



www.calumet-review.it

CALUMET . intercultural law and humanities review  
ISSN 2465-0145 (on-line)

## Numero : 12

- 2022
- 2021
- Num.12 (1 sem.2021)
- 2020
- Num.11 (2 sem.2020)
- Num.10 (1 sem.2020)
- 2019
- Num.9 (2 sem.2019)
- Num.8 (1 sem.2019)
- 2018
- Num.7 (2 sem.2018)
- Num.6 (1 sem.2018)
- 2017
- Num.5 (2 sem.2017)
- Num.4 (1 sem.2017)
- 2016
- Num.3 (2 sem.2016)
- Num.2 (1 sem.2016)

**Petrilli S.**  
**Migration, an Inescapable Demand: The Responsibility of Hosting and the Right to Hospitality**

**Saporito L.**  
**Matrimonio, relazioni familiari e discriminazioni di genere. Israele alla prova della secolarizzazione**

**Heritier P.**  
**La 'Scienza Nuova' della robotica sociale interculturale. Metodo retorico, diritto 'sintetico' e disabilità-dolore**

Ricerca articoli

Contenuti

Autore

Ricerca articoli

News

4/15/2019  
"Shylock del Bengala"  
e seguito

Links

w.calumet-review.it

Paolo Heritier

## La ‘Scienza Nuova’ della robotica sociale interculturale Metodo retorico, diritto ‘ sintetico ’ e disabilità-dolore

### Abstract

The article proposes a different way of thinking about the relationship between social robotics and law, starting from Dumouchel’s theory of emotions and his analysis of human interactions. The original social and constructivist dimension of emotions is linked to affective neuroscience and to the theory of mirror neurons, to then arrive at Vico’s rhetorical and constructivist methodology, intended as a theoretical alternative to modern legal positivism. This critique is finally linked to Ricca’s intercultural chorological perspective and Sequeri’s affective turn, with the aim of reconfiguring the relationship between the visible and the invisible as a critique of modernity and its myths.

**Keywords:** Social robotics, emotions, synthetic law, affective coordination, chorology

### Abstract

L’articolo propone di pensare diversamente la robotica sociale nel suo rapporto con il diritto a partire dalla teoria delle emozioni di Dumouchel e dalla sua analisi delle interazioni umane. La originaria dimensione sociale e costruttivista delle emozioni viene legata alle neuroscienze affettive e alla teoria dei neuroni specchio, per approdare alla metodologia retorica e costruttivista di Vico, intesa come alternativa teorica al positivismo giuridico moderno. Questa critica viene infine legata alla prospettiva corologica interculturale di Ricca e alla svolta affettiva di Sequeri, con l’obiettivo di riconfigurare il rapporto tra il visibile e l’invisibile come cifra di una critica alla modernità e ai suoi miti.

**Keywords:** Robotica sociale, emozioni, diritto sintetico, coordinazione affettiva, *chorologia*

**Sommario:** 1. La robotica sociale nella prospettiva di Dumouchel. – 2. Coordinazione affettiva e teoria delle emozioni in Dumouchel e Gallese – 3. Costumi, retorica vichiana e affezione – 4. Provocazioni affettive tra corologia, generazione, diritto interculturale e Mondo 0. Note su incertezza, disabilità e malattia

### 1. La robotica sociale nella prospettiva di Dumouchel

L’articolo intende semplicemente presentare, ai fini di una discussione critica più ampia, suggestioni interdisciplinari concernenti fenomeni modulari, individuati tra ambiti della ricerca e del sapere comunemente non accostati, al fine di individuare prospettive e sguardi innovativi tra campi diversi come il diritto, la robotica sociale, gli studi interculturali e i *disability studies*, infine sul tema delle emozioni e in particolare del dolore. Non si tratta tanto di individuare un elenco borghesiano, ma di provare a costruire una prospettiva in grado di andare oltre la celebre separazione delle due culture già

configurata da Snow<sup>1</sup> muovendo da un sapere, come quello giuridico, spesso frainteso nella sua capacità di costruire legami sociali.

Il punto di partenza è costituito da due volumi di Paul Dumouchel, che provano a sviluppare una teoria intersoggettiva delle emozioni e della robotica sociale.

Il filosofo canadese, a conclusione dell'analisi condotta sulla robotica sociale, propone di aggiungere al complesso delle scienze sintetiche – scienze cognitive, psicologia, etologia – anche un'etica 'sintetica'<sup>2</sup>, in grado di apportare elementi innovativi. L'interesse scientifico di un'etica sintetica risiederebbe nell'individuare la reciproca influenza sulle rispettive condotte etiche di agente robotico e agente umano. Il progetto di ricerca configurato consisterebbe nello studiare sperimentalmente l'evoluzione di queste interazioni, e i modi in cui possibilità emergenti possano retroagire sui limiti imposti al robot da scelte etiche di programmazione, definite a priori. L'idea fondamentale dell'etica sintetica sarebbe, al fine di anticipare e orientare l'impatto etico dell'introduzione dei robot nelle nostre ecologie sociali, di

mettere al centro dell'indagine la coevoluzione delle condotte umane e delle condotte degli agenti sociali artificiali. Si tratta in particolare di mettere sulla scena dell'indagine le loro trasformazioni reciproche spontanee e imprevedibili<sup>3</sup>.

La proposta si basa su una teoria dell'empatia artificiale intesa come meccanismo di coordinazione affettiva, sviluppata nel testo e proposto come modello innovativo per la progettazione di robot: nella direzione del superamento della distinzione tra 'robotica esterna' – focalizzata sulla tendenza degli utenti all'antropomorfizzazione e alla costruzione di emozioni 'umane' semplicemente simulate e non realmente provate dal robot – e 'robotica interna' – volta a offrire ai robot processi affettivi 'autenticamente umani', assai complessi da realizzare e in qualche misura solo futuribili, ma 'realmente sperimentati' dalla macchina. Riconoscendo la necessità dei due aspetti interno e esterno per la costruzione di circuiti affettivi complessi (*affective loop*), l'obiettivo di questo terzo accostamento metodologico emergente alla robotica "si riferisce alla possibilità che gli agenti robotici impegnino i loro interlocutori umani in dinamiche emozionali basate su espressioni e reciproche risposte affettive coordinate". La prospettiva configurata in robotica sociale viene da lontano, in particolare da una teoria intersoggettiva e sociale della formazione delle emozioni di grande interesse (oltre che da riflessioni sull'individualismo metodologico complesso e la teoria mimetica girardiana), sviluppata precedentemente<sup>4</sup>.

Proprio in questo contesto il significato del termine 'sintetico' viene riferito al metodo sintetico emerso in ambito cibernetico e acquisito dall'intelligenza artificiale, esprimibile nel principio 'comprendere costruendo'<sup>5</sup>. Senza spiegare i fenomeni complessi riducendoli a fenomeni semplici,

<sup>1</sup> Snow (1959, 1963).

<sup>2</sup> Dumouchel e Damiano (2019: 197).

<sup>3</sup> Dumouchel e Damiano (2019: 198).

<sup>4</sup> Dumouchel (2008).

<sup>5</sup> (Dumouchel e Damiano (2019: 120), Cordeschi (2002: 146-147). Qui Cordeschi, riferendosi al lavoro di modellizzazione di Craik, specifica come esso non sia indifferente da un lato al supporto neurofisiologico del comportamento umano e del sistema nervoso che si intende riprodurre, d'altro lato agli abiti e agli istinti.

l'approccio sintetico propone di spiegare i fenomeni complessi generandoli – ricreandoli. Alla base c'è l'idea, già presente alle origini della scienza moderna, che possiamo *conoscere* solo quanto siamo in grado di *fare* – costruire, fabbricare<sup>6</sup>.

L'idea molto semplice che questo articolo propone è che quanto proposto da Dumouchel in relazione all'etica sintetica possa valere anche per il diritto, inteso come fenomeno di coordinazione dell'azione umana (e non solo come norma posta autoritativamente dallo stato).

Proprio all'interno del diritto, e in particolare nel metodo retorico, possiamo trovare infatti una delle matrici dell'accostamento filosofico considerato 'sintetico'. Non a caso von Glaserfeld, richiamato da Damiano per la sua ricostruzione del modello costruttivistico radicale nella tradizione scientifica moderna, considera il filosofo del diritto e retore Vico come l'inauguratore di una nuova tradizione epistemologica: "Vico was the first to state unequivocally that our rational knowledge is constructed by ourselves"<sup>7</sup>. Senza chiederci in questa sede se Vico sia stato effettivamente il primo a sviluppare in modo compiuto tale teoria, domanda che implicherebbe un'analisi approfondita del rapporto tra Hobbes e Vico<sup>8</sup>, possiamo notare che la breve analisi vichiana di Glaserfeld riconosce il carattere seminale della concezione del fare come conoscere in Vico e considera le applicazioni alla storia e al linguaggio nella sua opera come l'altra parte di un pensiero metafisico e religioso. Quel che tuttavia Glaserfeld non sembra riconoscere è proprio l'aspetto rilevante per la proposta che qui avanzo: la matrice giuridica, e specificamente classico-retorica del principio per cui *conoscere* è *fare*. Proviamo a ricostruire sinteticamente il punto. Nell'ultima delle sue orazioni retoriche Vico muove da una critica alla svalutazione del sapere umanistico e retorico ascritta a Cartesio e alla supremazia del pensiero logico-razionale su quello retorico proprio della giurisprudenza romana e del diritto, mantenendo invece una distinzione netta tra piano metafisico e piano fisico e antropologico, nel celebre passo "geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus"<sup>9</sup>. La conoscenza umana della geometria deriva dal fatto che essa è creata dall'uomo, e questo è l'ambito proprio della conoscenza umana, che conosce un limite in una conoscenza di quel che invece egli non può creare, la fisica, ascrivibile solo a Dio. A partire da questa delimitazione epistemologica, Vico estende poi, nelle opere giuridiche e infine nella Scienza Nuova, all'ambito della storia e della antropologia questo principio costruttivista (nel senso della teoria della complessità) proveniente dall'applicazione del metodo retorico giuridico, che consiste a un tempo nel riconoscimento dello spazio centrale assegnato al fare umano nella costruzione della sfera del linguaggio, del politico e del sociale, e nell'individuazione di un limite metafisico anticostruttivista (nel senso hayekiano del termine, antipianificatorio) posto a tale conoscenza, legato alla competenza della conoscenza divina nella creazione del mondo (l'uomo non può 'fare' la fisica perché non può essere il demiurgo). Nella sua opera più tarda, la Scienza Nuova, egli cerca di costruire su questa base una conoscenza scientifica della storia dei popoli e della sua evoluzione, a partire dal principio per il quale si può conoscere solo che si è creato, quel che si è realizzato, ideando la prima antropologia costruttivista figlia di una visione filosofica moderna. Non è possibile una conoscenza deduttiva dell'ambito del sociale; occorre invece riconoscere il carattere costruito della sfera del sociale e della storia umana, proprio come costruita dialetticamente è la

<sup>6</sup> Dumouchel e Damiano (2019: 120).

<sup>7</sup> von Glaserfeld (1995: 36-38).

<sup>8</sup> Sul punto, Mondolfo 1969 individua precursori del verum-factum vichiano in Ficino, Leonardo, Galileo, Hobbes; sulle analogie e le differenze tra Vico e Hobbes, tra gli altri, Focher (1977).

<sup>9</sup> Vico (1708: 82).

giurisprudenza, che muove dal carattere dialogico e topico della struttura triadica del processo, su cui si costruisce il sapere giuridico edificato dalla civiltà di Roma e dalla sua giurisprudenza<sup>10</sup>. Il metodo topico della giurisprudenza e la struttura dialogica del processo attengono pertanto all'ambito del verosimile, e non del vero, proprio perché il conoscere, nell'ambito proprio dell'azione umana, implica il fare e su questo si edifica, come conoscenza del particolare (il caso) e non del generale. Inseguire la sfera logica del vero, e non quella topica del verosimile, nell'ambito delle scienze sociali e del diritto, rappresenta l'errore del cartesianesimo cui Vico si oppone, elaborando, nella Scienza Nuova<sup>11</sup> anticipata dal *Diritto Universale* (1720), una 'scienza' antropologica del diritto, della storia e della politica che si fonda sul primato del sociale e della conoscenza ricavabile dalle interazioni umane. Il tratto costruttivista della scienza nuova è posto alla base della stessa costruzione del linguaggio e della mente umana nel suo emergere dall'animale ben esemplificato dall'attribuzione finzionale del fulmine a segno della volontà divina<sup>12</sup>: teoria custodita nei miti e nelle narrazioni religiose e poetiche dell'umanità.

Come nota Jean-Pierre Dupuy nella sua analisi dell'origine delle scienze cognitive, il precursore dell'intelligenza artificiale viene spesso considerato Thomas Hobbes, il cui sistema è animato da un'idea che Vico avrebbe in seguito formulato nel principio "verum et factum convertuntur": il che significa appunto

che siamo in grado di avere una conoscenza razionale solo su ciò di cui noi siamo la causa, su ciò che noi stessi abbiamo prodotto... La dottrina del *verum-factum* dopo aver influenzato lo sviluppo della matematica, delle scienze morali e politiche (compresa la storia), e delle scienze naturali e della vita, non poteva non influenzare la nostra conoscenza della mente, una volta che la scienza si è trovata in tale posizione da rivendicare questo ultimo bastione della Creazione... La mente non è un prodotto della mente: la coscienza non si è fatta da sola. È per questo motivo che Vico riconobbe una dimensione di opacità irriducibile nel cogito e anche, di conseguenza, nell'ambito storico-sociale<sup>13</sup>.

L'ironia della storia delle idee, secondo Dupuy, implicò che proprio nel campo in cui non era stata mai messa in discussione, la matematica, la tesi del *verum factum* venisse indebolita, in seguito all'opera di Gödel e di Turing, dando vita a una nuova visione scientifica così riassunta:

mentre noi siamo la fonte delle entità matematiche, alcune tra queste restano sempre al di là della nostra portata. Questa scoperta prodigiosa, le cui conseguenze per la storia del pensiero non hanno ancora cessato di farsi sentire, è stato il punto di partenza per la nuova scienza della mente<sup>14</sup>.

L'ironia della storia si estende, però, anche all'ambito del diritto, e non solo a quella della cibernetica e delle scienze cognitive, potremmo osservare. Ancora dal pensiero di Hobbes, dalla sua riduzione del diritto a comando, volta a eliminare dall'orizzonte del giuridico la sfera estetico-retorica del consiglio, dalla sua sostituzione del corpo del pontefice e dell'imperatore romano con l'immagine finzionale del

<sup>10</sup> Sulla necessità di oltrepassare la visione positivista del diritto romano, ricentrando la sua ricostruzione sulla centralità dell'opera della *jurisprudencia*, cfr. Gallo (2010).

