

PER UNA FIGURA GESTUALE DI NORMATIVITÀ

ESPERIENZA E POSITIVIZZAZIONE DELLA REGOLA TRA ANTROPOLOGIA, MATEMATICA E DIRITTO

Giorgio Lorenzo Beltramo

1. Introduzione. Figure gestuali

Che cosa porta il gesto? In latino, con *gerere* si portano tanto i calzari quanto un'espressione; si fa la guerra e si amministra lo Stato; ci si comporta in un certo modo. Che tutto ciò accada bene o male, con gesta eroiche od ordinaria gestione, il gesto porta innanzitutto con sé la sua forma riconoscibile.

La forma è ciò che resta del gesto, ciò che si può incarnare in un gesto nuovo: si riconosce qualcosa, che torna oramai solo come ripercorso e riformulato nella nuova *esperienza* gestuale. Si potrebbe subito concluderne che, dunque, la forma è proprio ciò che non resta; e che, invece, se si analizzasse il gesto, se lo si misurasse, si potrebbe rettificare ogni sua *performance* confrontando la forma corretta. Tale critica avrebbe tutto il senso logico del *suo* gesto: la scelta paradigmatica, la misurazione, lo strumento di misura, la codifica, l'annotazione, il calcolo, il confronto, la valutazione finale. Possiamo intendere questo gesto analitico come *positivizzazione* della forma di un altro gesto: la forma, cioè, è posta ovvero tradotta su un supporto, e questa sua nuova posizione ne assicura invarianza e controllo. Sarebbe, cioè, una nuova *esperienza*¹.

¹ Si rielabora qui, pur tentando di ripeterla, la prospettiva di Carlo Sini rispetto alla pratica di pratiche e al significato come evento del mondo in figura. Ogni pratica di senso è un precipitato: essa eredita «gli elementi già divenuti in altre pratiche, li coordina e li organizza, conferendo loro una nuova apertura di senso». Perciò Sini dice che la pratica è «trascendentale rispetto al suo contenuto di senso», ma empirica rispetto ai suoi elementi. Essa «si misura dal suo fine, cioè dal *telos* o senso con cui orienta i suoi

La differenza tra esperienza e positivizzazione è cruciale per il diritto, ma essa investe in modo trasversale il nostro sapere. Proprio il sapere teorico, anzi, pone tematicamente il suo oggetto in una ricerca e in un'indagine pubbliche e critiche: gesto impensabile senza il supporto grafico. Si propone qui il gesto come figura concettuale, che possa corrispondere sia alla positivizzazione analitica sia all'esperienza sintetica di una forma riconoscibile, nella sua ripetizione.

Seguendo Maddalena, possiamo pensare al gesto come a un'azione che incarna un significato, ovvero che lo comprende e lo comunica allo stesso tempo². Il gesto cattura e ripete una forma sensata, continuandola in una particolare configurazione pratica e portando così conoscenza. La conoscenza gestuale è sì sempre situata, ma riconoscibile in una tradizione: essa è performata in una modalità significativa, come esperienza complessa in cui ambiente, corpi, strumenti e cultura s'intrecciano in quell'equilibrio emergente che è il gesto. Maddalena intende il gesto come strumento di conoscenza sintetica, immaginando questa come opposta rispetto a quella analitica, la quale scompone l'oggetto in unità minime o elementari, per poi ricomporle e definire così l'oggetto stesso. Il nostro ragionamento si muoverebbe come in un pendolo, dice Maddalena:

il gesto è sempre una determinazione di una realtà vaga che, nel gesto, trova un'universalità ripetibile e comunicabile così come troverà poi una concettualizzazione analitica all'altro estremo del pendolo del nostro ragionamento³.

La maggiore o minore felicità del gesto, la sua buona riuscita che origina nuova conoscenza, dipende da tanti aspetti concorrenti, di ordine fenomenologico e semiotico, che riescono in una maggiore o minore

elementi». La pratica può dunque essere immaginata come una soglia, che apre un universo all'interno del quale i vari significati hanno senso. «Come apertura di mondo, ogni pratica porta l'evento del mondo al significato. Essa è perciò essenzialmente un prender luogo nel mondo, allogandone l'evento, e come tale è un *ethos*, un abitare e un costume», C. SINI, *Etica della scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Milano, 2016, 136-138, 144.

² G. MADDALENA, *Filosofia del gesto*, Roma, 2021.

³ *Ivi*, 49.

completezza del gesto. Il gesto si inserisce, dice Maddalena, in un percorso narrativo, ovvero in una storia sensata che assicuri il riconoscimento anche nel cambiamento: deve, cioè, essere finalizzato; ma il fine «diventa determinato e comprensibile, cioè universale, mentre il gesto si compie»⁴. Un gesto riuscito, poi, ha qualità estetiche ed etiche: l'eleganza della buona soluzione, i cui criteri nascono dalla tradizione culturale nonché dal senso profondo di armonia e disarmonia; la sua risposta plausibile ed efficace, adatta alle circostanze e alle esigenze. A tale gesto si dà allora il proprio assenso; e così, dice Maddalena, esso muove e circola, è ripetuto e tradotto, rievocato e raccontato, «attraverso il “sì” di ciascuno»⁵.

L'eternalità del gesto è, anzi, ciò che ne garantisce la trasmissione. Il «gesto è un'intenzione incarnata che, nella performance, ciascuno ripercorre», sì che proprio imitando ovvero ripetendo la sua forma se ne apprende il significato:

quando ripetiamo dei gesti incorporiamo dei significati. Spesso uno si rende conto di che cosa veramente pensa perché si trova a fare delle azioni o a dire delle parole (ancora una volta intese come gesti) che non erano chiari nel pensiero fino al momento della performance⁶.

Conclude Maddalena: «Il gesto è sempre incarnazione di significati vaghi ed è sempre in connessione con l'approdo a una generalità, che si approfondisce nel corso del tempo, proprio con il ripetersi mai uguale dei medesimi gesti»⁷.

La forma del gesto, in cui si incarna una conoscenza pratica e da cui emerge una configurazione del mondo, è interpretabile altresì come tecnica, «se per tecnica s'intende la formazione di un gesto che ci fa conoscere qualcosa di nuovo»⁸. Vediamo qui una vicinanza a quelle *techniques du corps* delineate da Mauss, da pensarsi in accostamento alle *techniques à instruments*⁹.

⁴ Ivi, 50.

⁵ Ivi, 51.

⁶ Ivi, 60-61.

⁷ Ivi, 62.

⁸ Ivi, 73.

⁹ M. MAUSS, *Le tecniche del corpo*, Pisa, 2017, 50.

Chiamo tecnica – dice Mauss – un atto *tradizionale efficace* (e vedete che in questo non è diverso dall'atto magico, religioso o simbolico). Bisogna che sia *tradizionale ed efficace*. Non c'è tecnica né trasmissione se non esiste una tradizione¹⁰.

Come «arte di utilizzare il corpo», la tecnica «si impone da fuori» ed è appresa per «imitazione prestigiosa»; il risultato in azione è condizionato da elementi sociali, psicologici e biologici mescolati¹¹. Il corpo appare così a Mauss «il primo e il più naturale strumento dell'uomo», il primo «oggetto tecnico»; la tecnica del corpo si esprime in «una serie di atti assemblati, ed assemblati nell'individuo non solo da lui stesso, ma da tutta la sua educazione, da tutta la società di cui fa parte, nel posto che vi occupa»¹².

Il gesto è, dunque, immerso in un ambiente che lo conforma. I gesti sono tra loro intrecciati e si muovono tra i resti di altri gesti: gli strumenti e gli oggetti di cui parla Mauss non sono che le protesi, come direbbe Sini¹³, ovvero le tracce che il lavoro gestuale umano lascia sui supporti; e il corpo, nota Mauss, è il primo supporto. La protesi conserva traccia del gesto, ma la conserva nell'inerzia del suo particolare supporto; esso resiste all'azione d'uso – quell'azione che Mauss chiamerebbe *technique à instruments* – garantendo così una maggiore invarianza di forma gestuale. Il gesto viene misurato dalla protesi che usa, ne ripete la forma: come accade con *regula* e *norma* in geometria; o come il gesto analitico che abbiamo sopra richiamato.

