

Cultura giuridica e diritto vivente

Rivista on line del Dipartimento di Giurisprudenza
Università di Urbino Carlo Bo

Saggi



LA VITA NELLE FORME. TRA DIRITTO ED ESTETICA Eligio Resta

[*Life in the forms. Between Law and Aesthetics*] By way of a preview, we publish the contribution by Eligio Resta at the VI National Convention of Italian Society for Law and Literature, held in Urbin, July 3-4 2014 Law Department, under the title: *Life in the forms, Law and the other Arts*.

The text keeps conversational tone that characterized the dialogue between the Author and Federico Vercellone in introducing the symposium.

Key Words:
Form, Aesthetics, Law, Justice.

Vol. 2 (2015)





La vita nelle forme. Tra diritto ed estetica

Eligio Resta *

Dalle parole di Federico Vercellone emergono numerosissimi spunti nei quali io mi riconosco fino in fondo, tanto che con un'azione un po' discutibile cercherò di tradurre, e quindi di *tradire*, com'è nella migliore tradizione, il discorso che è stato fatto sin qui.

Bene. C'è, a partire dal discorso estetico, una sorta di consonanza involontaria con la storia del diritto che funziona più o meno così: se il discorso estetico – la grande riflessione non soltanto della modernità, ma in particolare della modernità – è sulla morfo-logia, prendendo come punto di riferimento il concetto di mostro, cioè il concetto di contro-natura, allora appare chiaro il riferimento a che cos'è *normale* e a che cos'è *patologico* operato dal diritto. Anzi, ci troviamo nel cuore segreto del diritto: in fondo, parlare di che cos'è una norma e di che cosa significa deviare da essa, ci riporta proprio a questo, alla norma e all'anormalità. Ora, noi sappiamo bene quali siano gli scivolamenti semantici messi in atto dal diritto: infatti, la norma prodotta giuridicamente è lontana dalla normalità statistica, si discosta da tale semantica. Eppure riemerge una traccia non completamente cancellata: la norma è, al tempo stesso, canone che regola una serie indefinita di casi e che, nel far ciò, riproduce una certa omogeneità. Vi è la norma perché vi è la sua eccezione e viceversa.

Storicamente la stessa questione torna nell'interrogativo: cos'è *dike* e cos'è *a-dike*. Ce lo insegna, oltre al pensiero greco delle origini, Amleto, quando identifica l'ingiustizia con "l'essere fuori dai cardini". "*The time is out of joint*": il tempo è fuori dai cardini, è capovolto; il mondo è sottosopra. E l'eroe shakespeariano maledice la sorte che gli ha assegnato il compito di rimettere il tempo sul diritto cammino, di rendere giustizia alla storia ("O cursed spite. That ever I was born to set it right!"). Nella tragedia di Amleto lo scardinamento è rappresentato dall'uccisione del padre, dalla presenza di una vittima da vendicare.

Se questo è il gioco, risulta che il pensiero occidentale porta avanti una riflessione in cui la giustizia deve fare i conti con l'esistenza: con *che cosa è normale e che cosa è patologico*. La giustizia si è pensata sempre come relazione indissolubile fra il normale e il patologico ed ha incrociato da subito l'ontologia della vita. La grande morfologia della giustizia è una morfologia che ha a che fare con la vita. Ed è così anche nel Detto di Anassimandro, in uno dei testi più complessi e fondativi dell'antichità. Forse è in quel frammento che l'idea del vivente trova la sua più chiara evidenza e non è un caso che, raccontando della vita, si riferisca alla questione dell'origine della giustizia. "Principio

* Eligio Resta è professore ordinario di Sociologia e Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università Roma Tre.

Il testo riproduce l'intervento di Eligio Resta al VI Convegno Nazionale della *Italian Society for Law and Literature*, che si è tenuto a Urbino presso il DiGiur, il 3 e 4 Luglio 2014, dal titolo *La vita nelle forme. Il diritto e le altre arti*. Il tono colloquiale in cui si presenta restituisce la forma che ha segnato il confronto dell'Autore con Federico Vercellone a introduzione dei lavori.

degli enti è l'infinito, dove infatti essi hanno origine lì hanno anche la fine secondo necessità poiché essi pagano l'uno all'altro il fio dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo". Il vivente è allora il prodotto di una separazione, di un distacco tragico dall'unità, di una corruzione che costringe le cose che vengono ad esistenza a sottostare alla legge del rendere giustizia all'ingiustizia. Il punto è proprio questo. Giustizia (*dikia*) e ingiustizia (*adikia*) si presentano complici e rivali, come nell'archè che è principio e comando; incorporano il senso dell'esistenza che, venuta alla luce, torna, per necessità, alla morte secondo l'ordine del tempo. Vita e morte sono le parole del vivente per Anassimandro e portano con sé un'idea di giustizia che obbligherà a pagare la colpa dell'ingiustizia.