<sup>11</sup> Vico (1744).

<sup>12</sup> Vico (1744), postulando con un'eco quasi feuerbachiana la divinità di Giove creatore del fulmine, ma in una visione antropologica interculturale innovativa in cui 'ogni cultura ha il proprio Giove' – la propria costruzione mitica del mistero dell'origine del mondo.

<sup>13</sup> Dupuy (2014: 66-67).

<sup>14</sup> Dupuy (2014: 67).

Leviatano<sup>15</sup>, ha tratto origine una concezione logica del positivismo giuridico che si è imposta in quanto fondata sul sillogismo giuridico come modello del ragionamento giuridico. Senza negarne i meriti nell'edificazione della democrazia liberale contemporanea, la teoria positivista, pur senza mai riuscire a cancellare completamente la prospettiva ermeneutica e interpretativa del diritto e le posizioni critiche antiformaliste, ha imposto il principio del *verum factum* riducendolo però alla volontà dello Stato-leviatano hobbesiano: declinando teoricamente l'idea del diritto a mera produzione della legge generale e astratta dello Stato, costruita da tutti mediante la delega rappresentativa degli elettori in un sistema preteso logico-razionale che partorisce il 'sistema di norme' fissato dai codici.

In questo quadro, anche la ripresa novecentesca della metodologia retorica legata a Perelman, le critiche interne al positivismo giuridico e provenienti dal realismo giuridico, l'evidenza dell'impossibilità della riduzione del ragionamento interpretativo a un modello esclusivamente logico-razionale, l'emergere di pratiche non riducibili alla legge (dalla soft-law alla governance, dalla nuova lex mercatoria globale a modelli reticolari dell'ordinamento giuridico), non hanno ancora configurato un quadro teorico realmente alternativo, in grado di riprendere figure del diritto (come quelle indicate dalla pratica della giurisprudenza nel modello romanistico) in cui il ruolo della regola emerga come forma di coordinazione dell'azione umana<sup>16</sup>.

Lo stesso libro di Dumouchel, nell'indicare la necessità di un'etica sintetica nel senso delineato, mutua incidentalmente, nei pochi luoghi in cui vi si riferisce, una visione del diritto in riferimento alla robotica sostanzialmente normativistica, in cui il diritto interviene per così dire 'dall'esterno' e si presenta esclusivamente come una sfera in grado di imporre vincoli decisi in sede politica nel processo di costruzione dei robot, indicando cosa scienziati e costruttori possono o non possono fare, e non come l'ambito delle scienze sociali in cui la coordinazione delle interazioni umane trova una sua soluzione generale in una pratica ermeneutica.

Il punto che tuttavia Dumouchel coglie con precisione analizzando i problemi etici e giuridici posti dai robot con uso militare<sup>17</sup> si riferisce quindi, mi pare, anche al sogno del diritto positivista, e la critica che l'autore svolge alla robotica contemporanea si applica anche al (sogno della) concezione moderna e positivista del diritto. Si potrebbe realizzare una critica alle versioni 'interne' ed 'esterne' del giuridico ricalcate sulla critica alla dimensione interne ed esterna della robotica, volta alla configurazione di una terza teoria (interculturale) del giuridico (né naturale né artificiale, direbbe Hayek). Dumouchel chiarisce nel volume come, in generale, non vi sia alcuna volontà di attribuire una reale autonomia ai robot e come l'etica dei robot indichi bene quella sorta di confusione propria della filosofia morale a proposito del tema dell'autonomia, riflettendo l'ambiguità fondamentale insita nel progetto di inserire (normativamente, vale a dire tecnicamente inserendo vincoli al programma che li determina) 'regole etiche' per il robot:

Da un lato ci viene detto che non ci sono agenti artificiali autonomi capaci di costituire effettivi agenti morali e dall'altro veniamo avvertiti del fatto che ci sono agenti artificiali le cui azioni autonome generano problemi morali e richiedono l'applicazione di regole etiche. Queste regole hanno lo scopo di rendere tali agenti artificiali 'moralì' mediante la limitazione della loro autonomia di azione, che però - per ipotesi - è già troppo limitata perché essi possano essere agenti morali effettivi! Questa confusione, lungi dall'essere immotivata, rinvia a un aspetto fondamentale delle teorie etiche moderne, che, più o meno a partire dal diciottesimo

<sup>15</sup> Heritier (2012).

<sup>16</sup> In tal senso, variamente, Gallo (2010), Grossi (2004), Hayek (1984), Supiot (2006).

<sup>17</sup> Riferibile all'assegnare ai robot la capacità di uccidere: Dumouchel, Damiano (2019: 176-183).

secolo, sono morali dell'autonomia o della libertà. Per definizione queste teorie etiche implicano che un agente morale sia un agente dotato della capacità di non agire moralmente. Tale possibilità inerisce all'idea stessa di "dover essere". Un agente che agisce come deve è per definizione un agente che potrebbe agire diversamente"<sup>18</sup>.

Il problema centrale che viene qui individuato non è solo un problema etico, ma anche giuridico, come mostra la terminologia propria, tipica del normativo anche giuridico<sup>19</sup>: l'indicazione di un dover essere che la norma veicola, secondo la classica definizione giuspositivista della norma, rispetto al quale il comportamento del cittadino potrebbe discostarsi, non rispettando di fatto la norma, pur rappresentandosi mentalmente la doverosità del comportamento. Il rapporto Stato-cittadino, in una democrazia, si presenta come aperto al rispetto della norma o alla sua violazione, per quanto fastidioso questo possa essere per il governante, e le ragioni del rispetto della norma statale sono certo ispirati alla paura della sanzione, ma inevitabilmente anche a un rapporto di fiducia tra cittadino e stato senza il quale è difficile pensare che il sistema possa mantenersi nel tempo e non sia inevitabilmente, condannato a crollare nel periodo medio-lungo. Il tentativo di controllo delle menti, sia esso realizzato con mezzi politici dai dittatori novecenteschi, o con mezzi cognitivamente più sofisticati tramite il mercato e le tecnologie della comunicazione nelle democrazie contemporanee, si concentra proprio sul punto: ottenere la fiducia nel 'sistema'. Dumouchel, parlando di robotica, parla anche di diritto e democrazia. Rispetto ai doveri dei robot militari, l'analisi del filosofo è volta a individuare il circolo vizioso presente, osservando come la presunta 'etica' dei robot, tradizionalmente intesa,

...nega ai robot autonomi ogni autonomia morale. Ecco perché non si tratta tanto di un'etica quanto di un codice di leggi prescritto a soggetti che non sono solo privi di diritti ma, proprio a causa delle regole 'etiche' che vengono loro 'prescritte' o imposte, mancano anche di qualsiasi possibilità di agire diversamente. Le regole li privano della capacità di trasgredirle.<sup>20</sup>

Come appena accennato, sempre più, nella società volta alla 'meccanizzazione della mente'<sup>21</sup> ai tempi del 'capitalismo della sorveglianza'<sup>22</sup> il sogno di creare regole giuridiche che privano i cittadini - a differenza dei robot - ritenuti pienamente 'autonomi' e titolari di diritti della capacità di trasgredirle è il sogno dei governanti dei regimi totalitari, ma non solo, anche di coloro che sostengono la necessità della sostituzione della tecnologia al diritto (per migliorare i meccanismi sanzionatori, ma anche per ... migliorare i ritardi di funzionamento propri della democrazia parlamentare: è sufficiente pensare a quanto è successo in relazione alla limitazione delle libertà fondamentali ai tempi del Covid-19 in relazione all'uso del tracciamento digitale degli spostamenti reso possibile dalle tecnologie di geolocalizzazione.

Una variante di questo sogno attiene infatti alla possibilità di sostituzione della sanzione giuridica da erogare con un automatismo tecnologico. Richiamiamo l'esempio di scuola della multa che viene erogata non da un agente che mi attende sulla strada con la paletta alzata - e a cui, eventualmente, posso provare a comunicare le ragioni che ritengo fondate della mia elevata velocità, quali uno stato di

<sup>18</sup> Dumouchel, Damiano (2019: 172)

<sup>19</sup> Vi sono forme normative non specificamente giuridiche: religiose, etiche, economiche, tecnologiche e così via. Sul punto, Heritier (2012).

<sup>20</sup> Dumouchel, Damiano (2019: 173).

<sup>21</sup> Dupuy (2014).

<sup>22</sup> Zuboff (2019).

necessità dovuto al trasporto di un malato, ad esempio -, ma da una macchina che mi fotografa e trasmette automaticamente la violazione (idealmente, direttamente prelevando dal mio conto bancario). Certo l'ordinamento consentirà l'esercizio delle proprie ragioni in altro luogo, ma a sanzione, in ogni caso, già erogata. Il processo di sostituzione del diritto con la tecnologia emerge ancor più esplicitamente in relazione, ad esempio, alle controversie circa l'ammissibilità di una prova automatica di uno stato mentale nel processo: l'uso della macchina della verità come mezzo di prova, o di strumenti come l'AIAT elaborato da Sartori<sup>23</sup> volti ad accertare la verità del fatto compiuto (o meglio, la verità del pensiero circa il fatto compiuto da parte dell'agente ritenuto responsabile nel processo) al di là della stessa volontà (e del diritto di mentire) del presunto reo, sottoposto a una serie di domande e alla misurazione della velocità delle risposte per trarne conclusioni 'oggettive'. Il diritto ha sempre contenuto in sé, da un lato, la legittima aspirazione al rispetto, da parte dell'ordinamento, della norma emanata nel modo più esteso e sicuro, d'altro lato la tutela della stessa possibilità di non assoggettarsi alla norma da parte della volontà del soggetto esponendosi alla sanzione. Ora la tecnologia e il ricorso all'intelligenza artificiale sembrano minacciare tali conquiste della modernità<sup>24</sup>. Senza continuare con l'analisi del problema, una società o uno stato in cui tutte le norme fossero automaticamente rispettate non sarebbe più, semplicemente, uno stato di diritto, ma uno stato totalitario, pur se eticamente orientato a qualche fine.

Il problema che qui si pone è esattamente quello che pone Dumouchel in relazione al robot: il tratto morale del comportamento del robot consiste nell'aderire alla regola stabilita per quella determinata situazione, senza che intervengano problemi interpretativi di qualche sorta. In questo senso, governare una società di siffatti robot, è il sogno di ogni governante e di molti presidenti di multinazionali). E molte politiche sono volte a rendere più simili i cittadini-consumatori a quel genere di robot.

Tornando ai robot, non è all'orizzonte una nozione di etica che contempra fornire al robot un margine di scelta nella valutazione della situazione, dunque non si potrebbe parlare di *libertà* nel senso in cui la filosofia politica moderna intende la nozione<sup>25</sup>. Il problema si configura pertanto come una valutazione politica di quel che si può concedere o non concedere al robot nel momento in cui lo si progetta (e quindi chi è responsabile giuridicamente della sua 'azione'<sup>26</sup> e così via). La prospettiva in cui Dumouchel, cui rinviamo per un'analisi dettagliata, si pone è dunque l'idea che se vogliamo veramente dare un senso ai concetti, e ci riferiamo ai robot come sostituti possibili di (alcune funzioni) proprie dell'umano<sup>27</sup>, è necessario affrontare la sfida "di creare soggetti robotici in grado di partecipare

<sup>23</sup> Per una discussione sull'uso di questo strumento, Fornari (2012) In generale, sul tema delle prove neuroscientifiche, cfr. Ferrua (2017: 301-322).

<sup>24</sup> Sadin (2019: cap. 1. *La svolta ingiuntiva della tecnica*, 29-55).

<sup>25</sup> Dumouchel, Damiano (2019: 184-185).

<sup>26</sup> Sui problemi giuridici della robotica, un'introduzione in Calo, Froomkin, Kerr (2016).

<sup>27</sup> Per Dumouchel il sostituto artificiale deve essere dotato di una forma di autorità, di presenza, di autonomia: deve essere riconosciuto come interlocutore dall'uomo: "Nella robotica sociale il progetto di creare sostituti artificiali - robot suscettibili di sostituirci in alcuni compiti senza prendere il nostro posto - è centrale. Probabilmente la maggior parte dei robotici operativi in questo campo non lo riconoscerebbe, ma tale progetto è spesso implicito nelle loro attività. Creare un *caregiver* artificiale, un compagno robotico per le persone sole o un baby-sitter meccanico che si prenda cura di bambini in assenza dei genitori significa introdurre, in seno alle nostre relazioni ordinarie, agenti sociali artificiali che si sostituiscono ad agenti umani, o animali, senza prenderne il posto. L'assistente *ad personam* artificiale, il bambinaio meccanico o il robot



con successo a dinamiche di coordinazione uomo-robot perché capaci di accogliere le richieste e rispondere alle espressioni affettive e ai bisogni specifici dei loro interlocutori umani”<sup>28</sup>. Il che significa che questi robot del futuro da concepire, la cui costruzione pone problemi tecnici altamente complessi, dovranno essere costruiti con l’obiettivo di sviluppare uno stile di risposta personalizzabile, in grado di accostarli al partner umano, all’interno di una relazione di cura, ad esempio: inserendo un modulo etico di base, ma prevedendo un certo margine di ‘libertà’, indispensabile per non rendere del tutto irrilevante l’interazione uomo-robot.

La proposta di un’etica sintetica si configura a questo livello concettuale del problema, criticando un dibattito etico (ma anche giuridico) che fraintende i termini stessi della questione, perdendosi nel linguaggio e nei suoi tranelli, allorché si riferisce allo sviluppo tecnologico. Non solo però a quello tecnologico: anche in ambito politico e giuridico e perfino teologico, l’idea di avere un cittadino o configurare persino un ‘fedele’ e una religione priva di libertà (si pensi alle dispute sul tema della grazia e della teodicea), continua a solleticare l’immaginario e l’azione sociale umana.

## 2. Coordinazione affettiva e teoria delle emozioni in Dumouchel e Gallese

Appare interessante rilevare come dietro questa visione del filosofo canadese e del suo gruppo di ricerca vi sia una teoria intersoggettiva delle emozioni che non possiamo qui analizzare nel dettaglio, ma che supporta, da un punto di vista che ascrivo alla svolta affettiva<sup>29</sup>, l’intera analisi della robotica sociale compiuta dall’autore, fondata sul precedente lavoro<sup>30</sup>.

In questo libro, il filosofo canadese considera le emozioni non in opposizione alla ragione o come fatti privati, ma come atti affettivi da intendere come azioni di coordinazione che non possono essere compiuti da un singolo soggetto, ma richiedenti l’interazione: l’ipotesi dell’articolo è che questo dispositivo lo si trova già nella pratica della formazione dei costumi, se si analizza nel dettaglio il processo di formazione<sup>31</sup> e nel processo, se lo si intende riferito non al solo schema del sillogismo giudiziario, ma a una prospettiva retorica come quella vichiana.

