò che prospettive come quelle muskiane relative al c.d. *neuralink*, che pure sortiscono effetti assai interessanti e utili, rischiano invece di accettare implicitamente), ma allo stesso tempo ammettere che la situazione concreta, qualunque essa sia, incida sulla disposizione delle emozioni, così schierandosi oltre l'universalismo di Darwin e poi di Ekman<sup>48</sup>, il cui modello ha lungamente dominato la scena teorica. Mi sembra interessante allora chiedersi, una volta che la situazione concreta sia considerata un dato

---

<sup>45</sup> Si veda, ad esempio, Rosenwein 2006.

<sup>46</sup> La citazione della recensione di Reddy svolta da Rosenwein è riportata in Plamper 2018: 395.

<sup>47</sup> Il concetto di virtuale è lungamente discusso da Deleuze, a partire dal rapporto tra le categorie di differenza e ripetizione e viene applicato a svariati ambiti tra cui il cinema. Una prospettazione articolata è in Deleuze 2001: 52-70, dove il virtuale è posto in relazione al tema della memoria in Bergson, in un senso che potrebbe essere utile per riflettere più distesamente del rapporto tra emozioni, lingua ed extra-linguistico.

<sup>48</sup> Darwin 2012; Ekman e Friesen 2007.

da cui non si può prescindere (e cioè evitando di ragionare in modo astrattissimo), *come porre in essere*, usando espressioni di Scheer, «pratiche che mobilitano o denotano o comunicano»<sup>49</sup>, ma liberamente, adottando un approccio che si interessi alle emozioni, però si riveli più anti-intenzionalista di quello scelto da Reddy. L'obiettivo da perseguire *con la letteratura e le humanities* (dunque tramite l'educazione letterario-giuridica) è così quello di una «lingua» per dire le emozioni che tenga in conto gli elementi non linguistici e sia orientata al *pathos* e soprattutto alla libertà; la ricerca, in questo lavoro, si indirizza proprio ad una modalità espressiva che possa essere utile a sollecitare qualcosa di emotivo (creando liberamente e in condivisione *emotives* comunitari, intesi quasi alla stregua di *topoi* retorico-affettivi<sup>50</sup>) senza imporlo.

Venendo al diritto, va ricordato che si è affermato un ambito di ricerca chiamato di *Law and emotions*, in cui è forse utile collocare questo discorso e del quale mi interessa in particolare la critica a quello che è chiamato «senso comune emozionale»<sup>51</sup>. Si tratta, entro questo accostamento, di studiare come il giurista e non solo lui *sente* tutta una serie di questioni giuridiche e di riflettere sul come l'esperirle in un certo modo e non in un altro risulti performativo delle questioni giuridiche medesime<sup>52</sup>. Inoltre, mi pare interessante interrogarsi sui modi tramite cui altre aperture emotive-culturali potrebbero, formando paesaggi inediti, venire alla luce e modificare questo «sentire». Dalla libertà all'uguaglianza sino all'autodeterminazione, per fare esempi relativi ai principi generali, sono tante le categorie giuridiche che, oltre a risultare differenti a seconda delle diverse concettualità (quanto un approccio interculturale avveduto è capace di evidenziare<sup>53</sup>), vengono dette e sentite diversamente se collocate in distinte comunità emotive: si tratta, per affrontare questa complessità cogmotiva, di approntare nuovi modi di studiare quanto Capograssi<sup>54</sup> chiamava sentimento giuridico e di inventare pedagogie in grado di lavorarvi a contatto.

Heritier<sup>55</sup>, colui dal quale ho preso le mosse in relazione a Fuller, si colloca in qualche modo in questo solco con quella che viene definita «Svolta affettiva», sviluppando una prospettiva anti-cognitivistica e anti-positivistica<sup>56</sup> con cui ragionare di diritto da un versante inedito: qui ci si inoltra nel sentiero già battuto, rilanciando però la letteratura come luogo elettivo di un'operazione di quasi *law, emotions and humanities*, come proverò a mostrare nel prossimo paragrafo.

---

<sup>49</sup> Anche rispetto all'approccio di Scheer, che pure ha il merito di porre al centro della sua analisi fondata su Bourdieu, e in parte su Foucault, il corpo, muovendosi dunque oltre il logo-centrismo, ritengo che vada enfatizzata la possibilità di pensare a mobilitazioni emotive in senso lato libere. Proverò a indicare ciò tramite l'«ultralinguistico» favorito dalla letteratura, da intendersi come pratica emotiva che lavora sull'appena individuato dominio del virtuale.

<sup>50</sup> Si pone qui il tema aristotelico della sinestesia, cioè del co-sentire, che qui declino in un senso istituyente e comunitario. Per un'analisi retorico-processuale di questo tema, cfr. invece Puppo, Tomasi 2023: 157.

<sup>51</sup> Cfr. sull'accostamento *law and emotions* nel suo complesso, Bandes et al. 2021. Sul senso comune giuridico, Maroney 2009.

<sup>52</sup> Mi limito qui a fare un breve cenno ad un tema complesso come quello del rapporto tra cognizione, emozione e categorie giuridiche, che però mi riprometto di esplorare più diffusamente.

<sup>53</sup> Un buon esempio è in tal senso Ricca 2023.

<sup>54</sup> Capograssi 2009: 238.

<sup>55</sup> Heritier 2016.

<sup>56</sup> Oltre ad aderire ad una prospettiva anti-intenzionalista, quindi orientata alla libertà, come, per fare un esempio sostanzialmente anti-reddyano, quella di Damasio. Cfr. in tal senso, Heritier 2021. Sull'ordine spontaneo come tratto caratteristico del diritto, Heritier 1997.

Il tentativo consisterà nell'indicare come, approntata un'educazione letteraria di un certo tipo, le *humanities* determinino un allargamento emozionale entro un senso condiviso, dentro ma oltre il linguaggio. La letteratura che travasa nel comunitario si rivelerà, per via del dispositivo eteronimico disegnato, un modo emozionale di fondare un «linguistico-ultralinguistico» istituyente, dunque comunitario.

#### 4. Eteronimia

Vengo dunque al rapporto tra letterario-narrativo ed emozioni, che propongo di analizzare con suggestioni ricavate da ciò che Pessoa definiva eteronimia<sup>57</sup>, e aggiungendo alcune considerazioni a quelle proposte altrove<sup>58</sup>.

Essa, da teoria letteraria o spiegazione psicologica dell'attività del portoghese, viene qui presentata come una proposta antropologico-pedagogica derivante dalla letteratura e posta in relazione alla pedagogia giuridica.

Come primo elemento, e similmente a quanto si proponeva con il riccio-volpe di Berlin, bisogna rilevare che l'eteronimia può essere intesa come modo non solo di scrittura, ma anche di interpretazione o lettura del testo. Essa è caratterizzata da una molteplicità inerente. Tanti sono gli eteronimi di Pessoa, ma moltissimi possono essere quelli che si scatenano in relazione al testo, consentendo, a chi legga muovendo da queste premesse, un'immedesimazione variegata. Trascendentale è, inoltre, l'eteronimia in rapporto agli eteronimi: si tratta di un trascendentale non concettuale ma in primo luogo fenomenologico, in cui è significativa l'esistenza percepita dell'altro da sé in sé, pur fruendosi del testo in solitudine, come capita, venendo all'interrogazione fulleriana, se ci si sforza di prendere la parte dei diversi speleologi e giudici.