Pensate solo a quale importanza ha avuto, nella filosofia, nelle opere dei giuristi, il problema di *che cosa sia contro natura nella natura*. Da quel primo interrogativo ne sono nati altri: *che cosa sono le cose della natura e che cos'è la natura delle cose*. Nonostante i numerosi tentativi di ridurre la complessità, qual è il riflesso di questo rapporto? È rintracciabile forse nella domanda: cosa sono i crimini contro natura? E soprattutto i crimini contro natura sono i crimini contro l'umanità? Se l'umanità è il luogo in cui ci riconosciamo tutti uomini e quindi, ecologicamente, ci rappresentiamo tutti, quasi una dimensione organicistica della politica stessa, chi compie i crimini contro l'umanità? Non è la stessa umanità che si vuole proteggere? A meno che non pensiamo di riferirci a dei marziani (anche se la legge, a volte, fa sospettare che sia così!). C'è allora una differenza tra essere umano e natura? Eppure sono gli uomini "nella natura" che decidono ciò che costituisce un crimine contro natura.

In questa cornice si colloca il problema della definizione dei diritti umani, "dispositivo ecologico" per eccellenza, che io tendo a enfatizzare in maniera quasi ossessiva, perché rivela proprio il paradosso di una giustizia che risponde alla differenziazione del mondo moderno.

Mentre la legge del mondo antico rappresentava una verità senza tempo, che proveniva dall'eternità della tradizione, valida da sempre e per sempre, basti pensare all'incipit *deo auctore* con cui si apre la *Constitutio Tanta* di Giustiniano, il moderno sceglie per la legge un tempo senza verità, segnato dalla logica del decidere, caratterizzato dalla necessità della contingenza. C'è un processo di democratizzazione molto forte in atto: la legge moderna è puro artificio, convenzione, si è trasformata in una legge senza corpo, perché probabilmente si è dovuta staccare il più possibile dalla natura del vivente: è questa in realtà l'obiezione di Nietzsche, quando parla della radice errante del "diritto astratto", coltivata proprio dalla modernità. La legge è ormai anima senza corpo, potremmo dire: tale formula è la rappresentazione finale di quel processo che ha portato alla deriva formale del diritto.

Ma che cosa deve inseguire la legge? La propria decisione o la tecnica? Perché se il problema è decidere riducendo le difficoltà, beh, lasciamo ogni speranza noi che entriamo! Il processo di "velocizzazione" della tecnica sarà sempre più forte della capacità riduttiva della decisione. Allora, guardate, qui l'intelligenza del giurista è spostare "il fuoco" dalla morfologia della legge ad una dimensione in cui da qualche parte del sistema giuridico si deciderà da "parte di un soggetto", ma non si dice né quale né dove.

Il rapporto con la tecnica è un rapporto che viene neutralizzato fortemente da una dimensione di autosservazione. La legge lo ha fatto da sempre; lo ha fatto anche nei confronti delle lacune. Non crediamo che il modo attraverso il quale si sono ridotte le lacune o si dice si risolvano le lacune sia soltanto frutto del buon senso... no! C'è qualcosa di più profondo, di più costruttivo. Quando si ricorre ai principi generali, si dice che da qualche parte dell'ordinamento ci sarà una risposta a questa dimensione

irruenta dell'eccedenza della tecnica. Succede, per esempio, quando la tecnica ci consente di morire o di sopravvivere, quando la potenza della tecnica si impone sulla natura. E non c'è differenza tra tecnica meccanica e tecnica organica (nemmeno nella visione kantiana), anche il rapporto fra le due tecniche è una sorta di gioco sulla potenza della tecnica.