Le emozioni sono un fenomeno sociale che consente di essere sensibili agli altri e di metterci in relazione: esse “forniscono la materia su cui vengono costituite le regole e le organizzazioni sociali, le quali hanno senso solo perché ... La vita affettiva produce l’interesse che abbiamo gli uni per gli altri”<sup>32</sup>. Secondo l’autore, nel dettaglio, vi sono tre meccanismi distinti modulari e gerarchici che distinguono l’affezione dalla cognizione: il meccanismo della coordinazione affettiva, la costituzione di differenti momenti della vita come salienti, infine la classificazione dei momenti salienti come emozioni

---

da compagnia non rendono obsoleti o inutili le relazioni con gli infermieri, i *caregiver*, i parenti o gli amici, né mirano a sostituire tout court tali attori. Intendono sostituirsi a essi solo in determinati momenti e in circostanze particolari”: Dumouchel, Damiano (2019: 38).

<sup>28</sup> Dumouchel, Damiano (2019: 194).

<sup>29</sup> Heritier (2016. 2021).

<sup>30</sup> Dumouchel (2008). Dumouchel mi pare lo precisi chiaramente in un punto centrale del volume: “Il meccanismo della coordinazione affettiva, soggiacente al concetto di empatia artificiale sviluppato nelle pagine precedenti, implica che almeno il nucleo di una forma di ethos sia incorporato nella capacità degli agenti artificiali di rispondere adeguatamente agli affetti dei loro interlocutori umani”: Dumouchel, Damiano (2019: 195).

<sup>31</sup> Mi riferisco qui a una ricerca in corso sul tema della teoria della consuetudine.

<sup>32</sup> Dumouchel (2008: 99).

specifiche. Egli distingue così tra due tipi di coordinazione, quella cognitiva, in cui, a seguito di Lewis nel celebre esempio della telefonata in cui i due soggetti devono coordinare i comportamenti (chiamare, attendere la chiamata dell'altro), e quella affettiva, proposta dall'autore. Se il primo modello si fonda sul possesso di dati e conoscenze circa il comportamento dell'altro (anticipazioni), il secondo modello 'affettivo', non discreto ma *continuo*, non si svolge in un avvenire rappresentato e anticipato, ma in un presente, associando agenti concreti, invece che scopi o finalità e le loro azioni<sup>33</sup>. Esso si basa "sul fatto che ogni agente partecipa direttamente alla determinazione dell'azione dell'altro"<sup>34</sup>, invertendo così il rapporto tra la conoscenza e l'azione (in un modo del tutto simile a quello individuato dal *verum factum* vichiano): l'oggetto (relazionale) precede la sua rappresentazione e dunque si separa "il successo della coordinazione dalla verità della rappresentazione"<sup>35</sup>. L'affezione conduce quindi a una visione non rappresentativa della coordinazione. Avente la forma di un giudizio nel senso kantiano di giudizio riflettente di gusto, è sempre singolare (come sempre singolare è il verosimile che la retorica raggiunge nel processo, riferibile sempre al caso singolo). Senza passare dunque per la rappresentazione entro un processo continuo

nella coordinazione affettiva gli agenti non si rappresentano le preferenze reciproche, né la probabilità dell'altro di agire in un modo o in un altro, per poi determinare la propria azione in funzione di queste rappresentazioni o di tali anticipazioni. Al contrario, ognuno ha sempre già compiuto un' 'azione' o un 'gesto' il cui compimento gli sfugge – un'espressione fisica di cui ignora ancora il significato. A seconda dei casi questa 'azione' (questo 'gesto', quest'espressione fisica) viene o meno ripresa dall'altro, ovvero dà o non dà luogo, di ritorno, a una reazione da parte dell'altro. Ma la risposta è involontaria quanto l'appello e, all'origine, non ha più senso di esso. Originariamente le reazioni affettive portano il sigillo dell'incertezza e dell'indeterminazione. Ora, quest' 'azione' reciproca avviata dagli agenti non ha scopi o fini naturali e, poiché il suo significato originariamente sfugge agli attori, essa non mira più all'accordo che al disaccordo. Tuttavia tende a minimizzare l'incertezza e, per dirlo con una metafora, ogni minima incertezza locale costituisce un punto fisso dell'azione affettiva. C'è coordinazione quando due agenti sono soddisfatti del grado di incertezza momentaneamente raggiunto. Una tale condizione può essere realizzata tanto dal conflitto quanto dalla cooperazione"<sup>36</sup>.

La tesi dell'articolo è dunque che la coordinazione affettiva sia esattamente l'ambito di azione dell'estetica giuridica, e che il riferimento vichiano alla retorica come metodo giuridico di coordinazione sviluppi esattamente questo punto, riferendosi a una visione alternativa del fenomeno giuridico, tanto lontana dal positivismo e dal normativismo quanto la teoria affettiva delle emozioni di Dumouchel lo è dalla tradizionale teoria cognitiva delle emozioni. Altre teorie affettive delle emozioni come quelle di Damasio e Panksepp, analizzate altrove<sup>37</sup>, possono trovare legami con la teoria di Dumouchel, in relazione al ruolo degli affetti – ma non in relazione al tema del meccanismo di coordinazione, ove permane un'indubbia differenza di visione del fenomeno – tramite la mediazione della prospettiva dei neuroni specchio. Un elemento di indubbio interesse in relazione a questo punto è posto da Gallese, che, nel riassumere la prospettiva dei neuroni specchio in un contesto come il tema

<sup>33</sup> Ancora una volta, è quel che il processo accusatorio consente: tenere entro la decisione di aspetti anche di coordinazione affettiva, tramite l'azione della retorica e il processo di coordinamento (più che di persuasione) delle 'passioni'.

<sup>34</sup> Dumouchel (2008: 158).

<sup>35</sup> Dumouchel (2008: 158).

<sup>36</sup> Dumouchel (2008: 160-161).

<sup>37</sup> Heritier (2021).

dello schermo empatico del cinema, osserva come “la scoperta dei neuroni specchio ha reso possibile derivare la soggettività dall’intersoggettività al livello di descrizione sub-personale, cioè a un livello di descrizione che non attiene all’individuo nella sua totalità olistica ma a una sua componente, il sistema cervello-corpo. Detto in altri termini, il meccanismo di rispecchiamento sostanzia a livello sub-personale la dimensione intersoggettiva della nostra soggettività, fornendoci così una nuova dimensione conoscitiva che ci aiuta a definire la nostra natura”<sup>38</sup>. Tale nuova dimensione cognitiva si fonda sull’intercorporeità, ove quel che è definito da Gallese come cognizione motoria negli animali (uccelli e primati) e nel cervello umano “apre un nuovo scenario evolutivistico che riconosce la ‘cognizione motoria’ come elemento cardine per la comparsa dell’intersoggettività umana”<sup>39</sup>. Le sorprese, tuttavia, non sono finite. Il tema dell’empatia viene letto da Guerra e Gallese come riferibile da un lato alle neuroscienze affettive di Panksepp e Damasio, d’altro lato ai meccanismi cognitivi della fruizione dello spettacolo cinematografico: il sistema motorio, in connessione con l’area viscerale e quella corticale non solo organizza l’esecuzione dell’azione, ma anche la sua percezione, imitazione e immaginazione:

Da ciò deriva una nuova concezione della percezione e della cognizione umana: l’intercorporeità diviene la fonte primaria, anche se non l’unica, di comprensione degli altri. La nostra tesi è che questi stessi meccanismi, all’interno della cornice (*framing*) e delle indicizzazioni che contraddistinguono il nostro rapporto con il mondo della finzione narrativa, fondino anche il nostro coinvolgimento con le storie narrate dal cinema. Vedremo anche come l’azione ovviamente non esaurisca il ricco ventaglio di esperienze coinvolte nelle relazioni interpersonali, incluse quelle che riguardano i personaggi di un film. Ogni relazione interpersonale implica, infatti, la condivisione di una molteplicità di stati quali, per esempio, l’esperienza di emozioni e sensazioni, sottesi da parallele risposte provenienti dall’interno del nostro corpo, descritte come ‘enterocezione’. Oggi sappiamo che alcune delle regioni cerebrali coinvolte nell’esperienza soggettive di sensazioni come il tatto o il dolore e di emozioni come il disgusto o la paura sono attive anche quando tali sensazioni ed emozioni sono riconosciute negli altri<sup>40</sup>.

Proprio qui si situa il riferimento operato da Gallese alle neuroscienze affettive di Panksepp e Damasio, cui egli rinvia, ma l’elemento di grande interesse è che egli si riferisce alla prospettiva soggettiva delle neuroscienze affettive connettendole, per il tramite della rilevanza dell’attivazione del meccanismo dei neuroni specchio, a un ambito del tutto differente quale della visione cinematografica, vale a dire a un’esperienza non soggettivo-corporea, ma appunto intersoggettiva, qual la fruizione delle visioni cinematografiche come esperienza rilevante:

Secondo la nostra ipotesi, grazie alla creazione di una ‘consonanza intenzionale’, questi meccanismi ci consentono di riconoscere gli altri come nostri simili e verosimilmente rendono possibile un primo livello di comunicazione interpersonale non linguistica e di comprensione implicita degli altri.

Ciò ovviamente non significa che grazie ai meccanismi di rispecchiamento e di simulazione siamo in grado di comprendere gli altri *tout court* o che i loro pensieri ci siano trasparenti. Significa che le azioni e le esperienze altrui non ci sono state aliene poiché ne condividiamo la natura corporea e il sottostante formato rappresentazionale corporeo a livello neurale. Significa che abbiamo un accesso dall’interno agli altri che, pur non intaccandone l’alterità, ci permette entro certi limiti di comprenderli. Intersoggettività significa saper

<sup>38</sup> Gallese, Guerra (2015: 26).

<sup>39</sup> Gallese, Guerra (2015: 27).

<sup>40</sup> Gallese, Guerra, (2015: 27-8).

coniugare la dimensione dell'alterità a quella dell'identità. Il nostro rapporto con la finzione cinematografica è caratterizzato dall'attivazione di molti di questi stessi meccanismi<sup>41</sup>.

Quel che Gallese e Guerra indicano qui è la connessione di questo dispositivo che lega neuroscienze affettive à la Panksepp (che si limita a individuare il nesso tra la parte affettiva del cervello più risalente nell'uomo) con la visione cinematografica come dispositivo a un tempo sociale e individuale di attivazione del meccanismo del 'far credere'. Quel che Gallese non poteva però cogliere è il legame di questo nesso individuato, che leggiamo in continuità con il dispositivo di coordinazione sociale individuato da Dumouchel, da un lato con l'estetica giuridica, in particolare con il 'far credere' proprio della normatività dell'immagine<sup>42</sup>, d'altro lato con il pensiero retorico e la Scienza nuova di Vico. Vi è un rapporto tra il riferimento al cinema operato da Gallese, la teoria della narrazione, la tradizione dell'emblematica giuridica e della normatività dell'immagine, e anche la questione della percezione come il fenomeno del dolore<sup>43</sup>. Non a caso poi il seguito del discorso di Gallese e Guerra muove dall'empatia alla lettura della prospettiva come forma simbolica di Panofsky e Warburg, anche se in questa sede non abbiamo la possibilità di seguire l'analisi. Quel che rileva è che il sapere giuridico ha introiettato la normatività dell'immagine come forma del 'far-credere' nella fonte del normativo, iconicamente rappresentata nel testo giuridico ben prima del cinema (l'imperatore romano nel *Corpus Iuris Civilis*, il Pontefice romano nel *Corpus Iuris Canonici*: esempi di testi-corpo simbolicamente fondatori del giuridico) per poi progressivamente astrarre il riferimento all'iconico (il Re e poi lo Stato nel corpo metaforico del Leviatano), fino a giungere al potere dell'immagine nell'orientare i comportamenti nei dittatori dei totalitarismi del secolo breve, da Hitler a Mussolini, da Stalin a Mao, fino alle forme di 'totalitarismo soft' dei VIP del sistema mass-mediatico novecentesco hollywoodiano pubblicitario-istituzionale, in grado di veicolare a un tempo l'orientamento del comportamento del consumatore e dell'elettore in un medesimo meccanismo di culto consumistico dell'immagine, e ai recentissimi sviluppi del sistema degli *influencer* nei social network<sup>44</sup>. Quel che è stato attribuito alla 'teologia politica' nel dibattito novecentesco ha strettamente a che fare con il problema della coordinazione affettiva individuato da Dumouchel, e dalle sue forme politico giuridiche.

### 3. Costumi, retorica vichiana e affezione

Il coordinamento iconico-affettivo individuato dell'estetica giuridica non si limita tuttavia a costituire una linea critica dell'uso delle passioni nell'ambito del politico e del giuridico nei totalitarismi politici e nei dispositivi economici del capitalismo, anche digitale, contemporaneo. Se fosse così, esso non si distinguerebbe da quella snobistica condanna dei dispositivi di controllo tramite l'immagine, la televisione, il social network proprio dell'*intelligentsia* delle sterili *élites* culturali dei paesi liberal-occidentali<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Gallese, Guerra (2015: 28).

<sup>42</sup> Heritier (2012), Heritier (2014), Legendre (2005).

<sup>43</sup> Caldo, Heritier (2021).

<sup>44</sup> Heritier (2012).

<sup>45</sup> Sorprende che, come vedremo, nella sua analisi del concetto di cultura non si renda conto di questa confusione un analista raffinato come Francesco Remotti, che, nel configurare il concetto classico di cultura con specifico riferimento

Al contrario, la prospettiva estetico giuridica intende indicare la rilevanza della matrice consuetudinaria del pensiero giuridico e del metodo retorico classico per la comprensione dei fenomeni interpretativi di coordinazione umana legata alla comprensione dell'altro. Si tratta qui di configurare un 'diritto sintetico' ipoteticamente analogo all'etica sintetica proposta da Dumouchel, in grado di comprendere certamente le dinamiche di coordinazione dell'interazione uomo-robot, ma anche di illuminare retrospettivamente l'ambito di coordinazione sociale affettiva presente e propria dei dispositivi di coordinazione (e di formazione) delle libertà individuali, ponendosi oltre e a fianco del sistema di diritto positivo. Al di là della specifica denominazione che appare opportuno adottare per l'accostamento 'sintetico' al tema del giuridico, quel che vorrei indicare è la presenza di dinamiche affettive presenti in ogni atto o fatto con rilevanza giuridica, proprio come l'affezione viene posta dalle neuroscienze affettive alla base dei processi cerebrali in generale. La portata del diritto sintetico può essere allora intesa come metodologica, riferibile al ragionamento e alla prassi giuridica in quanto tale, e volta nella direzione della creazione di una *prospettiva interculturale* entro il giuridico. L'elemento affettivo del giuridico non può essere riduttivamente inteso come qualcosa che interviene a cose fatte, ma nel farsi stesso delle pratiche giuridiche, come hanno indicato molti filosofi: in questo senso è riferibile a una metodologia interculturale rivolta non tanto a questioni assai complesse ma pur sempre specifiche (migrazione, disabilità, differenze di genere, rapporti tra diverse culture e religioni), ma, in senso ancora più esteso e meno antropomorfo, alle relazioni configurabili anche tra uomini e animali, uomini e macchine (robot). Vi è del 'diritto' ovunque si possano configurare dinamiche di coordinazione affettiva.

