

ARIANNA ALPINI

# Law Art Humanities

## Creative Connections Methodology

## Metodologia di Connessioni Creative



Con la collaborazione di  
In collaboration with

P. Buongiorno, F. Castellani, C. Danani, F. Ferretti, E. Frontoni  
V. Gaballo, A. Hanna, E. McNulty, A. Mengoni, E.R. Meschini  
E.M. Musso, L. Romeo, S. Santuccio, P. Sernani, F. Stara, G. Vulpiani



Edizioni Scientifiche Italiane







ARIANNA ALPINI

Law Art Humanities  
Creative Connections Methodology  
Metodologia di Connessioni Creative

Con la collaborazione di  
In collaboration with

**P. Buongiorno, F. Castellani, C. Danani, F. Ferretti, E. Frontoni,  
V. Gaballo, A. Hanna, E. McNulty, A. Mengoni, E.R. Meschini,  
E.M. Musso, L. Romeo, S. Santuccio, P. Sernani, F. Stara, G. Vulpiani**



**Edizioni Scientifiche Italiane**

Il volume è stato pubblicato con il contributo della ricerca scientifica “Diritto, Arte e Discipline umanistiche: metodologia di connessioni creative”, 2022-2023, Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università degli Studi di Macerata

The volume was published with the contribution of scientific research “Law, Art and Humanities: methodology of creative connections”, 2022-2023, Department of Law, University of Macerata

Il disegno della copertina e i disegni interni al volume sono opera di Salvatore Santuccio.

ALPINI, Arianna  
Law Art Humanities  
Creative Connections Methodology  
Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2024  
pp. 436; 24 cm  
ISBN 978-88-495-5558-5

---

© 2024 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.  
80121 Napoli, via Chiatamone 7

**Internet:** [www.edizioniesi.it](http://www.edizioniesi.it)  
**E-mail:** [info@edizioniesi.it](mailto:info@edizioniesi.it)

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall’art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall’accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

*Ai Colleghi che hanno partecipato a questo progetto,  
in segno di amicizia e di stima*

*A Francesca e Paolo, sempre pronti a sostenermi  
e a promuovere l'idea*

*A Salvatore, con i suoi disegni ha dato un senso profondo  
a questa esperienza*



## Indice

### PARTE PRIMA / PART ONE

1. L'idea centrale: la filosofia <i>nel</i> diritto/ <i>The Core Idea: Philosophy in Law</i>	9
2. La rilevanza giuridica delle contaminazioni/ <i>Legal Significance of Contamination</i>	11
3. La 'teoria impura del diritto' e la missione del diritto privato/ <i>The 'Impure Theory of Law' and the Mission of Private Law</i>	13
4. Dalla certezza del diritto alla 'sicurezza' della conoscenza/ <i>From Legal Certainty to 'Security' of Knowledge</i>	15
5. La forma giuridica: diritto e arte/ <i>The Legal Form: Law and Art</i>	16
6. 'Cultura positiva' e 'cultura ideale'/' <i>Positive Culture' and 'Ideal Culture'</i>	17
7. L'impatto dell'Estetica e del 'Positivismo inclusivo' nelle Scienze giuridiche/ <i>The Impact of Aesthetics and 'Inclusive Positivism' in Legal Sciences</i>	19
8. Materia e forma. Le dimensioni del diritto/ <i>Matter and Form. The Dimensions of Law</i>	21
9. Metodologia/ <i>Methodology</i>	23
10. Gruppo di ricerca/ <i>Research Group</i>	32

### PARTE SECONDA / PART TWO

1. Apprendimento/ <i>Learning</i>	37
2. Codice/ <i>Code</i>	89
3. Creatività/ <i>Creativity</i>	133
4. Dati/ <i>Data</i>	171
5. Dimensione/ <i>Dimension</i>	207
6. Fatto/ <i>Fact</i>	245
7. Interpretazione/ <i>Interpretation</i>	275
8. Istituzione/ <i>Institution</i>	315
9. Libertà/ <i>Liberty-Freedom</i>	355
10. Volontà/ <i>Will</i>	397
11. Considerazioni conclusive/ <i>Concluding Remarks</i>	429