Da questo punto di vista, essa può diventare una sorta di dispositivo atto a valorizzare l'auto-origliamento che la grande letteratura, secondo Bloom, è in grado di suscitare: «Shakespeare supera tutti gli altri nel mettere in risalto una psicologia della mutevolezza. Questa è solo una parte dello splendore shakespeariano; il drammaturgo non solo surclassa tutti i rivali, ma inaugura anche la rappresentazione dell'autocambiamento tramite la capacità di origliare sé stessi» (Bloom 1996: 87). Questa *paideia* letteraria implicita ha anche una valenza giuridico-politica, ad esempio se si pensa che per Arendt è proprio la perdita di capacità di dialogo con sé il tratto antropologico che si sviluppa, presso molti, nei totalitarismi<sup>59</sup>.

L'auto-origliamento genera uno sdoppiamento, quindi una sorta di eteronimia interna, se si fa un lavoro a partire dal testo, che riguarda non solo la cognizione, ma anche la competenza o l'auto-consapevolezza emozionale. Interessante è provare a svolgere, muovendo da ciò, un discorso che diviene comunitario. Per il poeta e teorico Lello Voce, «Se la poesia è nel mondo, insomma, essa non può esserci che a partire dalla sua voce e dalla capacità che la sua voce ha di catturare l'ascolto della comunità e di fondare un dialogo» (Voce, Nemola 2016: 43), contro il dominio della narrazione e del romanzo. Il punto, apparentemente antitetico al suggerimento di Bloom, consiste nel *favor* accordato allo *spoken word*, la poesia orale e performata, di cui egli è l'iniziatore e il

---

<sup>57</sup> Cfr. Pessoa 2020.

<sup>58</sup> Mi riferisco a Campo 2021 e 2022.

<sup>59</sup> Il riferimento al non poter intrattenere un dialogo con sé stessi nel contesto totalitario è ovviamente Arendt 2009.

grande cantore in Italia e che si contrappone allo scritto: «non c'è comunità nella solitudine pur attenta, intelligente, critica del lettore» (Voce, Nemola 2016: 44). Ebbene, proprio l'eteronimia sembra, tra le due parti in causa, un raccordo possibile: quando si legge in un senso affettivo (e non da lettori-rana) si muove nella direzione di comunità, abitando anche inconsciamente il desiderio di costituirla (ossia, non si è mai soli e gli eteronimi che ci popolano, suscitati dalla lettura, ricordano l'origine collettiva del fenomeno artistico<sup>60</sup>). Al contrario, come si vedrà nel prossimo paragrafo, la costruzione di una comunità «poetico-cinematografica<sup>61</sup>», rinvia, come in un chiasma, al desiderio dello scritto, della riflessione auto-origliante, della fonte librerica da ritrovare in modo critico.

Dunque: tramite l'eteronimia si vede che con l'individuo solitario non si perde la comunità. La letteratura in ciò aiuta, perché nello scritto occorre ragionare su di sé, ma resiste l'estroflessione, come nota Forster a proposito di un altro romanziere dello spalancamento: «essere soltanto una persona, in Dostoevskij, vuol dire unirsi a una fila lunghissima di persone» (Forster 1991: 132).

Succede che siamo insieme anche se soli, perché accompagnati dagli eteronimi. Questi, a loro volta, sono inquadrati dall'eteronimia, che va intesa come dispositivo di raccordo, soggettivizzante e, in senso esteso, istituzionalistico: occorre, nell'epoca del narcisismo di massa<sup>62</sup>, ma anche della sacrosanta individualità non comunitarista, muovere da una sorta di individualismo metodologico, che permea questa antropologia fenomenologico-letteraria, per poi trovare dentro di sé l'origine «affettivo-relazionale», l'altro e il comunitario: continuando con i critici letterari (che forse rappresentano per la letteratura quello che i filosofi del diritto sono per il dominio del giuridico), vediamo come per Krisinski<sup>63</sup> c'è sempre dialogo dentro il monologo, secondo una polifonia inemendabile e iper-bachtiniana. Di qui sorge la richiesta non oppressiva e massificata od omologante di comunità.

L'eteronimia, venendo più direttamente a Fuller, e alla caverna platonica che esso richiama, è un modo per indicare il senso originariamente letterario che, entro la spelonca, spiega il nesso credenza-finzione-critica, rendendo iper-situata, dunque indecidibile e potenzialmente evenemenziale, la posizione epistemologica ed antropologica di chi crede di credere<sup>64</sup>, così collocandosi oltre il Vattimo nietzschiano del sogno che, sapendo di esser sognato, genera una mera finzione nel disincanto<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> Come si notava prima tramite Wood, non appena si compie l'esperienza solitaria della lettura, sorge il desiderio di «fare sentire» all'altro quanto si è esperito.

<sup>61</sup> La questione teorico-artistica dell'identità, anche comunitaria, entro il rapporto tra cinema, poesia e diritto è stata al centro della citata *Summer School* di Matera 2019.

<sup>62</sup> La centralità del narcisismo come tratto sociale, individuata da Lasch 2020, pare ancora piuttosto attuale.

<sup>63</sup> Le riflessioni sul monologo e sull'autoriflessività nel romanzo moderno sono sviluppate in Krisinski 2003.

<sup>64</sup> Vattimo 1996. Leggendo il «credere di credere» in una prospettiva letterario-antropologica, si è dunque in una zona vicina a quella del don Chisciotte analizzato da Bloom: «Don Chisciotte vive per fede pur sapendo, come mostrano i suoi momenti di lucidità, di credere in una finzione e, pur sapendo, almeno a sprazzi, che si tratta solo di una finzione» (Bloom 1996: 190) e del Sancho di Wood, il quale, dubitando di tutto e credendo tutto, «non è forse una descrizione del lettore di questo romanzo? Sancio è il lettore di don Chisciotte, e come gli altri lettori sopravvive alla fine del libro, dubitando di tutto e credendo a tutto, reso fiducioso e al tempo stesso scettico dalla fedeltà e dallo scetticismo del romanzo, felice erede delle ultime volontà del cavaliere» (Wood 2023: 25).

<sup>65</sup> Vattimo 1974.

Il «credere di credere» significa infatti che a volte si creda davvero: la valenza della *suspension of disbelief* suggerisce l'esistenza sempre possibile di un evento che ci scuote e obbliga a vedere le cose da un nuovo punto di vista. Entro la vicenda pessoiana (autobiografica o di auto-finzione?), l'evento è, per esempio, rappresentato dalla natura ambivalente dell'epifania del maestro Alberto Caeiro<sup>66</sup>, che compare una notte al poeta o meglio «diventa» il poeta, e lo obbliga a scrivere come posseduto. Questa apparizione, entro il discorso che propongo, fa da esempio fondante perché mostra, dalla parte dell'autore, ciò che capita anche al lettore, ossia il venire catapultati in una situazione di indecidibilità inerente la credenza nei miti che si abitano.

L'evento, nel nostro caso fulleriano-platonico, è allora artistico-narrativo sia per ragioni filologiche (come continuano ad insegnare Chauvet e Lascaux), sia per il ruolo assunto dalla letteratura intesa come teatro del rapporto fede/non fede nel nostro tempo individualista e secolare, ben rappresentato dalla vicenda di Pessoa.

La letteratura viene dunque intesa, da un lato, metonimicamente rispetto all'arte, dall'altro, secondo la sua natura, potendo essa vantare una propria specificità «postmoderna», consistente, come si suggeriva, nell'ambivalenza dello scritto e nella sua natura «meta», grazie alla quale viene favorita una immedesimazione genuina ma meditata, dunque sublime-critica.

Se l'alfabetizzazione inaugura la mente logica<sup>67</sup>, resiste infatti, in questa modalità di assenza-presenza tipica della letteratura interpretata come cifra del nostro tempo (nonché mostrata dall'eteronimia intesa come strategia di distanza-immedesimazione, ossia di lettura «aumentata» e fenomenologicamente connotata), il *mythos*, e quantomeno quello di un metodo<sup>68</sup>.