La tecnica è contemporaneamente gesto e utensile, organizzati in una concatenazione da una vera e propria sintassi che conferisce alle serie operative fissità e duttilità al tempo stesso. La sintassi operativa è proposta dalla memoria e nasce tra il cervello e l'ambiente materiale¹⁴.

¹⁰ Ivi, 49.

¹¹ Ivi, 43.

¹² Ivi, 49, 51.

¹³ C. SINI, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Torino, 2009.

¹⁴ A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, Sesto San Giovanni, 2018, 137.

Così Leroi-Gourhan, per il quale l'emergenza dello strumento nel corso dell'evoluzione «segna la particolare frontiera dell'umanità, con una lunga transizione nel corso della quale a poco a poco la sociologia prende il posto alla zoologia»¹⁵. In questa progressiva «liberazione» della specie, come la chiama Leroi-Gourhan, lo strumento è espressione di quello stesso processo da cui origina anche la parola. Una stessa facoltà simbolica pone una distanza dal corpo e dal mondo e, a differenza di episodi animali apparentemente vicini, utensile e parola – come simbolo di una sintassi comportamentale, di un programma gestuale – durano. Potremmo dire che essi conservano il significato come gesto incarnato: la protesi vocale o materiale è riconosciuta come possibilità significativa, nel comune assenso gestuale.

Perciò, afferma Leroi-Gourhan, «l'utensile esiste solo nel ciclo operativo»: esso «esiste realmente solo nel gesto che lo rende tecnicamente efficace»¹⁶. In quanto traccia o protesi del gesto, l'utensile ne conserva il tratto sensato e contestuale, disposto a un fine e dunque – come dice Maddalena – narrativo. Per esempio, Leroi-Gourhan rintraccia nello strumento litico, sia esso più o meno elaborato, una concatenazione di operazioni ovvero un programma ordinato, che anche il suo autore doveva prefigurarsi per scegliere il giusto ciottolo e dargli la giusta forma; giusti, cioè buoni da usare, in quel senso estetico ed etico che Leroi-Gourhan definisce «funzionale»¹⁷. L'utensile e la parola funzionano allora in modo simile: quali resti di un lavoro comune, essi condensano un significato come possibilità operativa e coordinativa, interpretata all'interno di una tradizione o memoria sociale. «La sinergia operativa dell'utensile e del gesto – dice ancora Leroi-Gourhan – presuppone l'esistenza di una memoria nella quale si registra il programma di comportamento»; memoria che, nella specie umana, proprio grazie alla «amovibilità dell'utensile e del linguaggio», è per lo più esteriorizzata¹⁸.

Tra i tanti gesti che esternalizzano un significato e lo traducono su supporti durevoli, occorrerà prestare – nel corso della nostra indagine –

¹⁵ *Ivi*, 107.

¹⁶ *Ivi*, 278.

¹⁷ *Ivi*, cap. 12.

¹⁸ *Ivi*, 278-279.

un'attenzione particolare a quello grafico, per il legame che esso ha con la positività del sapere.

Si tenga presente l'esempio geometrico della *regula* e della *norma*, quali strumenti che, ripetuti nell'uso, gettano la propria misura inerziale sull'oggetto e così progettano una distanza. Il problema che qui si pone è la normatività del gesto grafico, nel quale strumenti di misura sono foglio e penna, insieme con la particolare forma logica del segno in uso: qui, per noi, l'alfabeto. La scrittura ordina in modo particolare qualsiasi gesto in essa tradotto, comportando una nuova esperienza e un nuovo sapere¹⁹.

Configurata in un percorso che attraversa l'antropologia e la matematica come esperienze e come teorie, la figura gestuale qui proposta intende, infine, essere autocritica nei confronti del sapere filosofico-giuridico: di quel sapere, cioè, che pone tematicamente a indagine i concetti stessi di regola e di norma, come concetti teorici ovvero grafici²⁰.

¹⁹ La letteratura scientifica e filosofica sull'impatto culturale della scrittura è ampia; più ampia ancora se, nella grafia, si comprende giustamente anche il disegno. Per il taglio più specificamente filosofico, si vedano i lavori di Sini e della sua scuola, tra cui: C. SINI, *L'alfabeto e l'occidente*, Milano, 2016; ID., *Il foglio-mondo*, Milano, 2013; R. RONCHI, *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Milano, 1996; E. DI MARTINO, *Il medium e le pratiche*, Milano, 1998. Per una prima panoramica sugli studi degli oralisti, si vedano: W. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, 2014; E. HAVELOCK, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Roma-Bari, 1995; ID., *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova, 1987; I. ILLICH, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Milano, 1994; J. SVENBRO, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma-Bari, 1991; A. KALLIR, *Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, Milano, 1994.

²⁰ Come afferma Robilant in filosofia del diritto, la teoria è una particolare figura. Analogamente a quella artistica, la «figura teoretica» dispone i propri elementi – astratti dalla realtà, cioè rappresentati per mezzo di schematismi e categorie – in un determinato «ordine nomico»: ove l'aggettivo intende l'effetto ordinante dello schema unitario, della «forma unificante», ossia della «configurazione». Afferma Robilant che le figure «in quanto figure costituiscono *forme*. Figure e forme costituiscono un binomio inscindibile. Creare figure comporta il creare *forme*, vale a dire entità le quali hanno una propria autonomia, che prescinde dai fini conoscitivi o pratici a cui possono essere rivolte, e che consiste nei rapporti in cui i loro singoli elementi costitutivi si pongono e nell'unità che essi producono»: E. DI ROBILANT, *Realtà e figure nella scienza giuridica*, in U. SCARPELLI (a cura di), *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali*,

2. *Studiare un'esperienza: l'antropologo di fronte al rituale*

Si può parlare di cerimonie, senza esservi dentro: tuttavia, solo da dentro si saprebbe «quali impulsi (da quelli stagionali a quelli di conferma dell'appartenenza al gruppo e così via) agiscano durante un'enunciazione della sequenza che è anche la sua messa in atto»²¹. Lo studio antropologico del mito e del rito è da Goody criticato proprio rispetto al passaggio di canale: la «costruzione del testo rituale» – com'egli la definisce²² – è, nei nostri termini, una positivizzazione dell'esperienza orale. Il gesto grafico separa l'enunciazione della sequenza cerimoniale dalla sua messa in atto, con ciò permettendo all'antropologo un'analisi differita e distanziata.

Nel 1950 Goody registra per la prima volta il lungo mito del Bagre presso i LoDagaa del Ghana settentrionale, grazie a un informatore che accetta di recitarlo per lui permettendogli così di effettuare una trascrizione diretta, nel corso di dieci giorni. Goody pensa dunque di avere «una formulazione orale standardizzata frutto di un preciso insegnamento e sostanzialmente immutabile nel tempo e nello spazio»²³. Del resto, nota l'antropologo,

sono normalmente i riti, i miti, le credenze e le pratiche religiose delle società semplici ad essere considerate (e indubbiamente trattate) come statiche, persistenti e immutabili di generazione in generazione, come se di generazione in generazione venissero trasmesse in forma sostanzialmente fissa²⁴.

Un'invenzione tecnologica resasi disponibile cambia però radicalmente il lavoro dell'antropologo: i registratori portatili a batteria permettono, infatti, di catturare suoni e parole sul nastro magnetico. Negli

Milano, 1983, 73. Cfr. ID., *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di filosofia del diritto*, Torino, 1999.

²¹ J. GOODY, *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, Milano, 1989, 182-183.