A parere di Martin Lutero l'uomo non è libero, ma “resta empio, ingiusto e degno della collera divina ai credenti la salvezza per mezzo dell'evangelo; agli altri la collera; i credenti sono dichiarati giusti, gli increduli sono dichiarati empì e ingiusti e sottoposti alla collera divina” [5]. La libertà non è l'egoismo di uno contro l'altro, ma relazioni generative di cura vicendevole. Nell'episodio biblico della torre di Babele (cf. *Genesi* 11, 1-9), l'egoismo e l'*hybris* non portano alla comunione e alla relazione, le lingue dell'egoismo non si comprendono e non permettono la comunicazione. La torre di Babele, nel dipinto di Pieter Bruegel il Vecchio del 1563, rimane – come racconta il testo biblico – incompiuta [6]. Fuor di metafora, una comunità e/o società fondata sull'egoismo dell'uno contro l'altro rimane un *quid* di incompiuto. Si dà, in tal caso, né comunità (*Gemeinschaft*) né società (*Gesellschaft*) [7], ma solamente incompletezza.

\*EMANUELE MASSIMO MUSSO (LUMSA di Roma)

BIBLIOGRAFIA: [1] Cf. *Esodo* 20, 1-17 e *Deuteronomio* 5, 1-21; A. WÉNIN, *Dieci parole per vivere*, EDB, Bologna, 2021.[2] E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 2023. [3]. I. BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli, 1989. [4] M. POHLENZ, *La libertà greca*, Brescia, Paidea, 1963. [5] ERASMO e LUTERO, *Liberò arbitrio. Servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana, 2009, p. 173. [6] Cf. G. DENIZEAU, *La Bibbia attraverso la pittura*, Milano, Paoline, 2016, pp. 40-43. [7] F. TÖNNIES, *Comunità e società*, Bari, Laterza, 2011.

## Filosofia morale/Moral Philosophy\*

Parole chiave: *autodeterminazione, autorealizzazione, senso della propria identità, riconoscimento, soggettività, inter-soggettività, oggettività istituzionale, risemantizzazione, “liberazione tecno-economica”, neuroscienze*

Emile Benveniste nel suo *Le Vocabulaire des Institutions Indo-europeennes* dedica un capitolo a “l'homme libre” [1]. Egli osserva che sebbene l'opposizione “libero/schiavo” sia comune a tutti i popoli indoeuropei, non si conosce una definizione comune della nozione di “libertà”. In latino e in greco l'uomo libero, (*e*)*leudheros*, è definito positivamente dalla sua appartenenza a una “stirpe”, a un “ceppo”; ne è prova, in latino, la designazione dei bambini “ben-nati” come liberi. In tedesco si sente ancora il legame tra *frei* (libero) e *Freund* (amico), che permette di ricostituire una nozione primitiva di libertà come appartenenza a un gruppo di persone che si chiamano tra loro, appunto, “amici”. All'appartenenza a questo gruppo – di stirpe o

di amici – l'individuo deve non solo la sua condizione di libertà, ma anche la propria identità: i derivati del termine \**swe*, gr. *idiótēs* “individuo”, latino *suus* “suo”, ma anche il greco *étēs*, *hetaîros* “alleato, compagno”, il latino *sodalis* “compagno, collega”, mostrano che quel primitivo \**swe* era la parola per un'entità sociale, ogni membro della quale realizza il proprio “sé” solo nell’“inter-sé”. È interessante trovare quindi nell'etimologia una radice di senso che, in controtendenza con l'accezione oggi dominante, rinvia alla dimensione dell'intersoggettività. Ne deriva che si dovrebbe piuttosto dire che “la propria libertà comincia dove inizia quella dell'altro”, piuttosto che, come è invece consueto sentire, di fronte a quella dell'altro essa termina.