Esso consiste in una disposizione affettiva, adottabile una volta collocati nel «mezzo»<sup>69</sup>, dunque situandosi oltre l'effettiva impossibilità di dire il suo contenuto, come invece accade se disposti nel regno del *logos* e provvisti di un registro unicamente metafisico e concettuale (Jesi mostra questo problema in molta sua riflessione)<sup>70</sup>. Nel «mezzo» della letteratura si dà questa possibilità perché è come se ci fosse un residuo di mente bicamerale<sup>71</sup>, che sia quest'ultima esistita in senso stretto o meno, sempre riattivabile (o attivabile) nella coscienza «letteraria» proprio a partire dalla sua modalità di darsi: ecco la lettura a mente in cui ci si trova da soli con il testo ma, in modo mediato, si riscopre l'altro e la comunità, dunque si fa ritorno all'orale, al rito, al petroglifo, ma anche all'evento, alla politica e al diritto.

In questo «luogo» tra il *logos* e il *mythos*, viene di nuovo da seguire Jesi, che, prima di inclinare all'illuminismo *tout court*, nella sua lettura del *Bateau Ivre* ancora si esprimeva da sciamano e coltivava il sogno di «disporre di un linguaggio o di un complesso di gesti tali da affrontare la macchina mitologica su un piano che consentisse di dichiarare al tempo stesso l'esistenza e la non-esistenza di ciò che la macchina dice di contenere» (Jesi 1996 :31).

---

<sup>66</sup> Pessoa 2007. Gli effetti sul lettore sono manifesti, come nota Wood 2023:24, ancora tramite Cervantes: «Tutti noi vogliamo che il cavaliere persegua la sua follia. Ce ne siamo convinti in parte perché, come in Shakespeare, siamo indotti a credere nella realtà di un personaggio, quando è lui stesso a crederci profondamente, e in parte perché non sappiamo più che cosa significhi “credere” ».

<sup>67</sup> Qui il riferimento è a Carlo Sini 2009. Sul rapporto tra questo autore e il diritto, Beltramo 2023.

<sup>68</sup> Il metodo del mito, contrapposto al mito del metodo, è sviscerato in De Castro 2017.

<sup>69</sup> Ho provato ad analizzare il «mezzo» in una prospettiva deleuziana in Campo 2023 b.

<sup>70</sup> Per esempio, Jesi 1973.

<sup>71</sup> L'idea che anticamente la mente fosse divisa in due, e che una delle due parti, quella emozionale, venisse abitata dagli dei è prospettata nel controverso ma affascinante Jaynes 1996.

Pensando che l'eteronimia possa, almeno in parte, essere questo «linguaggio», si propone di rovesciare la teoria degli *emotives*. Il rovesciamento attiene soprattutto al complesso rapporto tra sentimento di libertà e cognizione alla sua altezza: quest'ultima diviene il tentativo di «dire» la propria emozione, pur non riuscendoci fino in fondo. La libertà che «arriva dopo» nel corrispondere tale sentimento genera inoltre una complessità, che a sua volta investe, di ritorno, l'affettivo: ciò determina che l'accostamento letterario, e segnatamente eteronimico, vada collocato in una dimensione «meta» e critica-struggente (oltre a condurre la scienza in direzioni razionali-cognitive che vanno battute con acribia, senza dimenticarne l'«origine» affettiva).

Il nodo temporale consiste nel fatto che la libertà è anteriore, dal momento che permette l'esistenza di regimi emotivi differenti: la suggestione offerta dall'*emotive*, linguistico o meno che sia, si trova dunque a fare leva su di essa *ex post*, rendendola concreta, situata, vera.

Pensando con la terminologia deleuziana, l'eteronimia può allora essere intesa come immagine del pensiero<sup>72</sup> offerta dalla letteratura. Essa è rammemorazione dell'origine corporea e simbolica della parola e dell'arte, nel senso uterino-cavernicolo, ove c'è la nascita violenta e sublime, il rapporto generativo e poi fusionale, l'avvento relazionale ma al contempo di «distacco» del linguaggio, l'apprendimento tramite i «come se»<sup>73</sup> in cui la credenza viene prima della critica. A ciò va aggiunto il cognitivo-linguistico, da intendere come *emotive*, che non si stacca di netto dal *primum* affettivo (in un senso psicoanalitico di rimozione), ma lo complica, secondo una permanenza dell'orale-corporeo e dell'immaginale-simbolico nel testo ed entro un movimento che genera lo struggimento in presenza della sospensione della sospensione dell'incredulità. Qui occorre ribadire la complessificazione dello straniamento brechtiano: l'eteronimia favorisce la compresenza dello spettatore estetico e di quello critico e fa della letteratura una finzione in presenza dell'altro non solo fantasmatico ma quasi-incarnato nell'eteronimo – inteso come personaggio concettuale-mitico<sup>74</sup> con tendenze da Pinocchio – irrobustendo altresì la componente critica, dunque l'accesso ad un pur indebolito, e culturalmente contrassegnato, *logos*.

Dunque, più di quanto facciamo l'autobiografia o la psicanalisi (pur necessarie), questo approccio è considerabile una via del soggetto dell'istituzione, che si cimenta in una *autofiction sui generis*<sup>75</sup> e, metodologicamente, suggerisce una «auto-etno-fiction-grafia» in cui si pensi riflessivamente ai vari ruoli istituzionali in gioco, al proprio e agli altrui posti nell'istituzione, ai sentimenti molteplici che ci attraversano all'interno di essa (secondo un auto-apprendimento continuo e in dialogo tra sé e sé).

---

<sup>72</sup> L'idea dell'immagine del pensiero disegnata dalla letteratura, e in particolare da quella proustiana, è elaborata in Deleuze 1967.

<sup>73</sup> Scrive Wittgenstein 1969: 29 che «il bambino impara perché crede agli adulti. Il dubbio viene dopo la credenza». Sul tema della finzione (dunque sul meccanismo del «come se») è centrale il pensiero di Veinhinger, che in letteratura ha riflessi in Kermode 1972, nella filosofia del diritto in Heritier 2012.

<sup>74</sup> L'idea di personaggio concettuale è esplicitata in Deleuze e Guattari 1996. I personaggi (come il *Cogito* per Cartesio) servono da veicolo per trasmettere i concetti: «Non è il personaggio concettuale a rappresentare il filosofo, ma, al contrario, il filosofo è soltanto l'involucro del suo principale personaggio concettuale e di tutti gli altri, che sono gli intercessori, i veri soggetti della sua filosofia. I personaggi concettuali sono gli «eteronimi» del filosofo, mentre il nome del filosofo è il semplice pseudonimo dei suoi personaggi» (1996: 61).

<sup>75</sup> Si tratta di una via anti-narcisistica, in cui, oltre Carrère e con Busi, si trovi in sé il radicalmente altro.

L'eteronimia interessa, ancora, come ragionamento implicito sulla terzietà (intesa come fondamentale giuridico, con Kojève<sup>76</sup>): la moltiplicazione serve per trovarla con gli altri, questa terzietà, e in un senso fondativamente emozionale. Il vagliare criticamente le diverse ramificazioni (anche emozionali, pensando a quella che chiamavo polipatia), ossia il divenire a turno i vari giudici-speleologi che sono dentro di noi, favorisce un tentativo di tenere assieme pluralismo ed unità.