²² J. GOODY, *Il potere della tradizione scritta*, Torino, 2002, 57.

²³ J. GOODY, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino, 1988, 12.

²⁴ *Ivi*, 10.

anni a venire, in diverse spedizioni sul campo, Goody registra in questo modo molte altre versioni, che ritrascrive poi con calma e pone finalmente a confronto. Ne emergono divergenze a tutta prima sconcertanti. Non solo il Bagre Nero, che Goody descrive come più narrativo e speculativo, slegato dalla sequenza dei gesti rituali, presenta versioni diversissime – finanche in parti che l'antropologo aveva ritenuto fondamentali alla prima versione, per i temi trattati. Anche il Bagre Bianco, legato al rito e alla serie di atti visivi standardizzati, muta, dacché

l'ordine di presentazione delle cerimonie muta da una recita all'altra; perfino le parole dell'invocazione formale, che ognuno conosce "a memoria", cambiano significativamente da un recitante all'altro, senza che vi sia alcun referente esterno che possa svolgere ruolo di controllo e correzione²⁵.

Commenta Goody: «Neppure gli elementi basilari venivano conservati per i posteri; le varie generazioni ne inventavano di nuovi, il mito era in uno stato di perpetua trasformazione»²⁶.

Occorre qui provare a immaginare l'esperienza del rito e del mito in esso inserito, in una cultura orale. La memoria rituale è ambientale e pratica. Goody ci informa che molte persone non sono capaci di fornire un resoconto delle complesse procedure in sequenza; tuttavia, «quando comincia la cerimonia, ogni atto conduce al successivo fino alla conclusione. Un ricordo ne sollecita un altro» e qua e là «gli elementi visivi possono risvegliare la visione, come quando si cerca di trovare la strada da un luogo all'altro; un elemento conduce al successivo»²⁷. Flessibilità, creatività, memoria generativa sono dunque il modo della ripetizione del medesimo, in un ricordo selettivo che rievoca ciò che è sentito come propizio per la buona riuscita della cerimonia, mentre oblia il resto. Il ricordo vago si realizza così in un nuovo sapere, che colma il vuoto e genera una deviazione percepita come tradizione: un processo mnemonico corale che Goody descrive come «trasformazione omeostatica»²⁸.

²⁵ J. GOODY, *Il suono e i segni*, cit., 180.

²⁶ J. GOODY, *Il potere della tradizione scritta*, cit., 131.

²⁷ *Ivi*, 37.

²⁸ *Ivi*, 54.

Nell'esecuzione del Bagre avviene che il Recitante recita: il pubblico lo ascolta mentre una o più persone rispondono ripetendo le sue parole. Tuttavia, né il Recitante né chi gli replica dipende da un «originale» imparato; il coro ripete esattamente ciò che dice il Recitante e non è in grado di interrogarlo. Il Recitante, e lui solo, dispone di tutta l'autorità dello scanno sul quale è assiso; le sue parole *sono* il Bagre²⁹.

Da fuori, una canonizzazione appare impossibile; ma da dentro «in ogni dato momento le credenze e l'azione, oltre che la recitazione, appaiono fisse»³⁰. Goody ci informa infatti che per i LoDagaa il Bagre è uno solo e sempre lo stesso. «Non si tratta semplicemente del fatto che manca qualsiasi sanzione contro chi si discosta dall'originale; è il concetto stesso di “originale” che è fuori luogo»³¹. L'apprendimento del mito è contestuale alla sua recitazione, ovvero alla sua messa in atto. Composizione, recitazione e trasmissione sono indistinguibili. «Nelle società orali ogni recitazione di un poema lungo come il Bagre rimodella l'opera e (poiché la recitazione è trasmissione) fornisce un nuovo modello per le versioni future»³².

Nel contesto rapido e rapito della *performance*, la possibilità di una correzione è difficile; ma ancora più importante è che la percezione stessa dello sbaglio è diversa da una cultura scritta. L'idea di un confronto con una fonte positiva, come le nostre, è impossibile; ma sarebbe – dice Goody – «comunque non necessario farlo solo oralmente, dato che a livello verbale (ma non visivo) l'intera nozione di identità, corrispondenza (e quindi di “verità”, almeno in una delle accezioni) è necessariamente vaga»³³. Ciò che si apprende nell'esperienza mimetica dell'ascolto e della ripetizione partecipanti è «non tanto un'espressione verbale fissa (cosa, come si è visto, praticamente impossibile) quanto un modo di recitare, di comporre il recitativo, di inserire il discorso in una cornice ritmica»³⁴. Al contrario, quando la forma verbale è ridotta a quella scritta acquista, col carattere visivo, anche una distanza e una

²⁹ J. GOODY, *Il suono e i segni*, cit., 179.

³⁰ J. GOODY, *Il potere della tradizione scritta*, cit., 141.

³¹ J. GOODY, *Il suono e i segni*, cit., 179.

³² J. GOODY, *Il potere della tradizione scritta*, cit., 53-54.

³³ *Ivi*, 140.

³⁴ *Ivi*, 141.

stabilità: si rende cioè autonoma dall'esperienza vissuta e disponibile a usi propriamente critici.

È ciò che in effetti accade a quel resto del lavoro antropologico che è il libro, con la trascrizione e l'analisi dell'esperienza rituale: come la trascrizione del Bagre. Goody ci informa della progressiva alfabetizzazione dei LoDagaa, con la scolarizzazione portata dagli europei, e dunque della conseguente disponibilità di accesso a un testo che, per scelta arbitraria e circostanza casuale, ha fissato una specifica recitazione del loro mito.

Da quando la lunga recitazione del Bagre è stata messa per iscritto, i membri di questa società che sanno leggere sono in grado di coglierne le differenze nel tempo e nello spazio rispetto alle versioni attuali. La versione che per prima è stata messa per iscritto gode dell'autorità degli antenati che la recitavano, dando vita alla nozione di una versione ortodossa da cui le altre si sono discostate. Ma si potrebbe parimenti sostenere che in una cultura orale la versione genuina è quella prodotta dai propri contemporanei, non la più vecchia ma la più recente, giacché quest'ultima rifletterà l'influenza degli interessi attuali anziché di quelli passati. In questo come in altri casi non ci può essere vera ortodossia senza un «testo fisso» di qualche tipo, spesso arbitrario³⁵.

Il gesto analitico di positivizzazione – come già si notava – ha tutta la verità della propria forma: il paradigma, la misura, la valutazione. Dal punto di vista della regola positiva, ossia del regolo testuale, la recitazione o è conforme o è deviante.

L'esperienza mnemonica è ora esternalizzata, sì che è la forma della protesi che diviene criterio di correttezza dell'esecuzione: non più l'emozione entusiastica della festa propizia e, proprio perciò, conforme all'immemore tradizione; bensì la corrispondenza formale con la fonte testuale, che si fa garante della tradizione fissandone la prova.

Goody pone qui una forte autocritica metodologica ed epistemologica alla propria disciplina. La prospettiva del discorso antropologico sull'esperienza dell'altro è misurata dai suoi stessi gesti e strumenti: in questo senso, è una verità positiva. Si ricorda, a questo proposito, la posizione di Fabietti, che descrive il risultato del proprio lavoro di an-

³⁵ *Ivi*, 55.

tropologo, frutto dell'incontro tra due culture, come costruzione di un «mondo terzo», che non è propriamente nessuna delle culture di partenza ma qualcosa che sta in mezzo, all'accordo tra i significati che si è riusciti a condividere o, meglio, a generare³⁶. L'antropologo non si sveste mai della propria cultura e della propria formazione scientifica. Nel suo lavoro, egli opera, come anche dice Borutti, «una configurazione, una messa in forma che è una simulazione del mondo dei significati e delle azioni dell'altro»³⁷. Una simulazione che, nei nostri termini, è un'altra esperienza gestuale, nella quale il significato acquista una nuova forma.