Anzitutto si pone un problema di fondo: esiste una libertà intesa come capacità del soggetto di volere o di non volere, in un certo momento, un certo atto? Non basta però interrogarsi circa un'interiore libertà di scelta. Si pone anche un'ulteriore questione: esiste la libertà come possibilità di fare realmente ciò che si è voluto, di mandarlo in esecuzione [2]? La questione investe l'essere umano nella sua coscienza ma anche nella sua corporeità e nel suo essere un abitante che vive nel mondo e del mondo, si declina perciò anche come libertà politica, che riguarda le relazioni della vita organizzata in società. Nell'antica terminologia della Scolastica si parla di “libertà degli atti eliciti” (la libertà dell'atto volitivo “interiore”) e di “libertà degli atti imperati” (la libertà di realizzare quanto deciso), e se ne afferma la distinzione e insieme la stretta connessione. Alla tematica sono connesse molte altre questioni: quella del dovere, della responsabilità, della coscienza etica, ma anche un tema teologico come quello della salvezza (e del rapporto con la Provvidenza, con la Grazia, con la Onnipotenza divina). Chi afferma la libertà fa riferimento sia all'esperienza sia ad argomentazioni. Immanuel Kant, ad esempio, la rinveniva nella coscienza del “tu devi”: come sua condizione di possibilità, perché se una indicazione si presenta nella forma dell'imperativo (che lui riteneva un “fatto della ragione”) ciò implica la possibilità di seguirla come di non seguirla. La libertà viene quindi affermata come condizione di possibilità dell'esistenza della legge morale, mentre questa è di quella la *ratio cognoscendi*. Della libertà, allora, si può parlare come autodeterminazione [3], quando la si comprende come un potere, un “esser in grado”, una capacità che è indipendenza dell'agente da antecedenti dell'azione ed anche dalla rappresentazione dei suoi conseguenti. Se libertà e autodeterminazione coincidono, però, allora si deve pensarla come un volere che pone sé stesso [4] che fa riferimento solo a sé stesso prescindendo da qualsiasi contenuto. Ma se la libertà fosse solo la possibilità, per ciascuno, di poter determinare la propria volontà prescindendo da tutto – perché altrimenti la scelta diverrebbe eterodiretta e non più libera – si dovrebbe affermare che la scelta libera è solo quella infondata, senza ragioni per disporsi ad essa, quella che resta slegata da qualsiasi riferimento oltre sé stessa. Ma per l'essere umano, ra-

gionevole e finito, le opzioni non solo non sono tutte possibili, ma neppure sono indifferenti: ogni scelta ha a che fare con precedenze che ne costruiscono il perimetro dal punto di vista del suo contenuto, è risposta a esigenze, attese, progetti, a vocazioni e provocazioni. La libertà, allora, non si accontenta solo della capacità di autodeterminazione: è anche autorealizzazione, via al compimento dell'agente. È processo di liberazione dalla povertà e dalla costrizione dell'imperfezione, dell'incompletezza, è realizzazione e fioritura. Se l'autonomia che si esprime nell'autodeterminazione fa la dignità della scelta, non ne fa ancora una scelta buona, che si può dire tale nella misura in cui è realizzazione dell'agente. La libertà intesa, in questo senso, come adesione ad un fine liberante pone, però, il problema della identificazione di ciò che corrisponda al bene dell'agente, al bene da far accadere. Se libertà è autodeterminazione che si vincola alla scelta di beni veri e non apparenti, si pone la questione di quali sono e/o qual è il bene che realizza la libertà. Si deve riconoscere, a questo proposito, che non c'è posizione di senso, per un agente, che non si iscriva nel quadro di una creazione collettiva di significati. Questi, come insegna Charles Taylor, dipendono sempre da contesti di senso che sono reti di interlocuzione (*webs of interlocution*) [5]. Ciò comporta che la libertà è, fin dall'inizio, rapporto con altri, come suggeriva l'approccio etimologico. Più precisamente: è rapporto con altre libertà. Non solo nel senso che, nell'esercizio dell'agire, si deve tener conto dell'altra libertà, ma più profondamente nel senso che la libertà si costituisce nella relazione con l'altro come libertà.