Dunque, riassumendo e rilanciando, l'eteronimia è chiamata in causa come metodo letterario personalista ma comunitario, tentativo di abitare l'irriducibile «indisciplinarietà» del *récit* (Gilbert 2023) e giungere tramite di essa al *literature as law*, ossia ad una filosofia del diritto dei letterati<sup>77</sup> che favorisca l'«immersione» speleologica. Quest'ultima è intesa come via auto-etero-riflessiva, modo fenomenologico sviluppato in prima persona, strategia di apprendimento e insegnamento, ricerca-azione, tentativo di bilanciare dentro e fuori, sprofondamento e terzietà, *pathos* della vicinanza e della distanza<sup>78</sup> in opposizione all'empatia semplificatrice.

Ciò, con e contro Reddy, si sviluppa in un senso linguistico ma letterario (quindi anche oltre-linguistico), che non è caratterizzato solo da nominazioni tese ad accrescere o silenziare sentimenti, ma risulta anche votato all'immersione fenomenologica in un luogo nel quale si tende a ridisegnare, con profondità ed imprevedibilità «cognitive», sé stessi e il paesaggio abitato con gli altri.

## 5. Pedagogia giuridica e costruzione di comunità

Quanto al metodo che seguirò nel riferire alcuni elementi tratti dall'esperienza di Cannes, c'è forse qualcosa dell'osservazione partecipante, anche se non in senso stretto, né coperto né scoperto<sup>79</sup>, dal momento che, per quanto mi riguarda, ero un ricercatore che lavorava presso la *Summer School* e non una persona esterna al contesto in cui era inserita. Va però concesso che ho trascorso molto tempo con gli studenti, anche condividendo con alcuni di loro la casa, e ciò mi ha permesso di apprezzare, con particolari *chances* analitiche, gli effetti a breve termine dell'attività pedagogica di cui pure ero parte; questa osservazione ha continuato a protrarsi con la frequentazione del gruppo anche in un tempo successivo, il che mi ha consentito di vagliare alcuni effetti di periodo più lungo. Devo aggiungere che non mi sono servito di note da campo e nemmeno ho raccolto un *corpus* specifico di dati. Propongo, dunque, un racconto «scientificamente» opinabile, che consiste forse in un tentativo affine a quelli svolti, pur se in contesti molto diversi, dai critici letterari che ho richiamato nei paragrafi precedenti: quello di svolgere un discorso culturale, sfruttando l'intuito critico.

C'è inoltre, nel mio riferire quanto segue, un marcato tratto auto-etnografico, dal momento che anche io sono stato sollecitato dalla situazione, o dagli *emotives* determinatisi e che forse ho contribuito a determinare. Affronto dunque un tema che riguarda anche me, con le difficoltà del caso e le inevitabili forzature proiettive o addirittura le fantasmagorie residuali. Se ciò rende non obiettive o precisamente

---

<sup>76</sup> Kojève 1989.

<sup>77</sup> Mi inserisco, evidentemente, nella partizione bobbiana tra filosofia del diritto dei giuristi e dei filosofi.

<sup>78</sup> Utilizzo questa espressione nel senso della saggia terzietà inerente il giudice emotivo (si veda, a commento dell'opera di Forza et al., Di Donato 2021, che la pone in relazione all'*affective turn*) e non in quello distaccato o dionisiaco nietzschiano (su cui Nietzsche 1976: 112).

<sup>79</sup> Sulle pratiche di osservazione partecipante, Cardano: 93-148.

controllabili le riflessioni che mi accingo a svolgere, spero che esse siano almeno in grado di restituire un clima, o un paesaggio emotivo, cioè qualcosa di collocabile nel *continuum* emozionale-cognitivo, che d'altra parte rappresenta la chiave euristica scelta.

Venendo al racconto dell'esperienza, gli studenti partecipanti alla *Summer School* erano 14, provenienti da due diversi Atenei (Torino e Novara), nonché da diversi Dipartimenti (con una prevalenza di giuristi, vanno segnalati anche comunicatori e filosofi).

Dal lato delle attività svolte, deve subito essere riportato il lavoro incentrato sul Fuller platonico e «tecnologico», e in particolare ciò che si è sviluppato insieme ai registi, ossia la realizzazione di film immersivi di argomento giuridico: a questo punto, va ribadita la pregnanza dell'elemento corporeo insito nell'idea di «abitare» il caso, la quale ha orientato tutto il lavoro sul caso degli speleologi. Non dimenticandomi della primogenitura cinematografica, che è stata il vero propellente dell'esperienza, intendo però enfatizzare il tratto letterario che, secondo la mia ottica, costituisce lo sfondo dell'esperienza stessa:

immergendosi nella situazione speleologica, è stato proposto ai partecipanti di fare un lavoro di scrittura sulle proprie catene di studenti/giuristi, e dunque di svolgere una autobiografia intesa come scrittura direttamente giuridica, ma usando suggestioni che provenivano dalle attività svolte assieme. Ciò ha generato un approccio individuale al tema, ma disposto su *frames* comuni, contribuendo a costruire *topoi* rispetto alle proprie posizioni di studenti, ma anche, finzionalmente, di speleologi-giudici.

*Fissare sé stessi nell'istituzione* con grande libertà, a partire dalla doppia movenza di immedesimarsi con Whetmore il divorato o con gli speleologi cannibali (la situazione estrema, che nel suo articolo Heritier collega al campo di concentrazione de *I sommersi e i salvati* di Levi<sup>80</sup>) e al contempo con i vari giudici in disaccordo sull'interpretazione, pone ciascuno dei partecipanti all'esperimento oltre l'ideale un po' asettico della *debating society* o delle ragioni comunicative: nella caverna, ogni discussione implica una radicale presa in conto di sé stessi.

Un altro lavoro è consistito nello scrivere la sceneggiatura, cioè il testo da inserire nel visore per la successiva fruizione a 360°. Scrivere in funzione delle riprese significa *mediare un'esperienza prima di estroletterla*. Poiché l'attività cinematografica è stata svolta pressoché *ex abrupto* dopo alcune lezioni introduttive su Fuller e Platone, osservo che nello svolgere il lavoro di scrittura di sé e anche di sceneggiatura si è verificata, per parte degli studenti, una *richiesta delle fonti*, ossia di materiale ulteriore da leggere e studiare al fine recuperare un'altrimenti smarrita capacità critica: al contrario di quanto avverrebbe nella temporalità soggiacente al meccanismo che conduce dal «dentro» al «fuori» (dall'auto-origliamento alla comunità), bisogna notare che il gruppo formatosi a Cannes ha richiesto un'immersione nel testo, dunque individuale, a partire da quella tecno-cinematografica, ossia comunitaria. Non un elemento senza l'altro, verrebbe da ribadire: se, come argomentavo prima, l'eteronimia traghetta al comunitario, va sottolineato anche il darsi del percorso inverso.

Raccontare una storia non ridisegna allora solo il caso giuridico, come molta riflessione sullo *storytelling* opportunamente mostra, ma porta con sé un di più di sublime generativo. Più testo e più comunità vissuti narrativamente significano così la costruzione di un rapporto tra affetti e concetti di marca diversa da quella tradizionalmente universitaria. Qui gli uni e gli altri, grazie alle storie abitate ed esperite,

---

<sup>80</sup> Heritier 2023: 153-5.

planano sulla vita quotidiana e la rimodellano. Facendo della teoria, si potrebbe dire che, se Bobbio sostiene in un'intervista di aver privilegiato i secondi rispetto ai primi nella propria vita, rammaricandosene<sup>81</sup>, nell'esperienza della *Summer School*, e in un senso deleuziano, si enfatizza il rapporto e non l'alternativa tra i due, ossia l'essere il concetto attraversato dall'affetto<sup>82</sup> e viceversa.