3. *Invarianti e dimostrazione: gesti matematici*

Nel suo libro dedicato al rapporto generativo tra matematica e senso, Longo si confronta con il formalismo logicistico quale «mito» della sua disciplina: l'idea, cioè, che certezza, efficacia e oggettività della matematica si fondino su regole meccaniche, perfettamente rigorose³⁸. Nel paradigma formalista,

deduzioni fatte tra serie finite di segni, gestite da regole che associano serie di segni ad altre serie di segni, in modo indipendente dal significato, sono state ritenute sufficienti per ricostruire completamente il ragionamento matematico

idealmente mirando a «trasferire il tutto dentro computer digitali»³⁹. La computazione deve la propria efficacia a questo procedimento reso semplice e meccanizzabile, proprio perché privato del riferimento semantico. Ciò che conta – ciò che si può semplicemente contare – è la «corrispondenza esatta, sintattica, tra sequenze»: la trasformazione lo-

³⁶ U. FABIETTI, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari-Roma, 1999, 43.

³⁷ S. BORUTTI, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano, 1999, 183.

³⁸ G. LONGO, *Matematica e senso. Per non diventare macchine*, Sesto San Giovanni, 2021.

³⁹ *Ivi*, 67.

gico-formale, dunque automatica, di una sequenza in quella successiva⁴⁰. Tale paradigma ha fantasticato la meccanizzazione del ragionamento umano tutto, riducendo questo al linguaggio e riducendo il linguaggio alla sua pura forma: la ragione è così ricondotta alla manipolazione sintattica di un insieme di segni.

Anche utilizzando tale metodo computazionale, tuttavia, occorre disporre di dati, ovvero di misurazioni dell'oggetto di analisi. Longo nota come la misurazione sia un gesto complesso e decisivo, in tutti i sensi: essa decide e taglia il mondo in un certo punto e in un certo modo, con tutte le approssimazioni del caso ossia dello strumento. Tale gesto è significativo per una specifica prospettiva: presuppone, cioè, «una spiegazione ed una costruzione teoriche»⁴¹.

Il mondo non è infatti una raccolta di immagini, di suoni e di numeri etichettati o da etichettare induttivamente: le etichette ed i numeri non sono «già presenti» nella natura. Noi associamo dei nomi e dei numeri a dei processi attraverso complessissime operazioni di delineamento e di qualificazione, ovvero di misurazione della realtà. I primi due sono gesti protensivi ricchi di emozioni, al centro di tutta l'attività dell'uomo nel mondo. Ovvero noi ritagliamo, delineiamo delle forme, sempre sulla base di una costruzione storica di senso; a partire cioè da esperienze attive vissute del mondo tramite questo corpo biologico e storico di cui siamo dotati, ricco di emozioni. La misurazione, ovvero l'attribuzione di un numero ad un processo, sia attraverso i sensi, sia, poi, quella scientifica, è un compito difficile: si deve scegliere un oggetto osservabile, una metrica, ritagliare quantitativamente la realtà, fissare una possibile approssimazione per associarvi un numero⁴².

L'esperienza umana è del resto radicalmente diversa da un'elaborazione di informazioni e dati provenienti dall'esterno. Insiste Longo: noi siamo «calati nel vivente e nella storia, dove la comprensione si fonda su scelte non banalmente binarie»⁴³. Il processo di conoscenza è un tentativo continuo di configurazione di senso, una relazione ricorsiva tra

⁴⁰ *Ivi*, 129.

⁴¹ *Ivi*, 183.

⁴² *Ivi*, 21.

⁴³ *Ivi*, 68.

singolo e mondo: il coinvolgimento emotivo che l'uomo esperisce è un circolo di proposte e risposte significative.

La nostra intelligenza – afferma Longo – è, infatti, una costante ed attiva organizzazione dei fenomeni che risponde al nostro bisogno di tentare di renderli intelligibili ai nostri occhi, col risultato che l'intelligenza si forma *insieme* all'atto stesso di costruzione dei fenomeni stessi, nell'interfaccia tra io e mondo⁴⁴.

Per Longo, la matematica affonda nella capacità-esigenza umana di inventare invarianti, pensando questa come scoperta e creazione insieme di regolarità fondamentali del mondo: «regolarità che noi “vediamo” e sviluppiamo tramite il linguaggio ed i nostri gesti»⁴⁵. Così, noi «disegniamo i contorni degli “oggetti”, ovvero estraiamo i contorni che ci appaiono più significativi e comprendiamo le cose *mentre le interpretiamo e diamo loro un nome*»⁴⁶. Tra le forme di conoscenza che tracciano e rintracciano invarianti nel reale, la matematica è per Longo quella i cui contenuti sono massimamente stabili.

Non c'è separazione tra le costruzioni matematiche ed il mondo, dal momento che noi *disegniamo* la matematica e ne tracciamo i «contorni concettuali e geometrici» su quel *velo dei fenomeni* che rappresenta l'interfaccia tra noi e la realtà che ci circonda, in cui ritagliamo contorni, qualifichiamo, isoliamo i fenomeni. Fondiamo la matematica e la agganciamo tramite questo velo proprio alle regolarità del mondo, contemporaneamente al nostro stesso estrarre delle regolarità dal mondo stesso definendo, a nostra volta, il nostro stesso «io». La costruzione di concetti, ovvero il nostro stesso selezionarli, nonché la creazione di concetti, *derivano e donano* significato *dal*, e *al*, mondo stesso. Ed è proprio per queste ragioni, ovvero per il fatto che le radici della nostra conoscenza affondano nella presenza pre-gna di significato della nostra vita biologica e storica, ovvero per la nostra presenza cognitiva nel mondo, che la matematica è così efficace⁴⁷.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, 110.

⁴⁷ *Ivi*, 99-100.

Il profondo legame della matematica con l'esperienza umana di senso, nell'emergenza pratica di invarianti, è ben visibile persino in quella «idea completamente fuori dal mondo», in quel «gesto asintotico ai limiti del reale» che è la linea senza spessore, fondamentale in geometria⁴⁸. L'assiomatizzazione di tale oggetto non è che il culmine, il perfezionamento di una tradizione sterminata di esperienze sensate che hanno permesso la sua intuizione. Longo si riferisce a gesti elementari bensì complessi, quali l'anticipazione di una direzione nel movimento, per esempio per la fuga e la caccia. Accade qui una configurazione di senso in continuo riadattamento, in cui ritensione mnestica e protensione intenzionale interferiscono circolarmente, nel disegnare le pregnanze emotive e le forme invarianti. Il gesto commosso incarna una forma interpretativa, che s'imbatte nella resistenza del mondo; la nuova esperienza riformula la memoria, obliando ciò che non è significativo.

L'intuizione di una linea del movimento nella nostra storia culturale attraversa poi il gesto vocale e il gesto grafico. Dice Longo:

La linea-traiettorie immaginata, poi tracciata e descritta a parole, coglie quindi questo invariante pratico e cognitivo; il linguaggio, la pratica del disegno, lo associa poi all'invenzione dei bordi, come quelli tracciati dai nostri antenati nelle caverne di Lascaux, i bordi di un bisonte, di un cavallo⁴⁹.

La linea senza spessore emerge dunque da una comprensione gestuale; essa è «l'invariante pre-concettuale del concetto matematico in relazione a *diverse* esperienze pratiche» e, come esperienza sensata, non è formalizzabile.

Questo invariante non è a sua volta un concetto, ma è un elemento fondazionale ed è la sede del significato: noi non potremmo capire che cosa è una linea, infatti, non potremmo nemmeno concepirla o proporla, nemmeno nella sua configurazione solo formale, senza vedere prima il gesto o anche senza averla prima tracciata su una lavagna. È impossibile, infatti, comprenderla, se prima non la si ha «percepita», se il corpo non l'ha sentita, praticata a propria volta, fosse anche partendo da ciò che il primo insegnante ci ha evocato quando ha tentato di disegnarci

⁴⁸ *Ivi*, 169.