Occorre intendersi però sul significato del termine cultura, non a caso oggetto in quanto tale di critiche da parte degli antropologi culturali<sup>46</sup>. In questo senso la nozione vichiana di universale fantastico (la funzione/finzione religiosa 'Giove' all'origine di tutte le nazioni e culture), nella sua costruzione di una differente mappa del mondo nell'antropologia della Scienza Nuova, può fornire una interessante indicazione. Porre la questione dell'interculturalità al centro del dibattito metodologico e pratico del giuridico appare centrale nella costruzione di un 'diritto globale interculturale' che non sia il frutto delle superstizioni costruttivistiche e pianificatorie oggi prevalenti ('costruttiviste' in senso hayekiano: vale a dire volte a pensare che si possano controllare e determinare i processi culturali progettandoli a tavolino dall'alto – proprio come le interazioni uomo robot, verrebbe da dire<sup>47</sup>).

Il progetto che qui si propone non può che essere delineato per spunti e intuizioni, più che svolto, rimandando a una discussione ben più ampia la prospettiva di apertura teorica che si intende proporre. Nell'articolo intendo solo precisare come non sia più accettabile configurare il sapere giuridico come un sapere puro, logico, di norme e di sistemi giuridici, ma come occorra riprendere da capo la presa in conto, problematica e complessa, della normatività proveniente dai processi di coordinazione

---

all'ambito giuridico, fraintende il significato del nesso vichiano fra modello retorico, paideia classica, e senso comune: Remotti (2011).

<sup>46</sup> Remotti (2011).

<sup>47</sup> Hayek (1986). Teorie che hanno trasformato la prospettiva hayekiana in un progetto di introduzione forzosa della democrazia liberale di mercato negli anni '90, appiattendola sul *law and economics* à la Friedman, senza tener conto proprio della specificità e della resistenza culturale legate ai costumi dei popoli, specificamente considerata da Hayek (1988). Appare sempre più inutile tentare di correggere le interpretazioni del pensiero hayekiano, considerato l'alfiere del liberismo selvaggio, anche nel contesto accademico: del resto Hayek era perfettamente consapevole del travisamento che il suo pensiero avrebbe subito a partire da *La strada verso la servitù*, del 1944, ove distingueva tra la sua posizione scientifica e la sua posizione politica.

emozionale e affettiva osservabili in ambiti affatto diversi del diritto positivo. Considerando l'ingresso dell'estetico nell'ambito del giuridico l'inevitabile sviluppo dell'oltrepassamento della mera separazione tra ambito del morale e del giuridico, su cui ancora si attarda la filosofia analitica, al fine di introdurre nella comprensione della realtà del fenomeno religioso i fenomeni comunicativo-normativi del religioso, dell'economico, del tecnologico, dell'artistico, nelle loro complesse interazioni pratiche nell'orientazione cognitiva, ma anche necessariamente affettiva, del comportamento umano. In questo senso, il riferimento alle neuroscienze affettive può essere modularmente (e problematicamente) traslato nell'ambito del giuridico: per riconoscere come le parti ritenute più antiche e ritenute meno razionali del diritto (come la consuetudine e i costumi, la coordinazione retorica e interpretativa) svolgano lo stesso *ruolo fondativo*, in relazione alle norme positive e alla loro interpretazione, della parte affettiva del cervello nella determinazione della cognizione<sup>48</sup>. Sorge, quindi, una sorta di ipotesi di ricerca - un motto - che muova da un'analogia neuroscientifico-affettiva proveniente dall'estetica giuridica: *le parte più antiche del cervello (affettive) stanno alle parti più antiche del diritto (retorico-consuetudinarie) come le parti cognitive del cervello stanno alle parti più recenti del diritto (positivo)*.

L'incomprensione di questa relazione profonda del giuridico con la cultura si trova anche in antropologi di grande interesse come Remotti, pur profondo conoscitore del fenomeno giuridico.

Nella definizione del concetto di cultura, è infatti curioso come Remotti individui il problema della connessione tra costumi e cultura, riferendosi a Herder, rimanendo però a una visione della idea di cultura classica intesa come *paideia*, ritenuta elitaria. Per l'antropologo torinese vi è una nozione classica e individuale di cultura, fondata appunto sulla *paideia*, prescrittiva e normativa, indicante "un dover essere per alcun individui di alcune società", e una invece moderna e scientifica, analitica e descrittiva, riferibile a "una condizione che riguarda i membri di qualsivoglia gruppo sociale"<sup>49</sup>. Ancora più nel dettaglio, la concezione classica di cultura si differenzia da quella moderna, pur avendo una radice comune, per due elementi:

da un lato, la (concezione classica della) cultura separa aristocraticamente l'individuo che si sottopone al suo esercizio dal volgo incolto e lo sottrae ai *mores* (costumi) della sua società particolare; dall'altro questa stessa cultura immette l'individuo in una società diversa da quella locale, in una comunità di dotti, in una repubblica delle scienze e delle lettere caratterizzata da valori di ordine universale. La cultura intesa in senso classico si rivela quindi per principio incompatibile con i 'costumi', sempre locali e particolari; e proprio per questo si combina con l'idea di una società astratta e libera dai condizionamenti locali e temporali (la comunità dei dotti), la quale grazie a questa cultura senza costumi ritiene di poter realizzare la vera *humanitas*, il senso più autentico ed elevato dell'essere umano. Si può probabilmente sostenere che la concezione moderna di cultura sia una smentita di questa pretesa di universalità<sup>50</sup>.

La differenza essenziale tra la concezione classica e quella moderna è quindi per Remotti fornita dalla presenza o meno dei costumi nella concezione classica della cultura, che poi egli sviluppa in relazione ai temi dell'abitudine e dell'esteriorità, indicando Herder come modello di concezione moderna, ma senza riferirsi invece a un autore che, a mio avviso, confuta la sua visione. In quanto rappresenta proprio la giuntura tra la concezione retorica classica e quella moderna, inserendo i costumi entro il modello

<sup>48</sup> Panksepp (2014).

<sup>49</sup> Remotti (2011: 3)

<sup>50</sup> Remotti (2011: 4).

classico di *paideia*, Giambattista Vico, certo non lontano dalla posizione di Herder<sup>51</sup>, media tra le due prospettive, classica e moderna, uscendo dallo schema oppositivo remottiano tra moderno e antico proprio in relazione al tema del senso comune topico, retorico, proveniente dai costumi.

Non a caso, per Vico, come rileva Sanna, la nozione di universale fantastico appare a un tempo universale e pluralistica. Nella citazione dell'ascrizione finzionale del fulmine a segno del divino, impersonato in Giove, Vico individua un dispositivo comune a tutti gli uomini, ma in grado di verificarsi in modi e contesti del tutto differenti. Se ogni popolo ha un proprio 'Giove', ove la denominazione del Dio può certo variare, ad essere comune è il procedimento mediante il quale si originano le lingue entro un Dizionario mentale comune a tutte le lingue articolate

...in grado di spiegare ogni modificazione che presenti l'aspetto particolare di un concetto generale. Così, i primi uomini di qualsiasi parte della terra cominciarono il loro percorso comunicando nel silenzio: muti, emettevano suoni cantando, per la potenza degli affetti, poi passarono all'uso dei monosillabi, in seguito al verso eroico, cioè spondaico, che si tramutò presto in verso giambico, tipico della prosa. E lingue e idee procedettero di pari passo, laddove "l'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose" umane. Le lingue si succedono nelle forme umane delle selve, dei tuguri, dei villaggi, delle città e poi delle accademie; tutte abitazioni stabili dell'uomo nel suo incivilimento, che parte dall'abbandono dell'erranza e del nomadismo, e nel rispetto delle fasi del suo corso<sup>52</sup>.

Proprio il concetto di barbarie in Vico appare diverso dall'intenzione romantica di un ritorno alla fanciullezza del mondo, da pensare entro l'opposizione natura/cultura, ma è "moto che fonde soggetto e oggetto e rende l'uomo facitore, esplicitando il nesso *verum-factum*"<sup>53</sup>. La barbarie è insita nella storia e i costumi sono pienamente integrati nel dispositivo di corso e ricorso vichiano che procede in senso genetico, all'interno di una circolarità che non permette di affermare la superiorità di una civiltà razionale rispetto a una primordiale primitiva e rozza (non a caso Vico parla anche di 'barbarie della riflessione' e dei dotti, caratteristica dei popoli civilizzati). In ogni caso, con buona pace di Remotti, il ruolo dei costumi si pone al cuore della formazione della civiltà e non è possibile ridurre Vico entro distinzione tra concezione classica e concezione moderna. Al contrario il dispositivo identificativo-empatico è al centro del dispositivo vichiano nelle tre forme della Metafisica Poetica, della Geografia Poetica, della Logica Poetica, efficacemente riassunte da Sanna come espressione di una conoscenza immaginativa capace di identificarsi empaticamente, rispettivamente, con quel che non è presente, quel che è lontano, quel che è diverso<sup>54</sup>.

Quel che mi preme indicare, dunque, è come la prospettiva vichiana non muova dal teoretico, ma da una concezione classica del metodo retorico in grado di tenere conto dello sviluppo (e del declino) del costume umano entro una concezione evolutiva della società, in cui l'emergere della lingua proviene dall'esperienza e dall'elaborazione progressiva del costume. Tale concezione viene elaborata attraverso un percorso che attraversa la sua intera opera e mutua da Cicerone l'idea del linguaggio come ponte tra il fatto e il diritto, come precisa Mooney:

<sup>51</sup> Sul punto Berlin (2000).

<sup>52</sup> Sanna (2016: 77).

<sup>53</sup> Sanna (2016, 87).

<sup>54</sup> Sanna (2016, 89-125); su Vico, all'interno della storia dell'empatia, in un testo che prende in conto anche il tema dei neuroni specchio, cfr. Pinotti (2011: 151-157).

tanto il diritto quanto il fatto dimorano all'interno del flusso del discorso vivente, che a sua volta riflette un *sensus communis* sociale. Il compito dell'oratore, come Vico ripetutamente afferma, è di adeguare il diritto al fatto: attraverso il processo giudiziario l'atto dell'accusato acquista la sua realtà legale, ed in tal modo stabilisce il destino del suo agente; poiché il linguaggio è il custode della società, è alla consuetudine – etimologie, sinonimi, strutture comuni del pensiero e del discorso – che deve guardare l'oratore per dimostrare la fondatezza del proprio discorso, cercando quel ponte linguistico tra il fatto e il diritto che sarà riconosciuto come il più adatto (*prepon*)<sup>55</sup>.

Si tratta di una vera e propria fondazione storica<sup>56</sup> della topica sul costume e del processo sul dialogo e, appunto, mi pare, della cognizione sulla coordinazione affettiva. Non a caso Mooney dedica ampio spazio all'analisi delle lezioni universitarie di retorica vichiana e al suo Manuale, le *Institutiones oratoriae*, che forniscono una ripresa della tradizione classica della retorica, al fine di indicare che non vi è una separazione tra pensiero e linguaggio, ma che, come egli afferma nel *prologo* al suo *Diritto universale*, la giurisprudenza è costituita da tre parti, che sono la filosofia, la storia e “una certa arte di accomodare il diritto ai fatti” che altro non è che la retorica<sup>57</sup>. Lo spazio dell'accomodare il diritto ai fatti può essere letto come l'ambito dell'estetica giuridica, il terzo genere, come vedremo, assimilabile alla *chora* platonica<sup>58</sup> e alla generazione cristiana<sup>59</sup>. Come rileva Mooney, i fatti in sé sono indeterminati e richiedono una definizione, la quale avviene entro un contesto sociale, proprio come il diritto richiede una voce che lo legga e lo faccia parlare, ove lo stile è la parte più rilevante del discorso (*l'elocutio*). Lo stile viene analizzato secondo una modalità propriamente dialettica, ove dalle cose si risale al linguaggio che dice quel che esse sono; ma lo stesso linguaggio non è che una costruzione sociale dipendente dal senso comune della società come viene elaborato pubblicamente<sup>60</sup>:

Le società crollano quando sapienza ed eloquenza vengono disgiunte, quando filosofi come i cartesiani dimenticano come comunicare e quando retori quali i manieristi giocano col linguaggio e lo concepiscono come meramente ingegnoso e non come vero. Il segno della più completa decadenza, notava Vico con una magnifica immagine adattata da Cicerone (De Republica I, 17,28), è quando gli uomini, a dispetto della moltitudine e della ressa dei loro corpi, vivono in una profonda solitudine di spirito. Nonostante la sua personale inclinazione alla solitudine, non v'era nulla che Vico aborrisse più di una società di individui isolati. Non faceva alcuna differenza se la causa fosse un'originaria brutalità od una eccessiva raffinatezza: la solitudine di spirito era una malattia culturale. In armonia con questa convinzione, egli andò tanto a fondo da suggerire un *curriculum* pubblico ed una religione civile non dissimila da quella di Rousseau: se la passione di Descartes fu la certezza, e quella di Hobbes la sicurezza, la passione di Vico fu la *civitas*, la repubblica ben funzionante nella quale gli uomini agiscono come cittadini<sup>61</sup>.

Se Sanna individua nella prospettiva spinoziana di Damasio la lettura delle neuroscienze in cui la provenienza del sapere – e del senso comune – dal corpo del bestione e dell'umano appare prossima alla prospettiva vichiana<sup>62</sup>, mi pare che proprio l'articolazione del rilievo circa l'intersoggettività di

<sup>55</sup> Mooney (1991, 111).

<sup>56</sup> Nel diritto romano, Vico (1720).

<sup>57</sup> Vico (1720: 22).

<sup>58</sup> Ricca (2014: 2020).

<sup>59</sup> Sequeri (2016: 2020).

<sup>60</sup> Mooney (1991: 113).

<sup>61</sup> Mooney (1991: 122-123).

<sup>62</sup> Sanna (2016), Caldo, Heritier (2021).