A questo proposito, ho in mente una sorta di esperimento, che consisterebbe nel proporre casi giuridici analoghi a gruppi che fanno e non fanno esperienze di questo tipo (i secondi si attergerebbero a gruppi di controllo): penso che l'esperimento dimostrerebbe come la variazione «cognitiva» incida sulla interpretazione del diritto<sup>83</sup>, portando a soluzioni diverse di casi simili, in un senso, per quanto riguarda il gruppo che fa esperienze didattiche comunitarie incentrate sulle *humanities*, che potrebbe definirsi di «ermeneutica affettiva». Poiché tale esperimento non è stato condotto, bisogna accontentarsi della mia auto-etnografia, il che ha forse il vantaggio di mostrare anche dall'interno (iper-hartiano), e in un senso strettamente metodologico, come la letteratura incida su chi partecipa all'esperienza.

Chiudendo il momento auto-riflessivo, devo precisare che la richiesta di testi da parte dei partecipanti non deve essere per forza interpretata come un ritorno di logocentrismo. Il testo, nell'ottica che seguo, va piuttosto considerato alla stregua di una rammemorazione dell'immaginale-affettivo: suggerirei qui di riprendere la complicazione cavernicola di Reddy, opinando che, se l'immersione genera la richiesta di testi, ciò avviene in primo luogo per rapportarsi in un modo più soddisfacente al sublime derivante dall'esperienza.

Si tratta, dunque, non di un affare relativo al dominio della nomina, bensì inerente la ridefinizione comunitaria emozionale: le interminabili discussioni sviluppatasi tra gli studenti, (altro dato rispetto al quale ho fatto una osservazione molto partecipante) fuori e poi dentro le case, hanno cominciato a strutturarsi sui temi fulleriani, e, una volta che la competenza, grazie alle fonti, si è accresciuta, esse hanno preso direzioni sempre più disparate, ma in ogni caso raccordate da una valenza *lato sensu* affettiva. Per un verso, molti discorsi venivano declinati con una radicalità suscitata dall'immedesimarsi nella situazione limite, stressandosi così i rapporti interpersonali, in un senso anche politico, e permettendo ad una nascente «comunità» di misurarsi con temi che spesso vengono invece espulsi o edulcorati (soprattutto nel costruire rapporti dentro Facoltà, o Dipartimenti, come quelli di Giurisprudenza), per l'altro, data

---

<sup>81</sup> L'intervista per i novant'anni del filosofo torinese (in cui viene svolta la riflessione citata) è richiamata e tematizzata da Greco 2015, che ragiona sul Bobbio «affettivo», individuato come una sorta di alternativa a quello hobbesiano.

<sup>82</sup> Il rapporto tra concetti e affetti (oltre che percetti) è delineato in Deleuze 1996: 163-198.

<sup>83</sup> Mi ispirerei, per questo esperimento «pedagogico-affettivo», a quello su cui riflette Goodrich partendo dall'idea secondo cui *perspicua non sunt probanda*, e nel quale ci sono due gruppi di studenti che lavorano allo stesso caso giuridico: «The first argued in an informal setting, a classroom or lecture theater that had been temporarily rearranged into a courtroom, with a judge in regular clothes presiding. The second group made their case in a formal courtroom, replete with columns, panels, Latin inscriptions, murals, portraiture, bench, bar, and thrones, before judges in robes». Come si vede che «The group that appeared in the formal court with the robes and regalia, the Latin and the other insignia of maiestas were significantly more likely to view the procedure as more legitimate, the judgment as more authoritative, and the judge as more learned in law than those who appeared in the makeshift informal auditoria» (Goodrich 2014: 11), così ritengo probabile che, sottoponendo casi giuridici identici a gruppi che fanno e a gruppi che non fanno esperienza di un cambiamento di paesaggio giuridico-esprienziale come quello su cui rifletto, si avrebbero risposte diverse.

l'abitudine al meccanismo delle parti insita nella situazione cavernicolo-interpretativa abitata (consistente nell'occupare a turno il posto di giudici e speleologi), i discorsi medesimi prendevano una declinazione pluralistica e puntavano alla dialettica democratica, sempre considerando i piani intrecciati di concetti e affetti, i quali si influenzavano reciprocamente.

Mi domando se, oltre alla creazione di testi come sceneggiature e riscritture del tema fulleriano, svolti con Heritier, con i registi e con esperti di letteratura e nuovi media, come Vignon e Leclere<sup>84</sup>, ci sia qualcosa da rilevare che suggerisce la formazione di una istituzione diversa, ossia se sia apprezzabile un tratto specificamente istituyente proprio dell'esperienza sottoposta ad analisi.

Un esempio «leggero» (e meglio: serio-comico) di questo istituire consiste forse nella creazione di memi, formati all'esito di un'arte condivisa e creativa, e non frutto di mere ricezioni passive (secondo l'idea della parola d'ordine come chiave del linguaggio<sup>85</sup>). La creatività esplicita si rivelava, o almeno così mi pare, di tenore anche concettuale, dal momento che puntava, forse inavvertitamente, a ridisegnare con nuove parole lo stare insieme entro il percorso cavernicolo-artistico intrapreso. D'altronde, come nota Chiurazzi riflettendo di caverna platonica: «Tutti i tentativi di fondare l'essenza dell'arte su un che di sensibile, sull'estetico sono fallimentari, perché non riescono davvero a spiegare che cosa distingue l'opera d'arte dalla natura essendo anche la natura oggetto di intuizione e di apprensione sensibile. Se quel che ha staccata l'uomo dalla natura è la mano, nell'opera della mano risiede già un che di concettuale. Questo significa che l'arte non muore perché trapassa nel concetto, ma che nasce già come concettuale. Il concetto non è la sua destinazione, cioè la sua fine, ma è la sua origine, il suo atto di nascita» (Chiurazzi 2021: 85). L'elemento inavvertito, o spontaneo, delle creazioni linguistiche e immaginali prodotte conforta nel suo sembrare antitetica all'imposizione di *emotives* linguistici con cui guidare dirigisticamente le affezioni.

Mi rendo conto che queste osservazioni possano sembrare generiche. I risultati del lavoro, come dicevo, non vengono qui esplicitati, pure se ci sono e si possono vedere (mi riferisco alla realizzazione di sceneggiature e cortometraggi di contenuto giuridico, con cinema tradizionale e a 360°, in cui questa «creatività» è all'opera). Il punto sollevato è che, analizzando piuttosto il contesto germinale in cui essi sono potuti fiorire, si riesca ad evidenziare un *quid* comunitario, il quale, a partire dalla letteratura, o dall'educazione critico-creativa di *law and humanities*, mi pare caratterizzi esperienze come quella su cui vado riflettendo.

*Learning by feeling* è lo slogan che darei al tratto evidenziato, il quale si colloca oltre il noto *learning by doing* e il recentemente tematizzato *learning by caring*<sup>86</sup>. Le esperienze immersive come quella raccontata riescono a veicolare con particolare efficacia questa modalità di insegnamento e apprendimento.

Va qui però sollevato un punto critico: queste esperienze tendono a scontare una breve durata, oltre la quale sembra che debbano arrestarsi (o almeno perdano la propria spinta propulsiva). Bisogna in effetti ammettere che qualora il contesto pedagogico ultra-immersivo fosse prolungato, esso andrebbe incontro ad una probabile implosione,

---

<sup>84</sup> Daphné Vignon ha lavorato sui nuovi scenari narrativi relativi agli speleologi; Pasiphae Leclere alla scenografia per i cortometraggi fulleriani a 360°.

<sup>85</sup> L'idea del linguaggio come parole d'ordine è espressa da Deleuze e Guattari in vari punti della loro riflessione. Si veda ad esempio 2003: 127-8.

<sup>86</sup> Per il *learning by caring*, si veda Rigo 2023.

come è chiaro se si ha familiarità con i problemi delle comunità, soprattutto di quelle piccole e auto-gestite, nel lungo periodo.