⁴⁹ *Ibidem*.

che cosa fosse una linea continua, con un gesto nell'aria, una traccia sulla lavagna⁵⁰.

Dentro il gesto del maestro precipita una tradizione di esperienze concrete, di cui il gesto incarna e comunica il senso, che viene così riconosciuto da chi vi partecipa. Il gesto, come si diceva, è esterno: la sua forma si rende pubblica e condivisibile, replicandosi nell'assenso di ciascuno.

In effetti, nota Longo, «già Euclide a suo tempo *costruiva* la linea senza spessore tramite gesti, disegni, tracce – come recitano i suoi assiomi»⁵¹. Gli *Elementi* sono l'opera che, alla fine del IV secolo a.C., segna il destino della geometria greca: come dice Reñón, con Euclide si ha la «consacrazione della dimostrazione canonica in campo geometrico e la trasformazione della stessa geometria in paradigma di una scienza dimostrativa assiomatica»⁵².

Ricorda Cambiano che la geometria greca più antica procede per problemi piuttosto che per teoremi: è cioè legata a risoluzioni pratiche o astronomiche, sì che l'ordine del procedimento – la scelta del principio (*arché*) e le dimostrazioni concatenate – varia in funzione del problema scelto, e alcuni passaggi sono spesso abbreviati o dati per scontati⁵³. Il riconoscimento «dell'esistenza di connessioni tra le proporzioni non implicava necessariamente che l'ordine che presiedeva a queste connessioni fosse unico e che lo scritto lo fissasse una volta per tutte»⁵⁴. Al contrario, con Euclide l'ordine è unidirezionale e senza salti; le proposizioni formano un sistema organizzato secondo antecedenza e conseguenza, caratterizzato «da una distinzione tra proposizioni dimostrabili e proposizioni indimostrabili»; l'*arché* è principio primo, «punto iniziale costituito da proposizioni non dimostrate o da postulati»⁵⁵.

⁵⁰ *Ivi*, 140.

⁵¹ *Ivi*, 141.

⁵² L.V. REÑÓN, *La dimostrazione*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, tomo 1, Torino, 1996, 305.

⁵³ G. CAMBIANO, *Figura e numero*, in M. VEGETTI (a cura di), *Il sapere degli antichi*, vol. 2, Torino, 1992, 85. Cfr. L.V. REÑÓN, *op. cit.*, 309.

⁵⁴ G. CAMBIANO, *La scrittura della dimostrazione in geometria*, in M. DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, 1989, 140-141.

⁵⁵ *Ivi*, 135, 141. Cfr. L.V. REÑÓN, *op. cit.*, 307.

Eppure, nota Longo, i postulati di Euclide sono

cinque costruzioni con pochissimi strumenti (righetto e compasso) basate appunto su pochissimi principi e simmetrie. Non sono di sicuro assiomi nel senso formalista del termine, dal momento che sono *ricchissimi* di significato e rappresentano *un'azione o delle costruzioni nello spazio*⁵⁶.

Nel procedimento che conduce alla dimostrazione di un teorema in Euclide, «l'evocazione del senso che precede la forma assiomatica sarà una componente essenziale del ragionamento»⁵⁷.

«Teorema» ha la stessa radice di teatro: alla logica si aggiungono, con Euclide, simmetrie, rotazioni e traslazioni, veri e propri gesti «teatrali» nella dimostrazione. La geometria viene dunque inventata in un difficile gioco tra traccia immaginata e prodotta, e linguaggio: solamente nel gesto del primo maestro, tracciato sulla sabbia di una spiaggia greca, si può comprendere che cosa sia una linea continua, una traiettoria, un bordo; solamente, però, tramite il linguaggio si può dire: «questa linea che sto disegnando è priva di spessore»... è solo il bordo di una figura, una traiettoria del tutto indipendente dall'oggetto che la percorre. È un'invariante del pensiero, poiché è composta da più atti di esperienza: i gesti, le tracce lasciate su una superficie, le parole. La scrittura fissa definitivamente questa nuova forma di immaginazione matematica⁵⁸.

In un passo del *Menone* (82a-86c), Platone inscena una situazione didattica in cui Socrate, con incalzanti domande maieutiche, guida uno schiavo nella risoluzione di un problema geometrico: la duplicazione dell'area di un quadrato. L'obiettivo è mostrare che la conoscenza non si insegna, ma si ricorda: la reminiscenza (*anámnesis*) funge a sua volta da prova dell'immortalità dell'anima. A noi interessa qui notare come il passo mimi una situazione orale e grafica assieme, in fase di svolgimento: il testo tramandato è privo di figure (che le edizioni antiche e moderne provvedono ad annotare per agevolare il lettore), ma – nota Cambiano – vi sono così tante espressioni deittiche, inviti a tracciare e disegnare oltre, finanche un'esplicita richiesta di Socrate allo schiavo di

⁵⁶ G. LONGO, *op. cit.*, 93.

⁵⁷ *Ivi*, 170.

⁵⁸ *Ivi*, 166.

indicare (*deíxon*, da *deíknymi*) la retta da cui generare il quadrato doppio, che la scena presuppone certamente una figurazione progressiva, forse sulla sabbia sotto gli occhi degli astanti. Cambiano nota, inoltre, la pluralità delle figure a cui si fa riferimento – replicata infatti nelle annotazioni esemplificative delle edizioni.

Certo l'uso di più figure può dipendere dall'esigenza di chiarire il più possibile il testo scritto del *Menone*, ma dipende anche dal fatto che nel passo in questione l'argomentazione procede anche attraverso fasi errate che vengono via via scartate per poter pervenire alla soluzione esatta. Ossia la scrittura dell'argomentazione nel passo del *Menone* è diversa da quella di una proposizione euclidea: in questa non si passa mai attraverso soluzioni errate – se non nel caso della dimostrazione per assurdo, che tuttavia non è altro che una via indiretta all'unica soluzione vera – ma tutto è di fatto immediatamente funzionale alla soluzione corretta. In questo senso la figura tracciata nel testo euclideo incorpora necessariamente le varie fasi che conducono ad essa, né occorrono più figure per le varie fasi. [...] In una situazione orale le figure si fanno e si disfanno, quelle che contengono soluzioni errate lasciano lo spazio a quella che dà la soluzione vera. Esse sono legate alla *performance* singola e la ripetizione di essa implica che le figure siano nuovamente tracciate seguendo passo lo svolgersi dell'argomentazione. Nello scritto euclideo, invece, fasi dell'argomentazione e figura sono fissate una volta per tutte, ognuna nella sua struttura compiuta, senz'alcun passo falso o alcuna deviazione⁵⁹.

L'esperienza della verità geometrica è profondamente diversa prima e dopo la svolta assiomatica. Insiste Cambiano: in Euclide la figura ha già un'importanza minore della prova, cioè della «cogenza dell'argomentazione» e della definizione dei principi; «definizioni assunte come punti di partenza dai quali derivano una serie di proposizioni dimostrate». In tale geometria assiomatizzata, «la scrittura si configurava come costruzione di un ordine, una *taxis* definitiva e autosufficiente»; il che comporta però «l'espulsione radicale di tutto ciò che non era inseribile in quest'ordine e in particolare del percorso euristico, che aveva condotto all'acquisizione dei singoli risultati»⁶⁰.

⁵⁹ G. CAMBIANO, *La scrittura della dimostrazione in geometria*, cit., 130-131.

⁶⁰ *Ivi*, 142, 146.

Quando Longo e Lassègue ricordano che al cuore degli assiomi di Euclide c'è una costruzione («trace une droite, trace un cercle, trace une droite qui traverse deux autres droites [...] ils demandent de “tracer”, de “produire” une ligne, un cercle»)⁶¹, fanno riferimento proprio a quell'esperienza euristica che gli *Elementi* di Euclide provvedono a espungere dal risultato finale.