Gallese relativa alla scoperta dei neuroni specchio<sup>63</sup> e il meccanismo di coordinazione affettiva delle emozioni configurato da Dumouchel consentano di cogliere le implicazioni a un tempo giuridiche<sup>64</sup> e neuroscientifiche della svolta affettiva vichiana in metafisica e nella teoria della conoscenza<sup>65</sup>.

Dal punto di vista giuridico il tema della coordinazione affettiva dell'azione, una volta superato il pregiudizio illuministico relativo alla distinzione tra ragione e passione come qualificazione parallela alla distinzione tra razionale e irrazionale (e il conseguente confinamento della normatività dell'immagine e dell'estetica giuridica nella seconda sfera passionale dei 'totalitarismi') non si limita alla ripresa del tema del costume come forma di composizione delle libertà e fonte di diritto da ripensare. A essere implicato nel problema è anche il superamento topico del sillogismo giudiziale come modello del ragionamento del giudice. La riassuntiva distinzione tra contesto scientifico e contesto giudiziale indicata da Manzin consente di giungere rapidamente al punto metodologico essenziale in questione. Il contesto del ragionamento scientifico nell'ambito della dimostrazione, almeno una volta fissati gli assiomi di riferimento e fino all'inferenza delle conclusioni, appare monologico, vale a dire concepito senza riferimento alla dimensione dell'intersoggettività, legato a un linguaggio artificiale (logico-matematico e formalizzato) e procedente, appunto, da assiomi preventivamente stabiliti<sup>66</sup>. Il contesto processuale, invece, è dialogico, come mostra in particolare il processo accusatorio, ed è espresso nelle forme vaghe proprie del linguaggio naturale non formalizzato (pur se i concetti giuridici sono definiti) e topico, vale a dire procedente da diversi punti di partenza di natura opinativa e argomentativa<sup>67</sup>. Come si è già indicato riferendoci al metodo vichiano, l'idea ermeneutica e retorica circa la costruzione della premessa del discorso può essere riferita sia al fatto sia al diritto entro l'analisi del caso, allorché il metodo positivista tradizionale tende invece a considerare la norma più come un dato di partenza del ragionamento che il frutto di un confronto, assimilando il ragionamento giuridico al metodo scientifico dimostrativo invece che a quello topico-retorico. Il riferimento è ancora il modello del sillogismo<sup>68</sup>, seppure non perfetto come quello indicato da Beccaria, ma supportato da argomenti e retto dalla giustificazione interna ed esterna.

Al contrario, l'individuazione della norma da applicare procede dalla qualificazione del fatto, svolta nel contraddittorio, precisando come il sillogismo giuridico si limiti a indicare lo schema per la stesura della motivazione della sentenza, più che lo svolgimento ricostruttivo del giudice svolto nel contraddittorio, che interviene come terzo entro il dibattito processuale delle parti<sup>69 70</sup>. Si è quindi indicato come un problema teorico simile a quello individuato da Dumouchel si ripropaga in altro

<sup>63</sup> Per quanto riguarda il riferimento tra i neuroni specchio e le altre teorie 'affettive' delle neuroscienze (Schore, Bowlby, si veda Ammaniti, Gallese 2015).

<sup>64</sup> Per un'analisi più puntuale del metodo giuridico vichiano, Giuliani 1975, 1992, 1993, Heritier 2016.

<sup>65</sup> Per la svolta affettiva in metafisica, Sequeri (2016, 2020).

<sup>66</sup> Manzin (2014: 156).

<sup>67</sup> Manzin (2014: 156).

<sup>68</sup> Canale, Tuzet (2020).

<sup>69</sup> Manzin (2014).

<sup>70</sup> Più precisamente Canale e Tuzet rispondono a queste critiche semplicemente ignorando il problema: che i giudici decidano non per sillogismi ma per altre emozioni, o che il sillogismo sia semplicemente una razionalizzazione di decisioni prese precedentemente è per i due autori irrilevante: "nell'ottica di ciò che giustifica o meno una decisione, conta la struttura logica e contano le ragioni indicate nelle motivazioni; questi sono gli elementi che andranno valutati e su cui dovranno basarsi gli eventuali ricorsi; il resto, fra cui ciò che corre nella mente del giudice, è giuridicamente irrilevante": Canale, Tuzet (2020: 13). In questa forma di paradossale relativismo fattuale, il giudice potrebbe essere una macchina, se in grado produrre ragioni.

contesto: in un certo senso il giudice agisce già come se fosse un robot pre-programmato non dall'ingegnere che lo ha progettato, ma dal sistema giuridico in cui si inserisce, e l'idea che egli eserciti una funzione di coordinazione affettiva tramite il suo giudizio è completamente assente<sup>71</sup>. E il cittadino viene invitato (ai tempi del Covid), a seguire le norme senza troppo preoccuparsi del senso che hanno, anche quando limitano pesantemente la libertà personale, con l'argomento 'schmittiano' dell'eccezionalità della situazione. Argomento dotato di un'indubbia legittimità, fino a quando le eccezioni non diventino, però, 'troppo' normali: fondate anche esse, palesemente, su una coordinazione affettiva, camuffata, però, da razionalità cognitiva.

#### 4. Provocazioni affettive tra corologia, generazione, diritto interculturale e Mondo 0. Note su incertezza, disabilità e malattia

Si è fatto cenno al continuo in relazione all'affettivo, alla corologia, e alla generazione. L'articolo può essere concluso con un rapido passaggio per questi grandi temi, da intendere più come una serie di provocazioni teoriche da riprendere in un successivo contributo che non come un discorso compiuto.

Il lessico di Dumouchel riferisce la distinzione tra discreto e continuo alla distinzione tra modello cognitivo e affettivo dell'emozione, indicando come nella coordinazione affettiva la coordinazione si raggiunge allorché due agenti sono soddisfatti del grado di incertezza momentaneamente raggiunto. Occorre fuggire la visione della coordinazione affettiva come un'ennesima narrazione robotico-interculturale del lieto fine, della mano invisibile, della provvidenza o della salvezza, lasciando questo compito ai profeti della singolarità e del transumano o ai truffatori del capitalismo della sorveglianza<sup>72</sup>. Dare spazio alla *libertà* genera società problematiche e inquiete e soggetti non esattamente posti nell'Eden prima della caduta<sup>73</sup>, vale a dire in una condizione paradisiaca priva di problemi (e di coscienza). Il significato antropologico universale della 'storia di Gesù'<sup>74</sup>, vale a dire della sua vita e morte in croce, al di là del discorso della salvezza rivolto ai Cristiani, è indubbiamente l'attestazione che neppure per il (preteso dai Cristiani in quanto tale) figlio di Dio il confronto con la libertà dell'uomo avviene nei termini semplici di un Regno e di una concezione del potere, ma nei termini di una critica radicale alle forme istituzionalizzate del potere, intese come le forme consolidate del potere politico e religioso. La società pacificata e priva di contrasti è semplicemente un racconto mitico volto a mantenere il controllo di un determinato ordine e assetto di dominio dell'uomo sull'uomo. In questo senso, la libertà (dell'uomo, o del robot, per quanto abbia qualche senso esprimersi in questo modo) fa sempre problema. Il Regno di Dio non coincide affatto con la *pax Augustea* (all'orizzonte la versione globale cinese, dopo il tentativo americano del secolo scorso?). Occorre quindi scrollarsi di dosso, in ambiti diversi del sapere, l'idea che il fine da raggiungere sia uno stato contemplativo pacificato. Il riferimento alla società interculturale non si sottrae a tale prospettiva: essa non è mai una società pacificata e tranquilla, ma una società sempre necessariamente in transizione, a volte in forme

<sup>71</sup> Analizzano le implicazioni proprie del modello di giustizia digitale per una concezione democratica del vivere sociale Garapon e Lassègue (2018).

<sup>72</sup> Zuboff (2019).

<sup>73</sup> Per una critica radicale alla concezione amartiologica in antropologia e teologia e del nesso tra caduta, male e libertà, Isoardi (2012).

<sup>74</sup> Per il significato teologico del lemma in teologia, ad es. 'La fenomenologia di Gesù', AA.VV. (1998)

scomposte e non ordinate<sup>75</sup>. Proprio come la coordinazione affettiva di cui parla Dumouchel non è che un momentaneo compromesso sull'incertezza esistente in una relazione tra uomini. L'accostamento rimane epistemologico anche parlando di teologia e corologia. Questa premessa mi pare opportuna per introdurre una prospettiva filosofica e teologica legata a concetti metafisici, a evitare di confondere una prospettiva teologica su questi stessi snodi problematici per un rinnovato appello a un mondo in cui tutti sono buoni, felici, e giusti, e vivono come nelle favole, il che implicherebbe una rilettura di Genesi 3 e della scena di Eden<sup>76</sup>. La svolta affettiva non evita una *drammatica antropologica* e non può essere intesa come un filosofia consolatoria, solo perché si introduce un passaggio (troppo veloce) dal 'continuo' non discreto della coordinazione affettiva di Dumouchel alla corologia giuridica di Ricca alla svolta affettiva e generativa in teologia in Sequeri, nel tentativo di legare queste prospettive all'idea di Mondo 0 come 'un mondo prima del mondo che attraversa i tre mondi popperiani', inteso come platonismo fallibilista ed evolucionista<sup>77</sup>. Posta questa premessa, veniamo ad alcuni cenni sulla società interculturale in Ricca, la 'generazione' in Sequeri e la corologia in Iser.

Ricca sviluppa, a partire da letture del *Timeo*, un'ipotesi di corologia giuridica<sup>78</sup>, poi precisata in numerosi successivi contributi<sup>79</sup> per indicare l'opposizione tra geografia e *corologia*<sup>80</sup>. La prima riconosce il carattere politicamente strategico dei riferimenti spaziali, al territorio, nel discorso giuridico; ma mantiene ancora un riferimento 'cosale' allo spazio, sottovalutandone la dimensione segnica<sup>81</sup> e restando alla fine legata a un dualismo mente-mondo, ancora di matrice cartesiana. Al contrario, la corologia rovescia la prospettiva nell'analisi dell'incontro tra spazio e categorie: ove ogni parola è progetto e istruzione per l'azione, "ogni enunciato giuridico, in quanto per definizione diretto a orientare l'azione umana, è spaziale ed è suscettibile di essere trattato da un punto di vista corologico"<sup>82</sup>. Ogni soggetto si muove lungo e agisce in base a tracciati di significazione che gli sono propri, e, conseguentemente, il pluralismo assume un fondamento cognitivo, o, meglio, mi pare, affettivo: "Le persone... non proiettano diverse visioni del mondo su un 'là fuori' unitario, uguale per tutti. Esse non si limitano ad avere diverse prospettive sul mondo. Piuttosto ciascun individuo, ogni gruppo, ogni civiltà, generano mondi differenti. Tuttavia, questi mondi non si incontrano o si scontrano all'interno di uno spazio vuoto, dove entrano in concorrenza. Al contrario, essi si rendono percepibili in ragione delle connotazioni che condividono e delle relazioni reciproche tra queste corsie connotative..."<sup>83</sup>. Qui Ricca fornisce senso semiologico all'idea post-popperiana di Mondo 0<sup>84</sup>, raccogliendo a mio avviso, l'eredità vichiana della nozione di Provvedenza ripresa da Sherwin<sup>85</sup>. L'idea di vuoto è ripresa per indicare che, se la corologia è il discorso sullo spazio, se lo spazio è precedente al discorso, esso è indeterminato, o vuoto, da intendere però come concetto taoista, come flusso indistinto di

<sup>75</sup>Per questa visione antropologica del Cristianesimo, Bonhoeffer (1988, 1992), Isoardi (2012).

<sup>76</sup> Per questa lettura cfr. Beauchamp (2002), Heritier (2008, 2021b).

<sup>77</sup> Per questa nozione, non presa in conto nell'articolo rinvio a Heritier (2012).

<sup>78</sup> Cfr. Ricca (2014).

<sup>79</sup> Tra cui cfr. Ricca (2016, 2016 a, 2020).

<sup>80</sup> Ricca (2014: 28).

<sup>81</sup> Ricca (2014: 21-23).

<sup>82</sup> Ricca (2014: 28).

<sup>83</sup> Ricca (2014: 30).

<sup>84</sup> Cfr. Heritier (2012).

<sup>85</sup> Sherwin (2018).

connotazioni impossibili, seguendo l'idea platonica del *Timeo*, come letto da Sallis<sup>86</sup>. La corologia è dunque per Ricca il discorso su quello spazio che esiste prima dell'inizio del cosmo ed è presupposto a ogni dialettica tra essere e non essere, distinto e indistinto, divisibile e indivisibile<sup>87</sup>. Se il sapere geografico contemporaneo ha, forse aristotelicamente, indicato lo studio dello spazio in relazione ai fenomeni che lo connotano come fauna e flora (e agenti umani) le categorizzazioni corologiche non sono riferibili alle distanze geografiche e generano invece aree spaziali qualificate in relazione alla connotazione dei fenomeni faunistici, fitologici, antropici<sup>88</sup>. Tuttavia,

Platone afferma, nel *Timeo*, che la Kóra (χώρα) diviene invisibile una volta che il mondo si è articolato in distinzioni [...]. Nella prospettiva platonica, invece, la Kóra (χώρα) è precedente alla nascita del tempo. [...] Platone sembra suggerire che tempo, spazio e significato costituiscono un continuum e si alimentano di esso, benché lo rendano con il loro manifestarsi invisibile. Quest'invisibilità, tuttavia, non è totale. In alcune occasioni, come nei sogni o come negli stadi di trasformazione della materia e di alcune sue entità (si pensi all'acqua e alla dinamica dei suoi stadi: solido, liquido, gassoso), il flusso di connotazioni cangianti soggiacente all'«avvenire del cosmo» riemerge. In quei frangenti quel che fino a quel momento appariva separato, appartenente a categorie differenti, improvvisamente abbandona la sua individualità, il suo essere distinto, rivelando continuità con quel che appare diverso, altro. In effetti, è proprio quel che accade quando gli umani sognano. Oggetti e caratteristiche del tutto disparati, reciprocamente non pertinenti, sembrano unirsi, violando qualsiasi ovvietà o coerenza spaziale, temporale, concettuale, attraverso le quali ordinariamente si costruisce l'esperienza cosciente, la realtà.

L'inferenza più diretta che il pensiero platonico suggerisce è che lo spazio non sia indipendente da quel che accade in esso e da come noi lo concettualizziamo. Così, quando gli schemi di concettualizzazione mutano, allora muta costitutivamente anche lo spazio di esperienza.

Ciò vuol dire che non v'è uno spazio là fuori, indipendente dalle rappresentazioni mentali. Spazio e categorie si forgiavano reciprocamente, per apparire separati solo ex post, a uno sguardo retrospettivo, quando la giostra generativa ha (comunque interlocutoriamente) terminato il suo corso, ha prodotto sapere e modelli stabilizzati di esperienza<sup>89</sup>.