L'essere umano non è certo un mero prodotto sociale e, tuttavia, è sempre consegnato a sé stesso dalle relazioni in cui è inserito, dal riconoscimento che riceve [6] (tanto che la deprivazione di un adeguato riconoscimento comporta deficit e turbative nella costruzione del sé). L'essere umano ha bisogno di riconoscimento per attivare pienamente le proprie capacità affettive e intellettuali e per raggiungere un intenso e stabile senso della propria identità: per costruire fiducia in sé stesso, rispetto di sé e stima di sé. La libertà ha a che fare quindi in modo essenziale con la relazione con altri per il formarsi della stessa capacità di autodeterminazione e di realizzazione di sé [7]. In tale contesto vengono a risemantizzarsi i concetti di vulnerabilità (che come capacità di "essere affetti", come "porosità" assume contorni non solo negativi) e di autonomia (da pensarsi in senso relazionale), che di una riflessione sulla libertà sono inevitabili correlati. Si può quindi affermare che le condizioni della libertà, per gli esseri umani, sono soggettive, inter-soggettive (anche istituzionali). Per questo si può anche parlare di una "formazione morale" alla libertà e dell'importanza di rimuovere tutti gli ostacoli al suo esercizio. Il dibattito contemporaneo è impegnato su tali fronti di approfondimento. In particolare da un lato a ripensare criticamente le dinamiche e gli esiti di una promessa di liberazione tecno-economica che si è nutrita

della divaricazione tra inconsistenza dei significati e potenza dei dispositivi, capovolgendosi in una erosione [8] alla quale sembra impossibile sottrarsi. Dall'altro, anche in virtù della sollecitazione delle neuroscienze, a confrontarsi in modo inedito con i risvolti neurobiologici e fisiologici che alcune teorie brandiscono per ridurre la libertà stessa a illusione [9]. Rinunciando ad affermare la libertà come esistente solo se assoluta, si possono trovare buone ragioni per riconoscerla.

### *English Version*

Keywords: *self-determination, self-realisation, sense of identity, recognition, subjectivity, inter-subjectivity, institutional objectivity, resemantisation, "techno-economic liberation", neuroscience*

Emile Benveniste in his *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Europeennes* devotes a chapter to "l'homme libre" [1]. Although the opposition "free/slave" is common to all Indo-European peoples, he notes that no common definition of "freedom" is known. In Latin and Greek, the free human being, (*e*)*leudheros*, is positively defined by one's belonging to a "bloodline", a "stock"; proof of this in Latin is the designation of "well-born" children as free. In German, one hears the link between *frei* (free) and *Freund* (friend), which makes it possible to recall a basic notion of freedom as belonging to a group of people who call each other "friends". To the membership to this group – of lineage or of friends – the individual owes not only one's condition of freedom, but also one's identity: the derivatives of the term \**swe*, Gr. *idiôtēs* "individual", Latin *suus* "his"/"her", but also Greek *étés*, *hetaîros* "ally, companion", Latin *sodalis* "companion, colleague", show that that primitive \**swe* refers to a social entity, each member of which realises one's "self" only in the "inter-self". It is interesting, therefore, to find in the etymology a root of meaning that, in contrast to today's dominant meanings, recalls the dimension of intersubjectivity. It follows that one should rather say that one's own freedom begins "where that of the other begins", rather than, as is customary to hear, "where the freedom of the other ends".