Nel passo del *Menone*, i verbi che Platone sceglie per indicare i gesti grafici sono al presente: le azioni si svolgono *in medias res*, davanti agli occhi apprensivi di tutti intorno a una figura che si fa e si cancella e si rifà. Proprio in un senso teatrale, la scena è drammatica: ogni nuova scoperta è un avanzamento faticoso ma liberatorio verso la verità finalmente ricordata. Negli *Elementi*, invece, per indicare operazioni grafiche Euclide

usa sempre l'imperativo perfetto, dicendo per esempio *tetmésthō* e in generale *gegráphtō* che possiamo tradurre pressappoco con “sia stata tracciata”, mentre nel linguaggio geometrico odierno si usa l'espressione “tracciamo”⁶².

La figura è perfetta agli occhi del lettore.

Tutto qui è già compiuto e per sempre. La dimostrazione è stringente e non ammette deviazioni, non v'è spazio per domande lasciate in sospeso. Chiunque può misurare il rigore geometrico seguendo il ragionamento logico. Resta solo la verità positiva, ossia fissata dallo scritto.

4. Scrivere la legge: intorno all'autonomia

Già molto avanzati nella loro discussione, gli anziani protagonisti dell'ultimo dialogo di Platone, le *Leggi*, concordano che i lunghi e faticosi discorsi fatti fino ad allora per preparare la migliore costituzione possibile non sono vani, né del resto sono conclusi: altri ne servono ancora, così sulle piccole come sulle grandi cose, dacché «le disposi-

⁶¹ J. LASSÈGUE, G. LONGO, *L'empire numérique. De l'alphabet à l'IA*, Paris, 2025, 19.

⁶² G. CAMBIANO, *La scrittura della dimostrazione in geometria*, cit., 129.

zioni relative alle leggi e messe per iscritto, come se fossero pronte in ogni tempo a render conto di sé, sono del tutto immutabili» (X, 891a)⁶³.

Le antichissime leggi dei padri, non scritte, sono stabilite (*tethénta*) ed entrate nell'uso e tengono avvolte le leggi scritte; però possono sempre venir meno e far crollare l'edificio della costituzione: nulla, dunque, va trascurato e lasciato inespresso nel discorso (IV, 793b-d)⁶⁴. Ma quelle leggi, appunto, che sono messe per iscritto (*en grámmasi tethénta*) sono fissate per ogni tempo (*eis pánta chrónon*), e sapranno rendere conto (*dósonta élenchon*), anche in assenza del legislatore che – come idealmente i tre compagni del dialogo – si appresta a scriverle.

Giustamente Vegetti nota come il Platone delle *Leggi* sia distantisimo dalle critiche del *Fedro*. In quel dialogo, la scrittura legislativa

non possiede né stabilità (*bebaiótes*) né certezza (*saphéneia*), ed è piuttosto motivo di vergogna per il suo autore perché ha i contorni vaghi del sogno laddove, intorno alle questioni del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, occorrerebbe il rigore della verità dialettica (277d-278a)⁶⁵.

Nel *Fedro*, lo scritto è muto, dunque incapace di rispondere alle domande o alle offese; ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non può far altro che ripetere le stesse cose (275d-e). Al contrario, nell'ultimo dialogo platonico gli scritti composti sulle leggi «devono apparire, una volta dispiegati, i più belli e i migliori»; le leggi scritte devono «sembrare come un padre e una madre che amano e hanno senno (*noun*)» (858e-859a)⁶⁶. Il discorso scritto, che nel *Fedro* è nient'altro che un'immagine (*eídolon*) di quello dell'anima (276a), si rivela qui capace di fare ciò che la *paideia* filosofica precipuamente insegna: render ragione.

Nell'*Apologia*, Socrate dice a coloro che lo hanno condannato a morte che, come lui, anche loro saranno chiamati alla resa dei conti (*didónai élenchon*) della propria vita (39c). Ed è proprio Platone a conferire a tale gesto «il significato di “confutazione” che suppone uno

⁶³ PLATONE, *Le Leggi*, a cura di F. Ferrari, S. Poli, Milano, 2018, 861.

⁶⁴ *Ivi*, 574-575.

⁶⁵ M. VEGETTI, *Il potere della verità. Saggi Platonici*, Roma, 2018, 227.

⁶⁶ PLATONE, *Le Leggi*, cit., 765-767.

scambio verbale di domande e risposte»⁶⁷: come nel *Sofista*, dove l'arte confutatoria (*élenchos*) è la migliore tra le purificazioni dell'anima, un'arte condotta dagli dei e dai nobili sofisti, ossia i filosofi. Il cambiamento di prospettiva è sorprendente. Come e da dove può la legge render conto di sé?

Si potrebbe dire che la legge ha qui occupato il posto centrale, ossia il posto della verità pubblica. Vernant nota che l'eccezionalità della *polis* democratica e filosofica è di essere organizzata intorno a un centro, che acquista così un significato politico nuovo. «Il *mésos*, il mezzo, caratterizza dunque l'ambito di ciò che è comune, pubblico, *xynón*, opponendolo a ciò che è privato, particolare». Così, nel centro si pone il potere, *krátos*, che «sfugge all'appropriazione per diventare comune a tutti i membri della città»⁶⁸.

Lo stesso fa la filosofia, rispetto alle forme sapienziali arcaiche: «il primo filosofo – dice Vernant – non è più uno sciamano. Il suo ufficio è quello di insegnare, di fare scuola»⁶⁹. Come Socrate, che discute in bella vista presso i tavoli dei banchieri:

se sentite – dice all'inizio della sua arringa, rivolgendosi agli ateniesi – che mi difendo allo stesso modo in cui sono solito anche parlare fra i banchi in piazza, dove molti di voi mi hanno già sentito, e altrove, non ve ne stupite e non trepidate⁷⁰.

Il filosofo – afferma ancora Vernant –

si rivolge a tutta la città, a tutte le città; affida le sue rivelazioni ad una pubblicità vera ed intera. Portando il mistero in piazza, in piena *agorá*, egli ne fa un oggetto di dibattito pubblico e contraddittorio, in cui l'argomentazione dialettica finirà col prendere il sopravvento sull'illuminazione soprannaturale⁷¹.

⁶⁷ B. CENTRONE, commento a PLATONE, *Sofista*, Torino, 2008, 5, n. 4.

⁶⁸ J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, 2001, 219.

⁶⁹ *Ivi*, 401.

⁷⁰ PLATONE, *Apologia di Socrate*, Milano, 2018, 97-99.

⁷¹ J.-P. VERNANT, *op. cit.*, 403.

Ricerca e discussione: questa è la nuova *polis*. Davvero – conclude Vernant – la «solidarietà che constatiamo tra la nascita del filosofo e l'avvento del cittadino non ci deve sorprendere»⁷².

Detienne vede nella scrittura monumentale e pubblica delle leggi, su grandi lapidi coperte di lettere ed erette nei luoghi centrali della *polis*, il «gesto fondatore» di una nuova pratica politica. A partire dal 650 a.C., quando la scrittura alfabetica è già in circolazione da almeno un secolo, cominciano ad apparire i primi testi legislativi. «Le regole fondamentali della vita in città, la scrittura le rende monumentali, visibili e perfettamente leggibili, affinché ciascuno si sottometta alla loro volontà»⁷³.

Lo scritto nel suo impatto legislativo impone la sua efficacia allo spazio politico. Esposte nei luoghi più in vista, nelle collocazioni più visibili e nei posti più frequentati, le steli coperte di scrittura dalla città invitano «chi vuole a prendere conoscenza» dei suoi decreti e delle sue leggi. Incise e dipinte in colori vivaci, le lettere si vogliono leggibili per il maggior numero possibile di persone. La scrittura afferma la sua presenza nella prima città «isonomica»⁷⁴.