Ora, che cosa deve fare il diritto? Deve salvare la tecnica che ci fa morire o la tecnica che ci fa vivere? La tecnica si presenta come *pharmakon*, come dono avvelenato perfino nel mito. Prometeo ruba il fuoco agli dei per farne dono agli uomini: è il fuoco che ci fa riscaldare, però è lo stesso fuoco che ci fa bruciare. Bisogna che il legislatore trovi il *pharmakon* per i mali della città, dice Platone. Il *pharmakon* sancisce l'identità di cura e malattia, veleno e antidoto. Il farmaco, che è rimedio del male e che, proprio in quanto rimedio del male, sarà veleno che dovrà partecipare costantemente al male stesso.

Ed è proprio l'ambivalenza del farmaco che stabilisce il vero punto di contatto tra il diritto e la tecnica, uniti da un legame indissolubile. Non c'è sacrificio, se la tecnica è un meccanismo che fa parte del gioco della natura, come nell'incipit dell'Introduzione al Leviathan, dove l'intera vicenda della fondazione del politico e del diritto moderni è riferita da Hobbes all'attività mimetica dell'uomo: "la natura, ossia l'arte per mezzo della quale Dio ha fatto e governa il mondo, viene imitata dall'arte dell'uomo, oltre che in molte altre cose, anche nella capacità di produrre un animale artificiale". Il linguaggio non è per caso e tanto nella versione inglese quanto nella stesura originaria latina, "arte" traduce il vecchio termine greco con cui nel pensiero filosofico si indicava la *techne*; attività prometeica per eccellenza, che non si emancipa dal carattere ambivalente e che viene esaltata dal valore imitativo della natura e del Dio. I mondi si creano a imitazione della natura e del Dio da parte di uomini in carne e ossa. Il "Dio mortale" è nello stesso tempo "uomo artificiale" creato dall'arte dell'uomo. L'arte infatti - proprio in quanto tecnica - aggiunge Hobbes, "si spinge anche più avanti attraverso l'imitazione di quel prodotto razionale che è l'opera più eccellente della natura : l'uomo" per proteggere e difendere il quale, questo è il punto, viene creato dall'arte quel grande Leviatano chiamato Repubblica o Stato.

E l'artificio va portato avanti fino in fondo: se si vuole garantire la pace solo la perdita di antropomorfia del sovrano, ormai ridotto a *machina*, *orologium*, *automaton* gli garantisce di essere, almeno non pregiudizialmente, uno dei contendenti in gioco. Bisogna che la struttura statale sia deantropomorfizzata. Potrà esserlo quando lo sarà. E questa è una bella sfida. Si ritrova qui un lineamento diciamo quasi pseudosalvifico, la vera utopia del diritto.

Basta la riforma elettorale in Italia perché si possa avere un sistema efficiente, o basta la previsione di una legge perché la corruzione diminuisca? Cos'è la corruzione? È una questione penale, è una questione morale, una questione politica? Ognuno si sceglierà la propria dimensione, ma il problema resterà. Si va inevitabilmente incontro alla fallacia normativa di chi pensa che imporre un divieto significhi annullare un problema come se la realtà assomigliasse sempre alle sue norme. Anzi spesso il divieto aggrava la situazione e i tabù, si sa, finiscono per interdire quello che prescrivono e per prescrivere quello che interdicono se non sono stati elaborati culturalmente e sedimentati in pratiche.

Come si esce dall'oscillazione infinita tra i poli opposti di amico e nemico? Freud aveva intuito che la bellezza potesse essere una forma di superamento dell'inimicizia, perfino della guerra.

Se anche Jürgen Habermas parla di "Nemici dell'occidente", qual è l'amico o il nemico dell'umanità quando l'umanità è divisa in amici e nemici? Il se stesso