Sia detto per inciso, in contesto affatto differente, la nozione cibernetica di Robilant di 'sistema informativo-normativo', volta a oltrepassare il positivismo giuridico keseniano e bobbiano, muoveva precisamente dalla nozione di 'flusso o impulso informativo normativo', vale a dire, segno comunicativo avente implicazioni sull'azione umana<sup>90</sup>. Il diritto, oltre che di norme e di analogie, è un fenomeno di flussi e di metafore, che la modernità giuridica ha inteso seppellire e la svolta affettiva e la corologia provano a far riapparire, in quanto visibili 'sullo sfondo' o implicate nella trama. Ricca sviluppa in ogni caso altrove la valenza interculturale della corologia giuridica, mediante l'analisi di una serie di casi e di norme e di problemi di conflitti tra norme, che fanno emergere il *continuum* esistente ogni volta che la norma scende all'interno della soluzione del caso<sup>91</sup> e non è possibile qui seguirlo sul piano giuridico casistico, ma solo su quello epistemologico e metodologico.

La metafora dell'arazzo menzionata (e sviluppata altrove) dall'autore, indica bene il punto metodologico proprio dell'appello alla corologia: ogni immagine del mondo equivale alle *figure* di un

<sup>86</sup> Sallis (1997).

<sup>87</sup> Ricca (2016: 101).

<sup>88</sup> Ricca (2016: 102-3).

<sup>89</sup> Ricca (2016: 101-102).

<sup>90</sup> Robilant (1975), Heritier (2009).

<sup>91</sup> Ricca (2016, 2020).

arazzo "intrecciato con fili tesi tra passato e futuro, tra ricordo e progettazione, resi invisibili dall'apparire del disegno complessivo, dall'icona delle cose, che è restituita dal cervello alla nostra coscienza come un insieme di entità già fatte, individuate, concluse"<sup>92</sup>. Il tentativo teorico della corologia giuridica di Ricca è di voltare quell'arazzo (muovendo dalla *Legal geography* alla Corologia) osservandolo, per così dire dal di dietro del filato, "dove le figure e i loro spazi appaiono scomposti nell'intreccio di fili multicolore e restituiti alla vista in tutta la sua pluralità dei propri elementi connotativi": al fine di leggere la trama soggiacente alle *figure* (fuor di metafora: alle categorie) per cogliere il racconto che ogni filo svolge lungo il proprio percorso e riarticolarlo "riscrivendo continuità e discontinuità nel comporsi di colori e di forme"<sup>93</sup>.

Ricca indica come sotto l'intreccio del diritto che appare nella legge vi sia un *continuum* culturale rilevante, che spiega i processi interpretativi che determinano l'evoluzione del giuridico a un tempo fattuale ed ermeneutica, ovi i corpi costruiscono una rete spaziale corologica.

Nell'impossibilità di proseguire ancora l'analisi, appare chiaro a questo punto perché Ricca precisa più volte che il suo riferimento alla *chora* differisce da quello di Derrida: perché nella lettura operata per il filosofo francese non vi è la possibilità di una manifestazione corologica, che rimane invece legata alla teoria della differenza e dell'assenza, allorché nelle fonti di lettura del Timeo richiamate dall'autore (in particolare Sallis), l'idea che una forma di 'presenza' corologica si dia entro l'analisi categoriale è individuabile. Al di là delle questioni interpretative sul Timeo, l'approccio corologico giuridico mi sembra interessante e pienamente convergente con altre teorie ispirate alla svolta affettiva. Il tentativo che ho elaborato altrove, ancora in via di configurazione, è quella di individuare, entro il 'gioco' della teoria popperiana dei mondi - rivolta ad oltrepassare, mediante l'idea 'platonica' di Mondo 3, il dualismo cartesiano - una figura di Mondo 0, inteso come un Mondo che, procedendo dall'origine, attraversa, per così dire, gli altri Mondi<sup>94</sup>: il Mondo dell'estetica giuridica, che 'attraversa' l'epistemologia e l'ermeneutica giuridica, costituendone *affettivamente* le categorie e leggibile mediante la nozione di Vico di Provvidenza<sup>95</sup>. La nozione di corologia, come quella di svolta affettiva, mi aiutano a configurare l'idea di Mondo zero a un tempo sul piano metafisico, epistemologico, giuridico. La nozione di figura, mutuata dal filosofo del diritto Robilant, ma poi sviluppata tramite la lettura dell'ermeneutica biblica di Beauchamp<sup>96</sup>, costituiva la trama ermeneutica, il motore interpretativo del flusso figurale<sup>97</sup> che il diritto nasconde, valutabile esteticamente ed eticamente<sup>98</sup>. Non a caso ho citato l'esposizione del sillogismo giudiziale di Canale, Tuzet (pur autore di un libro sull'abduzione): correttamente i due autori, nella loro accurata esposizione della visione analitica, stanno dicendo che tutta questa parte soggiacente alle categorie giuridiche non interessa il giurista. E il loro rilievo è indubbiamente preciso, ma indica, a mio avviso un problema metodologico rilevante, legato proprio alla sottovalutazione dell'affettivo e del corologico proprio della prospettiva analitica e definitoria, pur essenziale alla formalizzazione della legge (ma inevitabilmente riduttiva per comprendere la composizione delle forme della libertà umana - e dell'"autonomia" robotica). In questo

<sup>92</sup> Ricca (2014: 25).

<sup>93</sup> Ricca (2014: 26).

<sup>94</sup> Heritier (2012).

<sup>95</sup> Sherwin (2018, 2008).

<sup>96</sup> Heritier (2003).

<sup>97</sup> Cfr. Robilant (1975, 1999).

<sup>98</sup> Cfr. Sherwin (2011).

mancato interesse qualcosa sfugge<sup>99</sup> al tentativo ordinatorio e definitorio: l'essenziale dell'evoluzione affettiva e corologica del giuridico. Il problema è esattamente quello enunciato da Ricca, che egli aveva già analizzato nel differenziare la rilevanza del concetto di parti mute del diritto elaborato dal diritto muto della comparazione à la Sacco: “Muto’ è tutto ciò che il diritto non dice, ma che risulta indispensabile affinché esso possa parlare ai suoi destinatari”<sup>100 101</sup>.

L'estetica giuridica, dal canto suo, intende far riemergere la rilevanza delle parti mute nella comunicazione, configurando il ‘diritto mutolo’ vichiano, fondato sulla metafora e il *verum factum*<sup>102</sup>, indicando una ermeneutica figurale in grado di ‘attraversare i mondi’, non solo quelli culturali e del significato di cui parla Ricca, ma anche quelli di Popper. A partire, mi pare, dalla figura del mondo 0: prospettiva unificatrice che ravviso nella teoria dell'origine vichiana del mondo del significato, nel celebre passo dell'attribuzione finzionale a Giove della volontà di scagliare il fulmine, come origine della teoria *affettiva* degli Universalisti fantastici:

In tal guisa i *Primi Poeti Teologi* si finsero la *prima Favola Divina*, la *più grande* di quante mai se ne finsero appresso, cioè *Giove, Re, e Padre degli uomini, e degli Dei*, ed in atto di *fulminante*, si *popolare, perturbante*, ed *insegnativa*, ch'essi stessi, che se l'finsero, se l'credettero, e con *ispaventose religioni*, le quali appresso si mostreranno, il *temettero*, il *riverirono*, e l'osservarono: e per quella proprietà della mente umana, che nelle *Dignità* udimmo avvertita da Tacito, tali uomini *tutto ciò, che vedevano, immaginavano*, e anco essi stessi *facevano*, credettero esser *Giove*, ed a *tutto l'Universo*, di cui potevan'esser capaci, ed a *tutte le parti dell'Universo* diedero l'essere di *sostanza animata* ch'è la *storia civile* di quel motto,

...*Jovis omnia plena*;

che poi Platone prese per l'Etere, che penetra, ed empie tutto: ma per gli *Poeti Teologi*, come quindi a poco vedremo, *Giove non fu più alto della cima de' monti*. Qui vi i primi uomini, che parlavan per cenni, dalla natura credettero i *fulmini*, i *tuoni* fossero *cenni di Giove*; onde poi da *nuo*, «cennare» fu detta *Numen* la *Divina Volontà*, con una troppo sublime idea e degna da spiegare la *Maestà Divina*, che Giove comandasse co' cenni, e tali cenni fossero *parole reali*, e che la *Natura* fosse la *lingua di Giove*; la *Scienza della qual lingua* credettero universalmente le *Genti* essere la *Divinazione*, la qual da' greci ne fu detta *Teologia*, che vuol dire *Scienza del*

<sup>99</sup> Nerhot (1998).

<sup>100</sup> Ricca (2013: 98).

<sup>101</sup> Per una critica alla prospettiva epistemologica sacchiana, Nerhot (2012).

<sup>102</sup> Vico (1744, 825): “Dignità LIII. Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.

Questa dignità è 'l principio delle sentenze poetiche, che sono formate con sensi di passione e d'affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocini: onde queste più s'appressano al vero quanto più s'innalzano agli universalisti, e quelle sono più certe quanto più s'appropriano a' particolari.

Dignità LIV. Gli uomini le cose dubbie ovvero oscure, che lor appartengono, naturalmente interpretano secondo le loro nature e quindi uscite passioni e costumi.

Questa dignità è un gran canone della nostra mitologia...

Dignità LVI. I primi autori tra gli orientali, egizi, greci e latini e, nella barbarie ricorsa, i primi scrittori nelle nuove lingue d'Europa si trovano essere stati poeti.”

Dignità LVII. I mutoli si spiegano per atti o corpi c'hanno naturali rapporti all'idee ch'essi vogliono significare.

Questa dignità è 'l principio de' geroglifici, co' quali si trovano aver parlato tutte le nazioni nella loro prima barbarie.”

Dignità LVIII. I mutoli mandan fuori i suoni informi cantando, e gli scilinguati pur cantando spediscono la lingua a prononziare”.

Accostiamo qui semplicemente la serie di Dignità vichiane a indicare come la concezione di Vico costituisca a un tempo una teoria affettiva dell'origine delle lingue e del diritto dalla parola poetica, prima forma di coordinazione affettiva. La teoria della coordinazione affettiva appare utile nella lettura 'corologica' del 'diritto mutolo' vichiano, come prima apertura interculturale della prospettiva del diritto naturale.

*parlar degli dèi. Così venne a Giove il temuto Regno del fulmine, per lo qual egli è 'l Re degli uomini e degli Dèi ... Quindi tanti Giovi, che fanno maraviglia a' filologi, perché ogni nazione gentile n'ebbe uno; de' quali tutti gli Egizi, come si è sopra detto nelle Dignità, per la loro boria dicevano il loro Giove Ammone essere lo più antico, sono tante Istorie fisiche conservateci dalle Favole, che dimostrano essere stato Universale il diluvio, come il promettemmo nelle Dignità.*

Così, per ciò che si è detto nelle Dignità d'intorno a' principi de' caratteri poetici, Giove nacque in Poesia naturalmente Carattere divino, ovvero un Universale fantastico, a cui *riducevano tutte le cose degli auspici tutte le antiche Nazioni Gentili, che tutte perciò dovetter essere per natura poetiche; che incominciarono la Sapienza Poetica da questa Poetica Metafisica di contemplare Dio per l'attributo della sua Provvidenza; e se ne dissero Poeti Teologi, ovvero Sappienti che s'intendevano del parlar degli dèi concepito con gli auspici di Giove, e ne furono detti propriamente divini, in senso d' Indovinatori, da Divinari, che propriamente è indovinare o predire: la quale Scienza fu detta Musa, diffinitaci sopra da Omero essere la Scienza del bene e del male, cioè la divinazione, sul cui divieto ordinò Iddio ad Adamo la sua Vera Religione, come nelle Dignità si è pur detto: Dalla qual Mistica Teologia i Poeti da' greci furon chiamati Mystae, che Orazio con iscienza trasporta Interpreti degli dèi, che spiegavano i Divini misterj degli auspici e degli oracoli: nella quale Scienza ogni nazione gentile ebbe una sua Sibilla, delle quali ce ne sono mentovate pur dodici: e le Sibille e gli oracoli sono le cose più antiche della Gentilità<sup>103</sup>.*

Sinteticamente, lo stile associativo del linguaggio barocco vichiano della Scienza Nuova tiene qui insieme

- l'origine religiosa finzionale della società con la creazione dell'universale fantastico come segno linguistico, in un procedere che menziona la teoria dell'Etere platonica 'che penetra ed empie tutto';
- il pluralismo interculturale dei 'tanti Giovi', ognuno proprio di una nazione che rivendica per sé l'esclusivo appannaggio dell'origine nella sua fondazione e legittimazione;
- ancora, la categoria semiotica, a un tempo linguistica e giuridica, dell'universale fantastico, la cui matrice è poetica;
- infine la Sapienza poetica come costruzione finzionale della divinazione, dell'interpretazione 'sacrale' propria dell'appropriazione teologica politica dell'origine e del fondamento, ma al tempo stesso tecnica di interpretazione dei testi e dei corpi (dalla divinazione degli aruspici etrusco-romani agli attuali lettori dei segni del *machine learning* e degli *Arcana Imperii* dell'Intelligenza Artificiale e della robotica sociale<sup>104</sup>).

Il tema della coordinazione affettiva indicata da Dumouchel indica la necessità di reintrodurre la componente 'sociale' delle emozioni nella progettazione di robot. Ricca propone una corologia giuridica volta a far riemergere la parti mute del discorso giuridico. In questo celebre brano vichiano il cuore finzionale e figurale dell'estetica giuridica viene connesso con la teoria platonica dell'Etere e con la dimensione interculturale della pluralità delle figure di 'Giove' e della creazione di categorie semiotiche.

A mio avviso lo spazio della corologia giuridica è estetico, nel senso che fa emergere la coordinazione affettiva, ma è anche metodologico, nel senso che, fenomenologicamente, qualifica l'interazione tra visibile e invisibile nella nozione di figura, intesa come trama narrativa della narrazione<sup>105</sup>. La corologia giuridica o il diritto sintetico o l'estetica giuridica – il pluralismo dei nomi non deve spaventare e

<sup>103</sup> Vico (1744: 919-921).

<sup>104</sup> L'espressione inglese AI consente meglio il trasferimento dagli *Arcana Imperii* all'Artificial Intelligence: Heritier (2021c).