However, a fundamental problem arises: does freedom exist in the sense of the subject's capacity to will or not will a specific act at a definite moment? Moreover, it seems not enough to question oneself about an inner freedom of choice. A further issue also arises: does freedom exist as the possibility of actually doing what one has willed, of putting it into execution [2]? The matter regards human beings in their conscience, but also in their corporeality and in their being inhabitants who live in and from the world. The matter can then also be described as "political freedom", which con-

cerns social relations. In its ancient terminology, the Scholastics speaks of the “freedom of helicitic acts” (the freedom of the “inner” volitional act) and the “freedom of imperative acts” (the freedom to realise what has been decided): and it states their difference and at the same time their close connection. Many other issues relate to this theme: those of duty, responsibility, ethical conscience, but also a theological topic such as salvation (and the relationship with Providence, Grace and divine Omnipotence). Scholars who assert freedom refer to both experience and argumentation. Immanuel Kant, for example, found it in the conscience of “you must (*du sollst*)”: it is its condition of possibility, because if an assertion presents itself in the form of imperative (which Kant considered a “fact of reason”) this implies the possibility of following it or not following it. Freedom is thus defended as the condition of possibility of the existence (*ratio essendi*) of moral law, while this latter is the *ratio cognoscendi* of the former. Freedom can be described as self-determination [3] when it is understood as a power, a “being able”, a capacity that is the agent’s independence from the antecedents of action and also from the representation of its consequences. However, if freedom and self-determination coincide, then it should be thought as a self-posing willing [4], which refers only to itself regardless of all content. But if freedom were only the possibility, for each person, of being able to determine one’s own will prescinding from everything – because otherwise a choice would become heterodirected and no longer free – one should affirm that a choice is free only when unfounded, i.e. without any reason to dispose oneself to it, when it remains detached from any reference beyond itself. However for any reasonable and finite human being, options are not only not all possible, but neither are they indifferent. Each choice has to do with precedences that shape its perimeter from the point of view of its content, each choice is a response to needs, expectations, projects, vocations and provocations. Freedom is not only satisfied with the capacity for self-determination, it is also self-realisation, it is a way to the fulfilment of the agent. It is also a process of liberation from poverty and constraint of imperfection, of incompleteness, it is fulfillment and flourishing. If autonomy, that expresses itself in self-determination, makes the dignity of choice, it still does not make it a good choice, which is so only when it leads to the fulfillment of the agent. Considering freedom as adherence to liberating goals poses, however, identification problems about that which corresponds to the good of the agent, to the good to do. If freedom is self-determination that is bound to the choice of true and not apparent goods, this question arises: what is/are the good/s that realise freedom? In any case it must be recognised, in this regard, that there is no meaning, for an agent, which is not inscribed within the framework of a collective creation of meanings. These, as Charles Taylor teaches, always depend on sense contexts, which are webs of interlocution [5]. This

implies that freedom is, from the very beginning, relationship with others. More precisely: it is relationship with other freedoms. Not only in the sense that other freedoms must be taken into account in the exercise of action, but more profoundly that freedom is constituted in the relationship with other people as freedoms.

Human beings are certainly not mere social products but, nevertheless, they are always consigned to themselves through the relationships in which they are embedded, by the recognition they receive [6] (so much so that deprivations of adequate recognition lead to deficits and disturbances in the construction of the self). Human beings need recognition to fully activate their affective and intellectual capacities and to achieve an intense and stable sense of their own identity: to build self-confidence, self-respect and self-esteem. Freedom thus has to do in an essential way with relationships with others even for the formation of the very capacity for self-determination and self-realisation [7]. In this context, the concepts of vulnerability (which as the capacity to “be affected”, as “porosity” takes on contours that are not only negative) and autonomy (to be thought of in a relational sense), which are inevitably correlated with any reflection on freedom, come to be re-semanticised. It can therefore be said that the conditions of freedom, for human beings, are subjective, inter-subjective and also objectively institutional. This is why one can also speak of a “moral formation” to freedom and highlight the importance of removing all obstacles to its exercise. The contemporary debate is engaged on these fronts of investigation. The discussion considers, on the one hand, dynamics and outcomes of a huge promise of techno-economic liberation, which has been nourished by the divarication between inconsistency of meanings and power of devices, reversing itself in an erosion of freedom [8], from which it seems impossible to escape. On the other hand, also by virtue of the urging of neurosciences, the debate faces, in an unprecedented way, the neurobiological and physiological implications that some theories sustain in order to reduce freedom itself to an illusion [9]. By renouncing the claim that it exists only if it is absolute, one can find good reasons to recognise and practice freedom.