dell'umanità è il luogo di quell'ambivalenza emotiva che edifica e distrugge, che ama e odia, che vive di solidarietà e prepotenze, di amicizie e inimicizie; tutte nello stesso tempo e nello stesso luogo. Con termini diversi potremmo dire che nella guerra l'umanità non può che minacciarsi da se stessa e che, dicevamo, tutto dipende dal fatto che "essere uomini" non corrisponde per niente "ad avere umanità". Freud si ferma su questo e si ferma anche su cosa significa essere amico dell'umanità. Quando si ritrova a dialogare con Einstein sul perché della fatalità della guerra e dei possibili rimedi ne nasce una riflessione sulle forme della politica, sull'efficacia del diritto e sull'idea dell'umanità (*"Warum Krieg?"* si intitola per l'appunto il noto carteggio tra i due). Anzi Freud vede in Einstein l'intellettuale che si preoccupa del problema della pace non come uomo di Stato o come "ricercatore naturale e come fisico", ma come Menschenfreund, letteralmente "amico dell'umanità", tema kantiano per eccellenza. Essere amico dell'umanità significa in concreto prender parte, schierarsi a favore di un destino comune. Vuol dire essere una parte che prende posizione per il bene di tutti. Amico dell'umanità è chi supera, dirà in un altro luogo Freud, le ambivalenze emotive e sceglie la via dell'universalismo: una parte che lavora per la sopravvivenza del tutto. Il modello pacifista che in Einstein era quello del pacifista militante impegnato nelle opere del mondo, a far guerra alla guerra (si ricordi l'impegno dello scienziato a favore della costituzione di un ordinamento sovranazionale capace di neutralizzare l'egoismo possessivo degli Stati), in Freud sceglie una strada non meno intransigente, ma più contemplativa, quasi più clinica e meno critica. Freud comincia a scavare nei meandri della psiche. Così riparte dalla constatazione che ci sia effettivamente qualcosa che infiammi gli uomini alla guerra: questo qualcosa va cercato all'interno di quel vasto mondo pulsionale che è stato analizzato dalla psicanalisi. Quel mondo è diviso in due pulsioni fondamentali: quelle erotiche che tendono a conservare e a unire e quelle aggressive che tendono a distruggere e a uccidere. Tra eros e thanatos, amore e odio, il confine è molto labile e la loro reciproca relazione complessa: essi vivono di compresenza e contemporaneità, di rafforzamento reciproco, ma anche di conflitto e di esclusione reciproci.

Ma allora a che cosa dobbiamo consegnare l'esito della nostra lenta rivoluzione? Non allo stupore per gli orrori della violenza, ma all'indignazione che è sentimento estetico e morale. Affinché la speranza "diventi salvifica" occorre affidarsi a un pacifismo estetico: un esito inaspettato, inatteso. La guerra è semplicemente aberrante; annienta e degrada ogni dimensione della vita. Se c'è una ragione, sottolinea Freud per la quale ci indigniamo è che non possiamo fare a meno di farlo; le giustificazioni, aggiunge, verranno dopo. Il pacifismo di Freud non è argomentato sulla base di ragionamenti deduttivi, ma sulla base di sensazioni estetiche, che gli derivano direttamente dall'interiorizzazione di modelli di civiltà. Egli dice che il processo di civilizzazione produce modificazioni della psiche che spostano e restringono mete e moti pulsionali che non trovano nella guerra, nelle sue atrocità e nelle sue barbarie alcuna cittadinanza. La guerra è soltanto una forma di primitivismo che non ha più spazio nelle "esigenze ideali, sia etiche che estetiche" ormai mutate. Ma guardate, dobbiamo uscire dalla logica analitica. Fra diritto e violenza vi è una complicità rivale. In una delle pagine più belle della filosofia quasi contemporanea Freud Walter Benjamin aveva costruito la più efficace critica della giustizia proprio a partire dal rapporto ambiguo che il diritto conservava con la violenza. Egli aveva definito il diritto "demonicamente ambiguo" e aveva fatto derivare tale ambiguità dal fatto che la violenza che lo aveva costituito si trasformava in forza legittima che lo conservava. Il diritto cioè trova la sua genesi in un atto di violenza originaria (una *Entscheidung*, una de-cisione) capace di imporre validamente una regola. La violenza infondata e ingiustificata si imporrà validamente

soltanto dopo aver vinto e solo da quel momento si trasformerà in forza legittima: di questa infondatezza della violenza originaria il diritto conserverà traccia.

C'è uno splendido saggio di Paul Ricoeur intitolato "*L' amour et la justice*", in cui l'Autore sottolinea la sproporzione esistente tra l'amore e la giustizia. Ricoeur ricorda un po' Camus, ma l'esito di Camus è assai diverso. Camus dice che amore e giustizia possono andare insieme, sebbene aggiunga subito dopo: "Credo fermamente nella giustizia, ma ucciderei pur di salvare mia madre". L'andar fuori dalla logica del "codice" binario amico-nemico è la premessa della giustizia, ma ancora una volta si registra l'eccedenza della vita sulle forme.