<sup>105</sup> Beauchamp (2002); ma, a tal proposito, risulta altresì interessante lo slittamento già richiamato dalla nozione di figura a quella di categoria in Ricca (2014, 26).

arricchisce, non impoverisce, mi pare, in quanto impedisce di catturare e di stringere entro i limiti di una categoria quel che, in continuazione, dalla categoria concettuale inesorabilmente fuoriesce – non si limitano allo spazio del diritto interculturale, ma rappresentano una *teoria interculturale del diritto*, che, certamente, deve muovere da qualche luogo individuato, deve manifestare e non rimanere nell'assenza, tratto in cui emerge il suo tratto a un tempo figurale, corologico, e infine, generativo. In questo senso anche (il diritto de) la robotica sociale è corologico, come (il diritto de) la disabilità è corologico, nel senso che la Convenzione Onu per i diritti delle persone con disabilità fotografa categorialmente un'immagine socialmente in movimento, quella del disabile, che non può essere definito concettualmente, ma solo mediante una 'categoria in movimento', quella dell'esclusione sociale: *disabile è chi è disabile è creduto*, e per questo escluso dalla normalità del funzionamento sociale 'non inclusivo'. La 'figura in movimento costituzionalizzata' della condizione della persona con disabilità – e la stessa denominazione del fenomeno, che non può esser 'chiusa' in una definizione sostanziale, ma semplicemente provvisoria e fallibile, come provvisoria e fallibile è la coordinazione affettiva secondo Dumouchel – mostra, nel suo carattere esplicitamente riconosciuto come provvisorio e relazionale, un tratto proprio di ogni concetto giuridico, che la corologia giuridica consente di riconoscere. Si può allora parlare di interculturalità anche in riferimento alla disabilità e alla robotica sociale, al dolore inteso da una prospettiva affettiva<sup>106</sup> e molte altre cose, che fanno emergere il sottostante tessuto corologico dei mondi e degli universali fantastici vichiani.

Se l'aspetto processuale, in ogni caso, si presta ad essere formalizzato, una funzione di coordinazione simile a quella individuata da Dumouchel per la nozione di emozione si può individuare, nel diritto, nei processi interpretativi. Rispetto al modello del sillogismo, può apparire, in questo senso, più adatta metodologicamente – a guisa di provocazione – al processo di coordinamento delle azioni addirittura la procedura etrusca di lettura del fegato delle interiora degli animali, come stiamo per vedere corologicamente. Provocazione che Vico ha già anticipato collegando, nel lungo brano citato, il *fungunt simul creduntque... Jovis omnia plena*, l'origine finzionale e poetica a un tempo della religione, del linguaggio, della società e della mente (le istituzioni intenzionali – per mutuare il linguaggio della metodologica complessa 'austriaca') da un lato alla pluralità degli 'Dei' e alla dimensione interculturale, dall'altro proprio alla divinazione come prima pratica ermeneutica. Al di là della provocazione, è evidente che un dato sistema di classificazione arbitrario, se creduto e ritenuto fondato, consente all'interprete di esprimere un giudizio che assuma una valenza politica di coordinazione di azioni<sup>107</sup>.

Come notava Dupuy, (e prima di lui Vico) l'ironia della storia a volte è grande.

Curioso che oggi si divini il *machine learning* come un tempo si divinavano gli oracoli, sulla base del presupposto che, pur senza poter spiegare esattamente in che cosa consiste il fondamento predittivo del responso dell'Intelligenza artificiale, crediamo nel fatto che il responso fornito dall'oracolo 'machine learning' sia autorevole, solo per il fatto che il risultato è stato fatto dalla macchine e che ne 'presupponiamo' la fondatezza del funzionamento, anche se nel dettaglio non sappiamo se non il *come* questo sia avvenuto, e anche se nel dettaglio non saremmo in grado di 'ripetere' il modo in cui questo è avvenuto. Nel *machine learning*, come nella consuetudine, dobbiamo presupporre in qualche modo la 'ripetizione' del risultato, nella consuetudine miticamente (*l'opinio iuris*), nel *machine learning* il funzionamento 'razionale' del sistema. Le due prospettive non coincidono, ovviamente, ma dal punto

<sup>106</sup> Caldo, Heritier (2021).

<sup>107</sup> Sul significato di coordinazione sociale di un'altra pratica considerata primitiva come l'ordalia, tramite la figura della 'mediazione' e di composizione sociale dell'interprete riconosciuto autorevole, Nerhot (1994).



di vista estetico fondamentale non è possibile non individuare un legame metodologico. Vico non sarebbe stato certo sorpreso dalla nostra fede del nuovo Giove dell'Intelligenza Artificiale, nella storia della successione del fondamento estetico del giuridico. A questo tratto paradossale dell'emergere di questi nuovi miti (scientificamente fondati, naturalmente) e delle loro implicazioni sociali rinvia il problema paradossale di von Foerster già indicato da Dupuy, e oggi ripreso da Garapon<sup>108</sup> e Chavalarias<sup>109</sup> in riferimento all'improbabile incontro tra von Foerster e Snowden e alle logiche contemporanee dei social network:

What you are trying to describe is the relationship of circular causality between the whole (a human community for example) and its parts (the individuals from which it is comprised). On the one hand, individuals are related to each other, and on the other hand they are related to the whole. The bonds between individuals can be more or less "rigid" – the technical term I use is "trivial". The more trivial they are, by definition the less the behaviour of one of them provides information to the observer who already knows the behaviour of the others. I will make the following conjecture: the more trivial the inter-individual relationships, the more the behaviour of the whole will appear to the individual elements from which it is made up as having its own dynamics which escape their control<sup>110</sup>.

Secondo Garapon "il paradosso di von Foerster può essere interpretato come la transizione verso un altro sistema di eteronomia, dal momento che i *big data* permettono di assurgere a un punto di vista terzo onnisciente (ma anche speculare) e forse non occupabile da nessuno"<sup>111</sup>. Si introduce qui un altro profilo metodologico assai rilevante, strettamente collegato all'insieme di temi presi in conto, quello della nozione di terzietà giuridica in relazione alla teoria del punto fisso endogeno ed esogeno<sup>112</sup> e al superamento della dicotomia interno esterno, problema proprio della robotica sociale nella visione di Dumouchel. In questa sede appare impossibile introdurre il profilo della terzietà<sup>113</sup>; è possibile solo rilevare come la prospettiva di Chavalarias attualizzi il problema del paradosso di von Foerster. Egli indica come la ricerca di un punto di vista esterno sia l'obiettivo strategico delle principali multinazionali operanti sulla rete, da Microsoft a Google, da Facebook ad Apple. Le ripetute violazioni della privacy operate in seguito alle rivelazioni di Snowden<sup>114</sup> hanno trasformato l'ambiente della rete da arena globale di libera espressione a qualcosa di assai differente, ove "efforts intended to create an 'external point of view' modify the form of the object for which they are intended"<sup>115</sup>.

Che tuttavia questo genere di analisi legate ai big data, oggi all'ordine del giorno, e alla robotica sociale, trovino eco nella corologia del Timeo può invece apparire una prospettiva inedita su cui vorrei spendere le parole finali dell'articolo.

Judith Butler precisa come, nella cosmogonia del Timeo, Platone faccia riferimento a tre generi di natura: il primo è quello che è generato, il secondo è quello nel quale la generazione ha luogo, e il terzo è quello di cui la cosa generata è un'immagine prodotta naturalmente. Inoltre, in quella che ci

<sup>108</sup> Garapon (2018: 288).

<sup>109</sup> Chavalarias (2016).

<sup>110</sup> Chavalarias (2016: 1).

<sup>111</sup> Garapon (2018: 290).

<sup>112</sup> Dupuy (2003), Heritier (2012).

<sup>113</sup> Heritier (2018).

<sup>114</sup> Zuboff (2019).

<sup>115</sup> Chavalarias (2016: 8).

sembra essere una digressione, Platone aggiunge che possiamo ‘paragonare alla madre quella che riceve, al padre quello donde riceve, al figlio la natura intermedia’<sup>116</sup>.

Rivolgiamo in un senso molto diverso da quello proprio di Butler il riferimento corologico al Timeo, per indirizzarlo in una lettura cristologica, in cui il riferimento simbolico al figlio pertiene la natura intermedia, di mediazione. Sequeri configura la generazione eterna del Figlio come metafora assoluta e *tertium genus* tra Essere e Nulla, prima parola in cui fondamento si annuncia e che presiede l’ordine di ogni giustizia<sup>117</sup>. L’introduzione definitiva e innovativa del simbolo niceno qualifica la differenza tra il lessico della creazione e quello della generazione:

l’essere generato, a differenza dell’essere creato (fatto, prodotto) di tutto ciò che non è Dio, è compatibile con un significato eterno, assoluto. Affermando la consustanzialità del Figlio al Padre, non dobbiamo perciò rinunciare a *denotare* il rapporto che lo costituisce come Figlio: ossia la generazione. In quest’ottica, le due figure della ripetizione assumono un valore più definito e una *connotazione* più specifica. La prospettiva ermeneutica - e ontologica - che si apre nel solco di questa autentica svolta del linguaggio teologico cristiano è assai promettente: ed è proprio quella che la successiva tradizione teologica ha sostanzialmente lasciato tra le ombre e le pieghe del discorso fondamentale cristiano che “dice Dio”: dare-vita è il senso più radicale di essere-vita; l’affezione in atto che vi corrisponde è il fondamento intrascendibile di ogni giustizia possibile dell’essere. Principio (*arche*) di ogni *logos* di ogni *pneuma*, in quanto generazione assoluta del *Logos* e ispirazione assoluta dello *Pneuma*. La perfezione dell’unità del Dio-vivente è perfezione dell’essere-affezione: più radicale di quella del Dio-ente...<sup>118</sup>.

Senza poter seguire l’analisi teologia dell’articolazione tra linguaggio dell’essere e dell’affezione, la distinzione tra generazione eterna del figlio e creazione del mondo illumina “l’abisso della pro-affezione e della pro-creazione che abita il principio della generazione in Dio”<sup>119</sup>, fino a stabilire che “la giustizia dell’essere-bene è nel principio del voler-bene”<sup>120</sup>: equivalenza già platonica, ma ove l’eccedenza del voler-bene e del suo *aggiungere* lo spazio dell’affezione, è considerata dal teologo esclusivamente cristologica. In questo senso la struttura che definita ‘contro-intuitiva dell’accessibilità della rivelazione’<sup>121</sup>: l’inatteso, il miracolo mai disponibile alla volontà apre lo spazio di una *chora del* senso che trascende linguaggio ed empiria, e che chiama in causa il tema richiriano, ma anche vichiano, della fantasia e dell’immaginazione costitutivi dell’antropologico e del sociale. L’acquisizione fenomenologica del nesso tra atti linguistici di significazione e l’istituzione dei potenziali performativi di senso presiedenti alla costituzione della coscienza della realtà, sollecitano la coscienza stessa, cui la realtà si impone, “a prendere una decisione immaginativa sulla verità del vero e sul reale del reale”<sup>122</sup>. Viene così assegnata all’affezione la funzione orientativa dell’apprensione della realtà, precedente la mediazione linguistica e la configurazione dell’evidenza del reale, in un grembo corologico e cristologico in cui

l’evidenza del senso è mediata dal dato e l’evidenza del dato è mediata dal senso. L’energia che attiva e tiene in vita questa *reciprocità* chiama in causa una *chora* del semantico e dell’etico, dove la distinzione è saldamente

<sup>116</sup> Butler (1993: 35).

<sup>117</sup> Sequeri (2016: 157).

<sup>118</sup> Sequeri (2016: 162).

<sup>119</sup> Sequeri (2016, 172).

<sup>120</sup> Sequeri (2016, 180).

<sup>121</sup> Sequeri (2016: 187).

<sup>122</sup> Sequeri (2016: 186).

custodita nell'indisgiungibile unione. L'intrigo sta nel fatto che, nel momento stesso in cui è ogni volta confermato che questa *chora* del significato e del senso trascende il linguaggio e l'empiria, essa appare anche perfettamente compatibile con essi: come nell'apprendimento del linguaggio e nell'integrazione dell'esperienza da parte del cucciolo dell'uomo<sup>123</sup>.

L'esperienza umana appare quindi per il teologo strutturalmente idonea a configurare la coscienza mediante le istituzioni dell'umano comune: quelle del discorso e degli affetti, della generazione e del lavoro, della cura e della riparazione, dell'apprendimento e del riconoscimento, dell'ethos e della comunità, dell'estetico e del sacro<sup>124</sup>. L'umano comune è sempre generato e preceduto da una decisione circa l'origine e la sua giustizia<sup>125</sup> che ha la figura dell'ingiunzione, cui non è dissociabile il tragico e l'esperienza del male radicale, intesa nei termini della fenomenologia di Marc Richir come il malinconico dell'eccesso dell'affettività e dell'appropriazione dell'origine: "L'eccesso dell'affettività è volto ad alimentare l'autoreferenzialità della potenza generativa, fatta coincidere con l'immagine del potere di realizzare se stesso: fino alla coincidenza con l'auto-generazione in cui si consuma nichilisticamente il mondo"<sup>126</sup>. Come si è già notato, non bisogna confondere il riconoscimento del fondamento affettivo del pensiero e del legame sociale con una visione che non nega la complessità della composizione intersoggettiva delle libertà, e neppure la sua rappresentazione simbolica nella figura del male radicale, senza negare la preminenza dell'etico nella configurazione della metafisica<sup>127</sup>.

Qui la metafisica affettiva di Sequeri raggiunge forse, se è lecito accostare prospettive e saperi così diversi *sine summo scelere*, nello spazio comune corologico del senso comune vichiano, l'ambivalenza della coordinazione affettiva delle emozioni cui si riferisce Dumouchel. Lo spazio dell'affezione, al di fuori del suo riferimento teologico, in prima battuta non implica altro, antropologicamente, se non il contrasto al progetto di dominio razionalistico sul reale e della riduzione dell'affettivo al cognitivo, inteso come base per una teoria della libertà di cui la coordinazione affettiva delle emozioni è premessa, proprio nell'indicare la matrice sociale dell'idea di giustizia, cui la struttura dell'esperienza dell'umano rimanda, senza occultare la "differenza" del divino e del metafisico, ma anche lo spazio autentico della libertà dell'umano.

Il riferimento al teologico è proprio anche di una visione della corologia ispirata dalla visione di Isar, in relazione alla tradizione bizantina. La già richiamata prospettiva di Sallis, che vede nella invisibile *Chora* la possibilità di una manifestazione nella presenza nel corpo, la attesta misteriosa come traccia nel movimento dei primi elementi (fuoco, aria, terra, acqua). Se per Sallis la traduzione di *chora* nel senso di spazio, distinto da *topos* (luogo), rinvia a quel verbo *choreo* utilizzato da Eraclito nel riferimento al *panta chorei* (tutto scorre), Isar introduce un termine che ricollega la *chora* alla coordinazione affettiva, la parola *choros* che veicola l'idea di un movimento collettivo coordinato, rinviate alla danza<sup>128</sup> e all'apofatismo di Gregorio di Nazianzo, da intendere come sede presente-assente del *logos*, della Parola Incarnata giovannea. Si tratta di una serie di associazioni etimologiche che indicano, ritengo, come il tema corologico attestati, nella filosofia, la difficoltà di precisare lo spazio proprio della coordinazione affettiva, operante a livello individuale e sociale. Per Isar, senza ricostruire la genealogia bizantina che

<sup>123</sup> Sequeri (2016: 186).