A differenza di altre e più antiche applicazioni della scrittura alfabetica, come quella che prolifera su oggetti d'uso, per esempio brocche o giare, l'uso legislativo modifica profondamente la posizione dell'oggetto grafico. «Accanto al Pritanèo e all'altare di Estia, i grandi santuari sono i siti privilegiati della scrittura politica»⁷⁵. Il supporto è ora interamente adattato alla scrittura: le steli di marmo e i blocchi di pietra sono enormi,

tagliati per essere accuratamente coperti di lettere e di parole. La tavola di scrittura, eretta al centro della città, impone la sua indipendenza. La sua monumentalità singolare incita alla «calligrafia». Lapidici e maestri

⁷² *Ivi*, 404.

⁷³ M. DETIENNE, *La scrittura e i suoi nuovi oggetti intellettuali in Grecia. Introduzione*, in *Id.* (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, 1989, xi.

⁷⁴ *Ivi*, XIII.

⁷⁵ M. DETIENNE, *Lo spazio della pubblicità: i suoi operatori intellettuali nella città*, in *Id.* (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, cit., 15.

incisori inventano verso il 550 lo stile detto *Stoichedòn* dai Moderni, lettere in fila e in riga, strettamente allineate⁷⁶.

Nella seconda metà del VII secolo – afferma Detienne – i legislatori sono consapevoli che «la scrittura è un gesto politico»: essa instaura la pubblicità, fonda una società che

prende la parola sulla pietra, chiamandosi essa stessa “Città” in terza persona [...] Nell’epoca arcaica, il “bene comune” – che si dice *xynón* prima di essere *koinón* – è la legge scritta e pubblicata sotto gli occhi di tutti⁷⁷.

È attraverso questo specifico modo d’uso dell’alfabeto, scrittura elementare, facile, a differenza di ogni altra, e dunque davvero per tutti nella sua pubblicazione monumentale e normativa, che – dice Detienne –

si instaura progressivamente una vera e propria autonomia della scrittura. Secondo più modalità: autodifesa della legge; autocitazione dello scritto, riferimento ad altre cose scritte; definizione, infine, delle sue proprie virtù⁷⁸.

Minacce e maledizioni per chi danneggia o modifica la cosa scritta; autoconsacrazioni della legge alla protezione divina; richiesta di letture ad alta voce di ciò che è scritto; riferimenti tra una legge e l’altra.

L’autoreferenza della scrittura legale crea una circolarità chiusa: il legislatore lascia la scena alla legge, che da sé esprime pubblicamente le sue virtù: «la sua integrità, da cui nulla deve essere detratto, e nulla aggiunto; la sua acribia: il suo essere esatta, imporre misura, precisione e rigore»⁷⁹. Come vuole Platone, la legge fissata per iscritto sa rendere conto di sé in ogni tempo: è in tutti i sensi legge autonoma. Essa non è muta, dacché può pretendere che i magistrati la leggano ad alta voce; non ha bisogno di assistenza, protetta com’è dai santuari in cui è eretta e dal dio che invoca; né, però, può essere confutata, anzi la maledizione

⁷⁶ *Ivi*, 11-12.

⁷⁷ *Ivi*, 21.

⁷⁸ *Ivi*, 22.

⁷⁹ M. DETIENNE, *La scrittura e i suoi nuovi oggetti intellettuali in Grecia*, cit., XIV.

attende chi voglia opporsi. Proprio quello strumento che incarna il bene pubblico (*xynón*) e che è posto al centro (*mésón*) della città greca, ovvero nel luogo del potere (*krátos*), vi introduce tutte le ambiguità della propria specifica posizione, ossia della propria forma.

Tale paradosso nomico è ben visibile proprio nell'ultimo Platone. Nei discorsi condivisi dai tre saggi viandanti e preparatori alla stesura della migliore costituzione, nessuna abitudine o usanza dei cittadini, anche minima, va tralasciata. Come nota Vegetti, quella delle *Leggi* è l'idea di «una legislazione minutamente precisa delle singole condotte di ognuno», in una sorta di «sorveglianza assidua» per un «processo di domesticazione esteso alla vita intera»⁸⁰. Nella città ideale delle *Leggi*, la scrittura è onnipresente e controllatissima, come del resto ogni altra arte culturale: l'ideale *paideia* politica dei cittadini deve infatti essere orientata solo dalla virtù e dalla verità, meglio conosciute proprio dai legislatori. Conclude Vegetti: è notevole che «questa scrittura delle *Leggi* può consumare i suoi fasti soltanto al prezzo di un ritorno alle sue originarie modalità “egizie”: è scrittura del potere e del sacerdozio, conservata sugli altari e nei templi»⁸¹.

Il gesto di positivizzazione della legge patria porta in resto l'autonomia della legge.

5. Conclusioni. Consuetudine e teoria

Nella *performance* rituale – quale esperienza immersiva, emotiva e corale – la conformità del gesto è vissuta praticamente. La misura, l'atto da misurare e la misurazione sono il medesimo gesto sintetico. Il ritmo procede ripetendo; il passato si infutura nella sua tradizione e nel suo riconoscimento. La figura rituale è fatta ad arte, è diritta, se è propizia: se, cioè, il gesto è felice e incarna il senso commosso e corrisposto dei partecipanti.

L'esperienza non è positivizzabile a meno di perderne il senso generativo e affettivo. In una logica positiva, vige infatti la definizione: re-

⁸⁰ M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino, 2003, 239-240.

⁸¹ *Ivi*, 228-229.

gola, fatto, giudizio sono categorie distinte, in un ordine sistematico coerente. Eppure – ed è questa la critica metodologica che suggerisce Goody – non è indagata la normatività di tale gesto positivo, ossia la sua forma specifica.

La formalizzazione assiomatica della geometria, perfezionata e consacrata da Euclide, esclude l'errore dalla verità, ossia proprio quel procedimento euristico che ha portato alla loro distinzione. Già Platone, nella *Repubblica*, critica i geometri perché non mettono in movimento dialettico i propri assunti, ma li considerano noti e chiari a tutti, ritenendo di non dover darne conto (*logon didonai*). Tuttavia, critica Platone,

quando il principio non è conosciuto, le conclusioni e le proposizioni intermedie sono connesse a partire da ciò che non si conosce, quale espediente potrà mai trasformare una simile convenzione in una scienza? (VI, 510b-511c; VII, 533c-d)⁸².

La differenza tra una mera convenzione (*homología*) segnica e una scienza (*epistéme*) sensata è proprio l'attacco polemico di Longo contro il paradigma formalista. La veridicità della matematica si pretende garantita dal mero calcolo logico-aritmetico, escludendo il gesto significativo perché non formalizzabile: eppure – denuncia Longo – proprio per questo generativo, risolutivo, efficace e dunque vero.

Il rapporto ambiguo tra esperienza e positivizzazione della regola è cruciale anche per il diritto. La fissità della legge scritta trapassa nelle pagine di Platone da motivo di vergogna a modello cui uniformare anche la legge patria. Nella *polis*, un nuovo teatro mette in scena il *nomos*: il monumento alfabetico è una vera e propria «macchina per far vedere»⁸³. Autonomia e isonomia devono essere esposte al pubblico: devono, cioè, diventare la verità pubblica.

Non è un caso che proprio Capograssi, che per primo evoca l'«esperienza giuridica» come oggetto di studio concreto e vitale della filosofia

⁸² PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, 2018, 901. Cfr. G. CAMBIANO, *La scrittura della dimostrazione in geometria*, cit., 143-144; ID., *Figura e numero*, cit., 89-90; L.V. REÑÓN, *La dimostrazione*, cit., 309.

⁸³ M. DETIENNE, *Lo spazio della pubblicità*, cit., 7.

del diritto, contro l'astrattezza teorica, riconosca la chiarezza e la semplicità innegabili della scienza classica: per la quale

solo la norma emanata e applicata dallo Stato è norma giuridica [...] Quella specie di semplicismo che riduceva il diritto al diritto dello Stato, dispensava da ogni ricerca e forniva pronto e netto l'oggetto di ogni speculazione sul diritto⁸⁴.