Rispetto alle varianti politiche o ideologiche di tali comunità, si potrebbe ora ricordare un'analisi filosofica classica: ciò che Sartre definisce gruppo-in-fusione<sup>87</sup>, caratterizzato dall'esaltazione della condivisione politica è, secondo l'autore francese, votato ad un fallimento, il quale, sempre secondo la terminologia sartriana, consiste nel precipitare nel pratico-inerte e poi esaurirsi. Ecco, pur nelle difficoltà, mi pare che vada individuata, nel caso preso in esame, una differenza rispetto a queste esperienze politiche di condivisione: essa consiste nel diritto inteso come tratto precipuo dell'insegnamento/apprendimento. La sua specialità educativa, che riguarda, entro il gioco eteronimico dei giudici-speleologi, il tentativo di conquistare una terzietà e un relativo sentimento, favorisce infatti una radicalità che però non perde un suo equilibrio: proprio da ciò mi pare possa derivare una maggiore «durata» della comunità/istituzione.

Tale durata, riscontrabile nel caso di specie nel protrarsi insolito di attività universitarie anche non legate a crediti formativi, oltre la *Summer* e per iniziativa degli studenti, è ulteriormente interessante se interpretata come reazione alla situazione sociologica di solitudine epocale, quella del *lockdown* e dei suoi effetti, che è peraltro la condizione di molti di coloro i quali sono giunti alle ultime edizioni delle Scuole Estive. La *paideia* umanistico-giuridica sviluppata in queste occasioni prova ad essere anche un antidoto alla temperie di isolamento «culturale», dal momento che vuole fornire strumenti comunitari e critici, e non mero svago<sup>88</sup>.

Con gli studenti, proseguendo a delineare questa *paideia* giuridica, ci si allena e si prova a non trascurare le proprie zone d'ombra, contro le educazioni affettive, ideologiche e oleografiche, *à la page*. In questo modo, e ancora grazie alla profondità tellurica fulleriano-platonica, si tenta di strutturare l'apertura radicale all'altro, laddove essa è asintoticamente votata alla terzietà. Per approssimarsi a quest'ultima, occorre cogliere ed esperire il prossimo come interno, al fine di cambiare sé stessi senza temere il perturbante, al contrario di quanto avviene in un mero esercizio autoriflessivo-riconoscitivo rassicurante<sup>89</sup>.

Quanto agli *output* misurabili, ormai sempre richiesti, va specificato ciò che anticipavo sui memi creativi, intesi alla stregua di spie della formazione comunitaria e della sua resistenza nel lungo (o meglio: medio) periodo. Tra questi, menziono a titolo semiserio (e serio-comico) il «rinoceronte lanoso», che da animale paleolitico incontrato in forma di pittura rupestre dalla comunità di Cannes nella visita alla grotta di Chauvet (o meglio, al suo involontariamente ironico raddoppiamento platonico, dal momento che trattasi di una ricostruzione<sup>90</sup>) è divenuto simbolo o feticcio dell'esperienza immersiva tutta.

Questo «meme», che è entrato a titolo di sfondo immaginale-simbolico nei lavori sul cinema a 360°, ossia nelle mappe create per raccontare il Fuller della *Summer*, non è stato evidentemente recuperato dai *social networks*, o in altri luoghi di spaccio a buon

---

<sup>87</sup> Sartre 1963.

<sup>88</sup> Bisogna inoltre considerare che, come diceva Baudelaire, lavorare è noioso, ma sempre meglio che divertirsi.

<sup>89</sup> Regazzoni, pur con alcune sfumature che non condivido, ha recentemente affrontato e sta affrontando il problema educativo e culturale appena posto. Si veda, per esempio, Regazzoni 2020.

<sup>90</sup> La ricostruzione della caverna si trova non distante dall'originale, che a sua volta è vicina al bellissimo Pont d'Arc. Cfr. <https://avignon-tourisme.com/en/offres/grotte-chauvet-2-ardeche-vallon-pont-darc-en-4146061/>.

mercato di icone, ma emerso entro le discussioni comico-tragiche esperite in corso d'opera. Esso forse indica un linguaggio condiviso ed espressivo che si contrappone al solo-tragico veicolato dall'enigmatico Whetmore, disegnando, se ne comprendo bene il senso, un rapporto tra utopia e passato ancestrale, mostrando dunque un carattere semi-mitologico. L'immagine (con il misterioso concetto cui rinvia) costituisce forse quel qualcosa d'altro e di più che il diritto, almeno in qualche lampo, può tornare (o iniziare) ad essere. Si tratta forse di un baluginio di mitologia creativa, quella in cui «l'individuo ha avuto un'esperienza personale - di ordine, di orrore, di bellezza o di semplice divertimento - che cerca di comunicare attraverso segni; e se la sua esperienza è stata di una certa profondità e importanza, la sua comunicazione avrà il valore e la forza di un mito vivente, almeno per coloro che la accoglieranno e la riconosceranno spontaneamente»<sup>91</sup>. Occorre qui specificare che, se nell'esperienza di Cannes sono forse stati costruiti miti, in accordo con l'approccio eteronimico e dialogico enucleato, essi sono stati anche criticati, ossia discussi e creduti al contempo. Proponendo una consapevole esagerazione dal tenore antropologico-culturale, si potrebbe dire che se «Le opere individuali sono tutte in potenza dei miti, ma è la loro adozione a livello collettivo ad attualizzare eventualmente il loro mitismo» (Lévi Strauss 1971: 560, trad. mia), il rinoceronte *mascotte* della *Summer School* si è mosso proprio in questa direzione «attualizzante» e di libera condivisione emotiva.

Ciò che, quanto all'esperienza, va riportato di creativo (non in ordine ai risultati prodotti, dei quali deliberatamente mi disinteresso e per la cui analisi rinvio ad altra sede) non attiene solo alla formazioni di miti, ma anche di *topoi*, ossia luoghi comuni sorti dal basso, e fattisi veicoli da un lato per discutere problemi giuridici (entro un'allargata, e affettiva, teoria dell'interpretazione giuridica) e dall'altro per cominciare a pensarsi «giuridicamente» in modo diverso (secondo un approccio istituzionalistico, inteso come arte dell'abitare e in parte costruire, criticamente, le istituzioni). Ha aiutato, in tal senso, la composizione eteroclitica del gruppo, composto da filosofi, comunicatori, oltre che da giuristi. Nella mia impressione, oltre ad un aumento del tasso di creatività, l'eterogeneità dei partecipanti ha favorito un sensibile miglioramento delle attitudini critiche.

Secondo un letterato assai interessato ai problemi delle piccole comunità, «Rimane il fatto che, dalla caverna, non si esce in massa, ma solo uno per uno» (Chiaromonte 1956): ciò in qualche modo è sempre vero. Nel discorso immersivo e comunitario disegnato, ossia con la pedagogia dell'invenzione e della critica, entro la democrazia dello scambio dei ruoli e del confronto inesausto con l'altro da sé, nel rapporto tra filosofi, comunicatori e giuristi che vivono e discutono insieme (con l'interrogazione non arrestabile dei primi che stressa e rende dunque più consapevole la decisione o l'interpretazione inevitabile dei secondi), «uno per uno» è possibile solo se «insieme».

Vengo infine alle conclusioni, utilizzando le parole di un esperto di educazione giuridica come Richard Sherwin, il quale suggerisce «a point of departure for revisiting Vico's key notions of poetic imagination, inventive ingenuity, and prudent understanding in our time» (Sherwin 2008: 1181).