<sup>124</sup> Sequeri (2002).

<sup>125</sup> Sequeri (2016: 184).

<sup>126</sup> Sequeri (2016: 195).

<sup>127</sup> Sequeri (2020).

<sup>128</sup> Isar (2009: 41).

la sua posizione teorica suppone, il corologico è uno spazio sacrale performativo, e “il discorso corologico è il discorso della traccia invisibile del sacro nel visibile”<sup>129</sup>: una forma di scrittura (*Graphé*) del sacro (*Hieros*), corpo vivente di esperienza liturgica. Inutile indicare, a questo punto, il nesso di questa presenza iconica nel giuridico, se si rimanda all’estetica giuridica come disciplina che studia la rappresentazione iconica del potere nel(la presenza del) corpo (dell’Imperatore, del Papa, del Re, del Dittatore), cui ci siamo già riferiti. Il punto che voglio indicare è però come Isar si riferisca non solo alla *chora* come coro, presenza collettiva di azione tragica e sociale, ma alla presenza della *chora*-nutrice nel corpo umano, in particolare nel fegato, considerato come uno specchio in cui l’essere eterno si riflette<sup>130</sup>.

The making of the cosmos is an ongoing process of confronting the motional presence in the *chora*; likewise, the making of the man is also an ongoing process of adjustment to the model, seized by the hepatic cosmic *chora* in cosmogony are, on a macrocosmic plan, what the wrinkles on the liver in the human body are for anthropogony: they are both traces of the ineffable presence of the *chora*<sup>131</sup>.

In questo senso, le tecniche divinatorie (*mantis*) di lettura del fegato, le esperienze mistiche di divinazione, le tecniche mediche di epatoscopia babilonesi, le tecniche giuridiche degli aruspici, che leggono i segni presenti nel fegato degli animali, sono tecniche corali e corologiche, che oggi denominare forse forme di coordinazione affettiva, proprie (anche) della robotica sociale (e dell’analisi girardiana del mimetico (da cui Dumouchel proviene). In fondo, se proviamo a rileggere ora la lunga citazione della Scienza Nuova vichiana, individuiamo nella sua antropologia interculturale la traccia di questo itinerario platonico, visto con gli occhi di un giurista-retore. Siamo per così dire riportati nella lunga citazione operata della Scienza Nuova vichiana, filosofo malinconico<sup>132</sup> che riprende Platone (uno dei suoi ‘quattro autori’).

Quel che l’età dell’illuminismo e poi del romanticismo hanno considerato forme irrazionali presenti nell’azione umana, sono forse meno lontane dai dispositivi di coordinazione affettiva che presiedono al legame sociale, di cui la prospettiva affettiva inizia a tener conto: nella peculiare forma di presenza che si palesa in ambiti diversi del sapere, oltre a quelli classicamente letterari e artistici: dal diritto alla medicina, dalla teoria della disabilità alla stessa tecnologia. In questo senso, tra furore poetico, tecniche divinatorie, e *big data*, forse, la distanza è meno siderale, dal punto di vista estetico giuridico, di quanto si possa credere. Invece del fegato, oggi forse potremmo dire che diviniamo tramite il *neuroimaging* i nocicettori alla ricerca affannosa di una spiegazione dell’effetto placebo<sup>133</sup>. La provocazione di accostare ambiti diversi come il metodo retorico vichiano, la teoria interculturale e la robotica sociale può far intravedere una trama affettiva che le *Humanities*, e tra loro certamente il sapere giuridico, hanno sempre custodito, in forme sempre nuove, che si tratta forse di (ri)scoprire.

<sup>129</sup> Isar (2009: 43).

<sup>130</sup> Isar (2009: 45).

<sup>131</sup> Isar (2009: 45).

<sup>132</sup> Carattere malinconico che egli attribuisce a una caduta all’età di sette anni, nella sua Autobiografia. Nel Timeo, furore poetico, divinazione e malinconia dell’artista sono le forme che attestano la presenza della *chora*.

<sup>133</sup> Cfr. Caldo, Heritier (2021), Isar (2009b).

## Bibliografia

- AA.VV. 1998, *“La fenomenologia di Gesù”*, Teologia, Milano: Glossa.
- Ammaniti, Massimo, Gallese, Vittorio, 2014. *La nascita dell’intersoggettività. Lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Milano: Raffaello Cortina.
- Berlin, Isaiah, 2000. *Three critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, Princeton: Princeton University Press.
- Beauchamp, Paul, 2002, *L’uno e l’altro testamento. Vol 2. Compiere le scritture*, Milano: Glossa.
- Bonhoeffer, Dietrich, 1992, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- Bonhoeffer, Dietrich, 1992, *Etica*, Milano: Bompiani.
- Butler, Judith, 1993, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano: Feltrinelli.
- Calo, Ryan, Froomkin, Michael, Kerr, Ian, 2016. *Robot Law*. Cheltenham (UK), Northampton, (MA, USA): Edward Elgar.
- Caldo, Davide, Heritier, Paolo, 2021. *Dolore e disabilità tra medicina, diritto e machine learning, Il potenziale delle neuroscienze affettive fondamentali, da Sequeri a Panksepp*, in TCRS, 1/21, in corso di pubblicazione.
- Chavalarias, David, *The unlikely encounter between von Foerster and Snowded: When second-order cybernetics sheds light on societal impacts of Big Data*, in *Big Data & Society*, 1, 2016, 1-11.
- Cordeschi Roberto, 2002. *The Discovery of the Artificial. Behavior, Mind and Machines Before and Beyond Cybernetics*, Berlin: Springer.
- Focher, Ferruccio, 1977. *Vico e Hobbes*, Napoli: Giannini.
- Fornari, Ugo, 2012. *Al di là di ogni ragionevole dubbio. Ovvero sulla cosiddetta prova scientifica nelle discipline neuroforensi*, Torino: Express edizioni.
- Ferrua, Paolo, 2017. *La prova nel processo penale. Struttura e procedimento*, Torino: Giappichelli.
- Dumouchel, Paul, Damiano, Luisa 2019, *Vivere con i robot. Saggio sull’empatia artificiale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Dumouchel, Paul, 2008, *Emozioni. Saggio sul corpo e il sociale*, Milano: Medusa.
- Dupuy, Jean-Pierre, 2003, *La Panique*, Paris: Les Empecheurs de Penser en Ronde.
- Dupuy, Jean-Pierre, 2014. *Alle origini delle scienze cognitive. La meccanizzazione della mente*, Milano: Mimesis.
- Gallese, V., Guerra, M. (2015), *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze*, Milano: Raffaello Cortina.
- Gallo, Filippo, 2010. *Celso e Kelsen. Per la rifondazione della scienza giuridica*, Torino: Giappichelli.
- Garapon, Antoine, Lassègue Jean, 2018. *Justice digitale. Révolution graphique et rupture anthropologique*, Paris: Puf.
- Giuliani, Alessandro, 1992, *La filosofia del processo in Vico e il suo influsso in Germania*, in *Boll. Centro St. Vichiani*, 345-368.
- Giuliani, Alessandro, 1993, *Il binomio retorica-procedura giudiziaria nella filosofia retorica di Giambattista Vico*, in *Studi in onore di E. Fazzalari*, vol. I, Giuffrè, Milano: Giuffrè, 69-87.
- Giuliani, Alessandro, 1974, *La filosofia di Vico e la nuova retorica*, in *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, vol. LXXXV, Napoli: Libreria Scientifica, 142-160.
- Glaserfeld, von, Ernst, 1995. *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*, London, New York: Routledge.
- Grossi, Paolo, 2004. *L’ordine giuridico medievale*, Roma-Bari: Laterza.
- Hayek, Friedrich A., 1986. *Legge, legislazione e libertà*, Milano: il Saggiatore.
- Hayek, Friedrich A., 1997, *La presunzione fatale. Gli errori del Socialismo*, Milano: Rusconi.
- Heritier, Paolo, 2008. *The relativist Serpent*. In Nerhot, Patrick, (ed.), *Truth and Judgement*, Milano: FrancoAngeli, 107-142.
- Heritier, Paolo, 2015. *L’immagine analogica del robot nelle neuroscienze normative*, in P. Sequeri, *La tecnica e il senso. Oltre l’Uomo?*, Milano: Glossa, 193-230.
- Heritier, Paolo, 2016. *Deontologia del fondamento, seguito da Verso una svolta affettiva nelle neuroscienze e nelle law and humanities*, Torino: Giappichelli.
- Heritier, Paolo, 2016. *Orfeo e la generazione. Adozione e la ricerca dell’identità*, in C. Ricco, ed., *Il legame adottivo*.

- Esperienze e intrecci relazionali tra desiderio, realtà e cambiamento*, Franco Angeli.
- Heritier, Paolo, 2020, *Body and Image*. Vico, Suzuki, and Nam June Paik. *Critique of Western Logocentrism*, in *Diaphanes. Art and Philosophy*, Kyoto University, 1-19.
- Heritier, Paolo, 2020 b, “Vico’s Scienza Nuova: Sematology and Thirdness in the Law”, *International Journal for the Semiotics of Law*, 4/2020, in A. Condello, P. Heritier, M. Leone, J. Ponzio (2020,4), *Special Issue, The Reasonable interpreter. Perspectives on Legal and non-Legal Semiotics*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 33, 4, 1125-1142.
- Heritier Paolo, 2020 c, *La forza della giustizia. Verso una teoria affettiva della terzietà*, in Caronati, Dario, Prato, Ezio, a cura di, 2020, *Fratello Dio. Studi in onore di Pierangelo Sequeri in occasione del suo LXXV compleanno*, Milano: Glossa, 369-387.
- Heritier, Paolo, 2021. *The Last Emblem. Vico’s New Science Frontispiece in the Light of Sugimoto Theaters as the Other Side of Aristotelian Language*, in A. Condello, P. Heritier, (2020, 4), *Special Issue. The Myth of the Law through the Mirror of Humanities. Perspectives on Law, Literature, Psychoanalysis, and Aesthetics*, in *Law and Literature. The Cardozo School of Law of Yeshiva University* 1-31.
- Isoardi, Carlo, 2012. *La promessa e la croce. Cristianesimo e antropologia*, Torino: Giappichelli.
- Isar, Nicoletta, 2009, Chôra. *Tracing the Presence*, *Review of European Studies*, 1, 1, 39- 55.
- Isar, Nicoletta, 2009, Chôra: *Creation and Pathology. An Inquiry into the origin of Illness and Human Response*, in *Europe’s Journal of Pshychology*, 2, 96-109.
- Manzin, Maurizio, 2014. *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Torino: Giappichelli.
- Mondolfo, Rodolfo, 1969. *Il “verum-factum” prima di Vico*, Napoli: Guida.
- Mooney, Michael, 1991. *Vico e la tradizione della retorica*, Bologna: Il Mulino.
- Nerhot, Patrick, 1998, *La fenomenologia della filosofia analitica del linguaggio ordinario*, Padova: Cedam.
- Nerhot, Patrick, 2012, *La coutume. Le droit muet*. Torino: Giappichelli.
- Panskepp, J., Biven L. 2014, *Archeologia della mente. Origini neuroevolutive delle emozioni umane*, Milano: Raffaello Cortina.
- Platone, 2000, *Timeo*, Milano: Bompiani.
- Pinotti, Andrea, 2011. *Empatia. Storia di un’idea da Platone al postumano*, Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, Francesco, 2011. *Cultura, dalla complessità all’impoverimento*, Roma-Bari: Laterza.
- Ricca, Mario, 2014. *Sussidiarietà orizzontale e dinamica degli spazi sociali, ipotesi per una corologia giuridica*, in “*Scienza e Pace*”, *Rivista del Centro interdisciplinare per la pace*, Pisa: università di Pisa, 1-65.
- Ricca, Mario, 2016. *Spazi di conversione. Una lettura corologica*, in “*Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*”, *Daimon* 2016, 91-143.
- Ricca, Mario, 2016a. *Errant Law. Spaces and Subjects*, <https://ssrn.com/abstract=2802528>, Springer, 1-55-
- Ricca, Mario, 2020. *Perpetually Astride Eden’s Boundaries: The Limits to the ‘Limits of Law’ and the semiotic Inconsistency of ‘Legal Enclasures’*. Springer, 1-49.
- Sadin, Éric. 2019. *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell’umanità*, Roma: Luiss University Press.
- Sallis, John, 1999, *Chorology. On Beginning in Plato’s Timaeus*, Indianapolis: Indian University Press.
- Sequeri, PierAngelo, 2002, *L’umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano: Vita e Pensiero.
- Sequeri, PierAngelo, 2016, *Il sensibile e l’inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Brescia: Querinaina.
- Sequeri, PierAngelo, 2020, *Deontologia del fondamento*, Torino: Giappichelli.
- Sherwin, R, 2008. *Sublime Jurisprudence: on the Ethical Education of the Legal Imagination in our Time*, in *Chicago-Kent Review*, 3,83, 1157-1196.
- Sherwin, R., 2011, *Visualizing Law in the Age of the Digital Baroque. Arabesques and Entanglements*, London, New York: Routledge.
- Sherwin, R., 2018, *Vico’s Providence Today*, in F. Di Donato, P. Heritier, eds. *La nuova attualità di Vico e la clinica legale della disabilità. Diritto e metodo umanistico*, TCRS, 1-2018, 11-32.

- Snow, Charles P. 1959, *The Two Cultures*, London: Cambridge University Press.
- Snow, Charles P. 1963, *The Two Cultures and a Second Look. An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution*, London: Cambridge University Press.
- Vico, Giambattista, 1708. *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*, ora in *Metafisica e Metodo*, 2008, Milano: Bompiani, 57-179
- Vico, Giambattista, 1710 (2008). *De Antiquissima Italarum Sapientia ec Linguae Latinae Originibus Eruenda*, ora in *Metafisica e Metodo*, Milano: Bompiani, 185-315.
- Vico, Giambattista, 1720. *De uno Universi iuris principio et fine uno*, in *Opere giuridiche*, 2008, Firenze: Sansoni.
- Vico, Giambattista, 1744 (2012), *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730, e 1744*, Milano: Bompiani.
- Zuboff, Shosanna. 2019. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma: Luiss University Press.

[paolo.heritier@unito.it](mailto:paolo.heritier@unito.it)

Publicato on line il 25.3.2021