Contro tale «linearità quasi astratta con la quale l'edificio della legislazione statale si presentava», Capograssi propugna un concetto meno semplice, da osservare con un «cambiamento di prospettiva»⁸⁵. Il diritto è vivente, una delle forme della vita; la norma giuridica è sempre esperita non nel suo formalismo, bensì nel suo contenuto concreto di connessione con l'azione da compiersi.

E perciò per ritrovare il diritto come vivente idea umana e vivente energia – che è diritto che entra come principio vivo nella viva esperienza pratica del soggetto – conviene cercare di mettersi dal punto di prospettiva della coscienza comune, cogliere il cammino di questa⁸⁶.

Certo, aggiunge Capograssi,

tra la concretezza puntuale ed ardente con cui l'agente vive la sua vita in mezzo ai suoi interessi vitali e ai suoi fini, e la pura logica formale della ratio iuris con cui specialmente la legge positiva è formata, sembra ci sia un abisso [...] Bisogna confessare che la soluzione dell'astrattezza si presenta seducente e semplificante⁸⁷.

⁸⁴ G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, Napoli, 2023, 3.

⁸⁵ *Ivi*, 4.

⁸⁶ *Ivi*, 11.

⁸⁷ *Ivi*, 17. La critica che Capograssi muove alla scienza giuridica, la quale riduce il diritto alla legge dello Stato, trova esplicito consenso e nuovo vigore polemico nelle posizioni di Grossi: sue le accuse contro le mitologie della modernità: il legalismo e lo statualismo *in primis*, di cui il codice – come strumento grafico, vera e propria protesi nomica – rappresenta la possibilità al tempo tecnica e ideale, cioè pratica e teorica. Cfr. P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, 2007; *Id.*, *Società, diritto, stato. Un recupero per il diritto*, Milano, 2006; *Id.*, *L'invenzione del diritto*, Roma-Bari, 2017; *Id.*, *Oltre la legalità*, Roma-Bari, 2020.

Non diversamente dall'antropologia e dalla matematica, la scienza giuridica eredita il medesimo problema epistemologico: quello di mantenere teoricamente la profondità pratica e sensata del gesto. È il pendolo del ragionamento descritto da Maddalena: come analizzare una conoscenza sintetica? Come si positivizza l'esperienza?

Tale problema è evidente quando la teoria del diritto prende ad oggetto di studio quella regolarità emergente nella *traditio* che è la consuetudine: altro esempio di gesto sintetico, che qui interessa nel suo emergere come domanda definitoria e dunque come problema metodologico. Quando Bobbio indaga il diritto consuetudinario, muove una critica decisiva alla teoria:

un errore di prospettiva: si può dire che i giuristi si trovano generalmente in una situazione non favorevole per lo studio del diritto consuetudinario, perché sono nella condizione di doverlo osservare non nella sua struttura originaria, ma dal punto di vista di un'altra fonte accolta come fonte primaria, e quindi con la preoccupazione di coglierli quegli elementi che lo rendano idoneo ad essere accolto dalla fonte prevalente e ad essere inserito in un ordinamento fondato sopra una più matura coscienza giuridica. Le dottrine sulla natura del diritto consuetudinario appartengono non già alla fase primitiva della evoluzione giuridica, in cui la consuetudine costituisce la fonte primaria, ma ad una fase assai tarda della formazione scientifica del sistema, quando altre fonti meno irriflesse ed immediate hanno preso il sopravvento sulla consuetudine, ed essa, di conseguenza, osservata non nel suo valore originario, ma nel suo valore attuale, presenta vari fenomeni di cristallizzazione, di involuzione, di subordinazione, che conducono necessariamente a tentarne una svalutazione e fanno sentire il bisogno di appoggiarla su qualche fondamento estrinseco⁸⁸.

Così, per esempio, Romano, alla voce *Consuetudine* del suo abecedario giuridico, principia dalle «discordanti opinioni, che si sono avute e continuano ad aversi, circa l'apprezzamento che è da farsi della consuetudine in confronto alla legge». Paragone che porta a un'inevitabile disposizione della materia: la «consuetudine, almeno nelle sue manifestazioni più tipiche, può infatti dirsi un “vulgare ius” (“vulgare” nel significato di “popolare”) che si contrappone al “ius scriptum” ossia

⁸⁸ N. BOBBIO, *La consuetudine come fatto normativo*, Torino, 2010, 40-41.

alla legge (“lex” da “legere”))»⁸⁹. L’analogia euristica, per Romano, è quella linguistica nella sua configurazione medievale: la distinzione, cioè, tra *vulgaris locutio* e *grammatica*, ovvero tra *sermo* e *lingua*.

La consuetudine è da Romano paragonata all’oralità e la legge alla scrittura; tuttavia, non è indagata la prospettiva scritta di tale distinzione. Abbiamo forse mai sostenuto, prima della rivoluzione digitale, di essere analogici? Qualificare dalla legge la consuetudine è tautologico, dunque sempre vero: la consuetudine è ciò che non è la legge. C’è però un problema di prospettiva. Problema che Bobbio ha il merito di porre: ed è questo il portato interessante, più che la soluzione. Il diritto e la relativa scienza sono disposti da Bobbio in un’evoluzione della coscienza. La consuetudine sarebbe lo stadio primitivo e irriflesso, analizzato finora dalla scienza giuridica non nella sua originalità bensì attraverso la legge. Ora, perfezionatasi e resasi accorta, la scienza sarebbe finalmente in grado di cogliere e chiarire il fatto così com’è.

Chiediamo allora: come può il discorso categoriale e definitorio della teoria del diritto, che procede con metodo logico e argomentativo, ovvero non contraddittorio e confutatorio, dire la verità della norma: una verità che non ripeta la normatività del proprio metodo rigoroso?

Il problema che qui si presenta è, infatti, simile a quello incontrato per l’antropologia e per la matematica: anche in questo caso, la regola vissuta è problematicamente saputa; è problematico, cioè, il passaggio alla positivizzazione dell’esperienza, quando proprio il fatto di porre il tema della regolarità fa nascere il problema della sua corretta definizione. Eppure, la forma specifica di questo gesto teorico non è indagata, bensì agita, ripetuta in una tradizione.

In questo senso – come si diceva – la figura gestuale qui proposta intende essere autocritica nei confronti della filosofia del diritto: di quel sapere teorico che pone come oggetto di ricerca i concetti di regola e di norma, senza tuttavia indagare la normatività di tale prospettiva.

Occorre qui però fugare un possibile fraintendimento. Simile indagine non sarebbe più vera perché più critica o autocritica. Il gesto positivista, che scrive la regola in forma generale e astratta, non è in sé ulteriormente positivizzabile senza incorrere in un paradosso. In termini

⁸⁹ S. ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Macerata, 2019, 41.

altri ma prossimi, il nostro rapporto col testo non è testualizzabile a meno di accettare la circolarità di tale analisi. Se questa fosse la domanda *formale*, infatti, essa non avrebbe compreso il problema *paradossale* che qui si pone: l'aporia, cioè, della domanda sulla domanda, la critica della sua forma critica positiva. Come può la ricorsività della forma essere più che formalmente vera? L'aporia urge piuttosto un nuovo *ethos* del sapere: un esercizio, come propone Sini, di etica della scrittura; esercizio che qui si è interpretato come attenzione all'esperienza del soggetto, ovvero al suo gesto⁹⁰.

⁹⁰ Si è tentato qui l'esercizio di etica di scrittura, inteso come domanda sulla domanda ovvero come riorientamento della domanda critica sulla posizione del soggetto atteggiato alla teoria, quale proposta di Sini in filosofia teoretica. Per un primo approccio, si veda C. SINI, *Filosofia teoretica*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Milano, 2016.