Se «the poetic imagination takes us across the great Cartesian divide that separates mind and body as well as mind and nature», invece «Human being (mind/body as a

---

<sup>91</sup> Campbell 1992: 5, il quale ha un approccio junghiano, cui contrappongo la forza dell'evento, intendendolo alla stregua di una misteriosa riserva di trascendenza, che mette in questione il tratto unicamente «creativo» (quindi autopoietico) della mitologia «dal basso» (si pensi in tal senso al discorso sull'epifania di Caeiro per Pessoa o a quello sulla credenza generato da don Chisciotte nel lettore/Panza).

whole) exists ecstatically through self-transcendence (Eksistenz as Ek-stasis)». Il meccanismo individuato: «Transcendence => mimesis => phantasia [poetic imagination] => the sublime» (*ibidem*) è forse ciò che permette il transito dall' «uno» di Chiaromonte ai «molti» almeno potenziali.

Se «The sublime is a work that traces the poetic imagination at work; it puts us “in touch” (by virtue of an embodied word or image) with that which is other than mind, and otherwise than being. Through mimetic self-transcendence we encounter beings as well as the Other (human) being who stands before us» (*ibidem*), la proposta formulata nelle righe precedenti è proprio quella di una letteratura che stimoli l'immaginazione poetica presso *ciascuno* e poi, nel far vivere emozionalmente il testo/immagine in un *insieme*, favorisca la creazione di comunità interpretative e non solo (secondo l'idea del lancio della eteronimia oltre sé stessa, ma anche grazie al meccanismo contrario, ossia quello che favorisce il transito dalla comunità alla critica individuale).

«The driving (jurisgenerative) force of this ethical grounding in the sublime is the work of the mimetic faculty—the human capacity for self-transcendence and being-a» (Sherwin 2008: 1190): tale forza, con le sue peculiarità, è stata qui ascritta alla letteratura, intesa come «fonte» del diritto, ossia *literature as law*. La valenza giuridica e istitutiva della capacità che si innesta su questa forza non deve essere trascurata: «Mimetically expressed, the ethical sublime is the jurisgenerative force behind the institutions of law and culture that sustain sociality, justice, and civic life as a whole» (*ibidem*).

Mi pare che la *cogmotion* (composta da un tratto cognitivo-culturale, ma anche da uno affettivo) individuata nella sperimentazione didattica e umanistica di Cannes costituisca allora un tentativo di facilitare la tendenza umana all'auto-trascendenza, la quale rappresenta una forza dietro le istituzioni del diritto e della cultura.

Tornando alla questione degli *output*, mi suggeriva proprio Sherwin, in una discussione a margine di un convegno<sup>92</sup>, che quanto si fa in esperienze immersive del genere è difficile da afferrare: si tratta di «build communities», un compito importante quanto sfuggente.

La (auspicabilmente) libera «costruzione» comunitaria comporta un confronto con questa materia quasi impalpabile, per la quale serve un *learning by feeling* in cui l'eteronimia, pensata come allenamento<sup>93</sup> e sorta di «verità» letterario-fenomenologica<sup>94</sup>, conduca ad un'auto-trascendenza mimetica nel senso prima indicato, laddove essa favorisce l'emergere di una relazionalità emozionale-istitutiva. Tramite tale modalità relazionale di apprendimento, e secondo la prospettiva forse in parte troppo utopistica che ho seguito (ma l'*autofiction* fa parte dell'accostamento), vengono tenute insieme partigianeria e terzietà, personificandosi criticamente il polifonico e quello che definivo «polipatico».

---

<sup>92</sup> Il convegno del 11-14 novembre 2023, «Toward an Intercultural Research Center on Law, Anthropology and Education» – Università degli Studi di Torino e Upo.

<sup>93</sup> Con l'allenamento penso a Sloterdijk 2010. Vale per questo autore una critica simile a quella mossa a Campbell, ritenendosi che l'auto-trascendenza derivante dagli esercizi proposti dal filosofo sia poco rivolta all'alterità e ancora meno alla terzietà.

<sup>94</sup> Mi riferisco a Girard 2002. Non posso affrontare il punto, ma la critica che Trilling muove alla letteratura roussoviana dell'autenticità necessita di un correttivo, ossia di un'altra «verità» che sia di tipo relazionale-mimetico, diversa da quella dell'autenticità ego-riferita e in fondo auto-ingannatoria. Questa seconda «verità», per paradosso di marca radicalmente letteraria, è affine a quella individuata da Girard leggendo Shakespeare e altri grandi classici nel suo saggio fondamentale di antropologia filosofico-narrativa.

Il senso di giustizia che scaturisce dall'esperienza riportata è difficile da afferrare anche perché cognotivamente complesso: forse esso va inteso come emozione giuridica sempre più indefinibile<sup>95</sup>.

## Riferimenti bibliografici

- Arendt H., 2009. *Le origini del totalitarismo*, Torino: Einaudi.
- Bachtin M., 2002. *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino: Einaudi.
- Bandes S.A., Madeira J.L., Temple K.D, White E.K. (eds.), 2021. *Research Handbook on Law and Emotion*, London: Edward Elgar Publishing.
- Barrett e D. e Ratner H., 1997. *The Organisation and Integration of Cognition and Emotion in Development*, «Journal of Experimental Child Psychology», 63, 3, 303-316.
- Bataille G., 2007. *Lascaux, la nascita dell'arte*, Milano: Mimesis.
- Beltramo G.L., 2023. *Nomopoiesi. Appunti per una teoria grafica del diritto*, Milano: Educatt.
- Berlin I., 1998. *Il riccio e la volpe*, Milano: Adelphi.
- Bloom H., 1996. *Il Canone occidentale*, Milano: Rizzoli.
- Blumenberg H., 2009. *Uscite dalla caverna*, Milano: Medusa.
- Brecht B., 1973. *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, Torino: Einaudi.
- Busi A., 2015. *Vacche Amiche*, Venezia: Marsilio.
- Campbell J., 1992. *Mitologia creativa. Le Maschere di Dio*, Milano: Mondadori.
- Campo A., 2021. *Da Delençe all'eteronimia. Ontologia, mito: un percorso di diritto e letteratura. Volume 1*, Milano, Mimesis-Tcrs.
- Campo A., 2022. *Da Delençe all'eteronimia. Per un istituzionalismo letterario-giuridico. Volume 2*, Milano: Mimesis-Tcrs.
- Campo A., 2023. «La vulnerabilità tra disabilità e protezione internazionale. Alcune ipotesi sul ruolo relazionale delle emozioni nelle istituzioni», in *Teoria e critica della regolazione sociale*, 1, 1-19.
- Campo A., 2023. «Literature as law. Un accostamento istituzionalistico-letterario dal “mezzo”» in *ISLL Papers*, Atti del IX Convegno Nazionale ISLL, 1-17.
- Capograssi G., 2009. «Studi sull'esperienza giuridica», in *Opere*, vol. II, Napoli: Editoriale Scientifica.
- Cardano M., 2011. *La ricerca qualitativa*, Bologna: Il Mulino.
- Carrère E., 2023. *V13*, Milano: Adelphi.

---

<sup>95</sup> La citazione originale, contenuta nella canzone *Emilia paranoica*, è la seguente: «Aspetto un'emozione sempre più indefinibile».