\*CARLA DANANI (Università di Macerata)

BIBLIOGRAFIA/REFERENCES: [1] É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Edition de Minuit, 1969 (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee. Economia, parentela, società*, Torino, Einaudi, 2000; engl. trans. *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, HAU, 2016). [2] A. BAUSOLA, *La libertà*, Brescia, La Scuola, 1985. [3] C. VIGNA (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Milano, Vita e Pensiero, 2003. [4] L. ALICI, *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*, Milano, Vita e Pensiero, 2022; [5] C. TAYLOR, *Sources of*

*the self*, Harvard University Press, 1989 (trad. it. *Radici dell'io*, Milano, Feltrinelli, 1993). [6] A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003 (trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002; engl. transl. *The Struggle for Recognition*, The MIT Press 1991). [7] E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004 (trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983; engl. transl. *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, Kluwer, 1991). [8] M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano, Feltrinelli, 2010. [9] M. DE CARO, A. LAVAZZA e G. SARTORI, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino, Codice, 2017.

## Storia dell'arte contemporanea/History of Contemporary Art\*

Keywords: *Arte contemporanea, metodologia, pratiche sociali, critica*

All'interno del sistema dell'arte contemporanea – intesa nella definizione del sociologo Pierre Bourdieu come campo di forza, nonché serie di regolamenti che formano un determinato mondo – il termine “libertà” viene inteso come concetto operativo e come soggetto discorsivo intorno al quale formare una pratica non esistenzialista [1]. La libertà è intesa ed indagata in costante relazione al suo contrario, ovvero, oppressione, sottomissione, schiavitù, e pertanto le forme del suo ingaggio cambiano a seconda dei contesti in cui si trovano ad operare. Questo in particolare, proprio a causa del suo contesto di produzione artistica, è avvenuto con una specifica intenzionalità a partire dalla metà del '900 con influenze e rimandi diretti alle cosiddette avanguardie storiche di inizio secolo [2]. L'arte contemporanea, così come storicizzata dalla storia dell'arte normativamente accettata, può essere letta come la storia di una serie di liberazioni. La prima è la liberazione dall'oggetto-opera che si attuò nel momento preciso in cui Marcel Duchamp decise di trasformare un orinatoio in un fontana (*Fontana*, 1917) ribaltando non solo – in maniera letterale – l'oggetto, ma soprattutto capovolgendone funzione e significato. Pertanto, si potrebbe dire che una delle prime operazioni dell'arte contemporanea, istituzionalmente accettata, sia consistita nella liberazione dalle funzioni fisiche/primarie e nella reificazione come altro. Nella sua accezione di liberazione, la libertà rappresenta una struttura dell'agire storico, ovvero una forma costante di intenzione/interazione tra l'arte e i suoi contesti costruita nel rapporto tra le forme storiche con le specifiche attualità contingenti. Su questo percorso tra passato e attualità nella prospettiva di una futuribilità, si viene a sviluppare così la “pratica” dell'arte contemporanea nel suo essere messa in-pratica dei limiti e delle possibilità della relazione [3]. In questa ricerca di libertà praticata, l'arte si è spostata sempre più dal suo mondo-proprio per entrare in manie-