- CCCP – Fedeli alla linea, 1986. *Emilia paranoica* in «Affinità-divergenze fra il compagno Togliatti e noi».
- Chiaromonte N., 1956. «La situazione di massa e i valori nobili», in *Tempo Presente*, aprile.
- Chiurazzi G., 2021. *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Damasio A., 1995. *L'errore di Cartesio Emozione, ragione e cervello umano*, Milano: Adelphi.
- Damasio A., 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York: Harcourt Brace.
- Darwin C., 2012. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Torino: Bollati Boringhieri.
- De Castro E. V., 2017. *Metafisiche Cannibali*, Verona: ombre corte.
- Deleuze G., 2021. *Il bergsonismo e altri saggi*, Bologna: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Deleuze G., 1967. *Marcel Proust e i segni*, Torino: Einaudi.
- Deleuze G., Guattari F., 1975. *Anti-Edipo, Capitalismo e schizofrenia*, Torino: Einaudi.
- Deleuze G., Guattari F., 1996. *Che cos'è la filosofia?*, Torino: Einaudi.
- Deleuze G., Guattari F., 2003. *Millepiani. Capitalismo e Schizofrenia*, Roma: Cooperlibri.
- Deleuze G., Parnet C., 2011. *Conversazioni*, Verona: Ombre corte.
- Derrida J., 2017. *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Milano: Mimesis.
- Di Donato F. 2021, *Il giudice emotivo. Per una lettura interdisciplinare*, in Manzin M., Puppò F., Tomasi S. (a cura di) 2021. *Studies on Argumentation & Legal Philosophy / 4. Ragioni ed emozioni nella decisione giudiziale*, 125-38.
- Di Donato F., 2008. *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della narrazione nel "processo"*, Milano: FrancoAngeli.
- Di Donato F., 2020. *The Analysis of Legal Cases: A Narrative Approach*, New York: Routledge.
- Dumouchel P., 2008. *Emozioni. Saggio sul corpo e il sociale*, Milano: Medusa.
- Dumouchel P., Damiano L., 2019. *Vivere con i robot. Saggio sull'empatia artificiale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Ekman P., Friesen W, 2007. *Giù la maschera. Come riconoscere le emozioni dall'espressione del viso*, Firenze: Giunti.
- Ernaux E., 2015. *Gli anni*, Roma: Orma Editore.
- Forster E.M., 1991. *Aspetti del romanzo*, Milano: Garzanti.
- Fuller L., 2012. *Il caso degli speleologi di Lon L. Fuller e alcuni nuovi punti di vista. Un approccio alla filosofia del diritto attraverso dieci pareri di fantasia*, a cura di Porciello A., Soveria Mannelli :Rubbettino.
- Gallese V., Guerra M., 2015. *Lo Schermo Empatico. Cinema e Neuroscienze*, Milano: Raffaello Cortina.
- Gilbert J. A., 2023. «Récit, disciplines, savoirs» in *La tecnologia come narrazione, tra racconto mitico, diritto, politica* (a cura di Beltramo G. e Khatchatourov A.), Tcrs 1/2023.

- Girard, R., 2002. *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, Milano: Bompiani.
- Goodrich P. 2014. «Visiocracy: on the Futures of the Fingerpost», in *Teoria e Critica della regolazione sociale* : 2, 2014.
- Gottschall J., 2022. *Il lato oscuro delle storie. Come lo storytelling cementa le società e talvolta le distrugge*, Torino: Bollari Boringhieri.
- Gottschall J., 2014. *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Greco T., 2015. *I concetti e gli affetti*, in *Mondooperaio* 2.
- Hart H. 2002. *Il concetto di diritto*, Torino: Einaudi.
- Heritier P.(a cura di), 2016. *Deontologia del fondamento, seguito da Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities*, Torino: Giappichelli.
- Heritier P., 2012. *Estetica giuridica*, vol. 1 e 2, Torino: Giappichelli.
- Heritier P., 2023. «Homo homini homo. Tre caverne: relazione e schermo», *Teoria e Critica Della Regolazione Sociale / Theory and Criticism of Social Regulation*, 1(26), pp. 15-30.
- Heritier P., 2021. «La 'scienza nuova' nella robotica sociale interculturale. Metodo retorico, diritto 'sintetico' e disabilità-dolore», *Calumet*.
- Heritier P., 1997. *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek*, Napoli: Jovene.
- Heritier P., 2009. *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica* 2.0, ed. 2, Torino: Giappichelli.
- Jaynes J., 1996. *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Milano: Adelphi.
- Jesi F., 1973. *Il mito*, Milano: Isedi.
- Jesi F., 1996. *Lettura del "Bateau ivre" di Rimbaud*, Macerata: Quodlibet.
- Kermode F., 1972. *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Milano: Rizzoli.
- Kojève F., 1989. *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano: Jaca Book.
- Krysinski W., 2003. *Il romanzo e la modernità*, Roma: Armando.
- Lasch C., 2020. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Milano: Neri Pozza.
- Le Doux J., 2014. *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, Milano: Baldini e Castoldi.
- Lévi Strauss C., 1971. *Mythologiques*, IV. *L'Homme nu*, Paris: Plon.
- Lethem J., 2013. *L'estasi dell'influenza. Una specie di autobiografia*, Milano: Garzanti.
- Maroney T. A., *Emotional common sense as constitutional law*, in «Vanderbilt Law Review», 62(3), 2009, pp. 849-918.
- Nietzsche F., 1976. *Al di là del bene e del male*, Milano: Adelphi.
- Nothomb A., 1997. *Igiene dell'assassino*, Milano: Voland.
- Perniola M., 2003. *Transiti. Filosofia e perversione*, Roma: Castelvecchi.

- Pessoa F. (Caeiro A.), 2007. *Il custode di greggi*, Firenze: Passigli Editore.
- Pessoa F. (De Campos A.), 2007. *Il passaggio delle ore*, in *Poesie di Álvaro de Campos*, Milano: Adelphi.
- Pessoa F., 2020. *Teoria dell'eteronimia*, a cura di V. Russo, Macerata: Quodlibet.
- Plamper J., 2018. *Storia delle emozioni*, Bologna: Il mulino.
- Platone 2019. *Repubblica*, Milano: Feltrinelli.
- Puppo F., Tomasi S., 2023. *Sulle 'radici del diritto', verso una sua fondazione retorica*, «Etica & Politica Ethics & Politics XXV, 1, 144-158».
- Regazzoni S., 2020. *La palestra di Platone. Filosofia come allenamento*, Milano: Ponte alle Grazie.
- Reddy W., 2001. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricca M. 2023, *Intercultural Spaces of Law. Translating Invisibilities*, Dordrecht, London, New York: Springer.
- Rigo E., 2023. *Learning by caring: a proposal for a feminist perspective on clinical legal education*, in «Roma Tre Law Review», 1, 2023.
- Rosenwein B., 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, New York: Cornell University Press.
- Sartre J.P., 1963. *Critica della ragione dialettica. Teoria degli insiemi pratici* (2 voll.), Milano: Il Saggiatore.
- Scheer M., 2012. *Are emotions a kind of practice? (And is that what make them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion*, «History and Theory», 51, 2, 193-220.
- Sherwin R.K., 2008. *Sublime Jurisprudence: On the Ethical Education of the Legal Imagination in Our Time*, «Chicago-Kent Law Review», 83.
- Sini C., 2009. *Etica della scrittura*, Milano: Mimesis.
- Sloterdijk P., 2010. *Devi cambiare la tua vita*, Milano: Raffaello Cortina.
- Trilling L., 1973. *Sincerity and authenticity*, Harvard: Harvard University Press.
- Valastro A., 2022. *Diritto e letteratura autobiografica: un infinito tornare a «esperienza giuridica» - Le ispirazioni del giurista.* Atti del IX Convegno Nazionale ISLL Università del Molise - Campobasso 30/6- 1/7 2022.
- Vattimo G., 1996. *Credere di credere*, Milano: Garzanti.
- Vattimo G., 1974. *Il soggetto e la maschera*, Milano: Garzanti.
- Voce L., Nemola F. 2016, *Il fiore inverso*, Roma: Squilibri.
- Wittgenstein L., 1969. *Della certezza*, Torino: Einaudi.
- Wood J., 2023. *Come funziona la critica*, Roma: Minimum Fax.