Del resto, il carattere simbolico dell'esistenza fa sì che il gioco performativo della legge si avvicini al meccanismo imitativo dell'immagine, sarà sempre *flatus vocis*, sarà la fonte, sarà la speranza, non sarà mai la vita stessa. Se l'immagine è un modo di conduzione/produzione del mondo è altrettanto vero che essa è rappresentazione. Qui c'è una dimensione fortemente mimetica: ci sono delle pagine molto divertenti di Jhering che lo dimostrano proprio nel momento in cui la tecnica scopre altre forme di comunicazione, altre forme di bellezza. Dopo la riflessione di Walter Benjamin sull'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica e sull'inevitabile perdita della sua aura, Jhering si trova a dover difendere il proprietario di diritti discografici e sapete dove trova un inaspettato appiglio? Nella proprietà dell'ugola, in altre parole siccome siamo proprietari dell'ugola il canto non ne è che un'appendice.

Se riflettiamo sul rapporto tra diritto e vita, ci imbattiamo nella storia della biopolitica. Bisogna rivedere il giudizio di Michel Foucault secondo il quale la biopolitica è soprattutto un'invenzione moderna. Lui dice che così si trasforma il lasciar vivere e il far morire in far vivere e lasciar morire. Ebbene, una simile visione non può essere accettata: o la biopolitica è da sempre o non è mai. E perché non possiamo considerarla che da sempre?

Il diritto del padre di uccidere i propri figli, ossia la *vitae necisque potestas* riconosciuta al *pater familias* è già bio-politica.

La grande scommessa che fa il diritto è di sostituire la violenza con le parole. Ci riuscirà? Ci riuscirà quando ci riuscirà. Intanto la storia dalla genealogia della giustizia e del processo è profondamente legata alla storia del tragico, anzi Luigi io penso che il rapporto tra diritto e tragico sia costitutivo. Ebbene il tragico è legato alla coazione a decidere, questo è il senso dell'alternativa impossibile posta di fronte ai protagonisti della tragedia greca, qualsiasi scelta si compia, qualsiasi delle due strade si scelga di percorrere essa porterà con sé un inevitabile carico di dolore. Sul tragico si innesta così il diritto, a cui chiediamo di decidere senza che in realtà lo possa fare.

Qui devo citare il saggio straordinario di Paola Mittica sulla *mousikè*, dove è evidente il legame tra i *nomoi* giuridici e i *nomoi* musicali in età antica. Non è un caso che la prima volta che compare la formula *nomos èmpsychos* (diritto vivente) è ad opera di un filosofo tarantino, Archita, studioso e scrittore di musica e matematica, vissuto in ambiente pitagorico. Archita stabilisce un parallelo simbolicamente rilevante: "la legge sta all'anima e alla vita come la musica sta all'udito e alla voce; come infatti la legge educa l'anima e organizza la vita in maniera unitaria, così la musica rende l'udito esperto e la voce armoniosa". E ancora: "delle leggi, infatti, quella vivente (*èmpsychos*) è sovrana".

E dei tanti *nomoi* che si confrontano nella polis ci parla proprio la tragedia, già a partire da Antigone e Creonte per arrivare poi a Oreste. Il processo, quale *theatrum publicum*, si costituisce come la prima grande tribunalizzazione della vita e della storia. Il racconto dell'Orestea è narrazione sulla giustizia, ma è anche narrazione della giustizia: è storia di una "nobile menzogna" all'origine di *dike*. Artefice è la dea della ragione,

Athena, che, grazie all'intervento di Peithò, la persuasione convince le Furie, emissarie della vendetta divina a smettere di inseguire Oreste. Lascino dunque che Oreste racconti le proprie ragioni a dikastai, a giudici, uomini in carne e ossa che valuteranno gli argomenti e decideranno sulla base di quei giuramenti che costituiscono i nomoi. La Persuasione si servirà di quella mezza verità, o menzogna, per cui esse, le Furie, saranno accolte finalmente nel mondo degli dei sotterranei come straniere residenti. Si tratta della storia di una doppia metamorfosi: la prima, dalle Furie alle Eumenidi, quelle gentili, portatrici di libagioni, indica la trasformazione della vendetta e della giustizia divina. La seconda metamorfosi indica il passaggio dall'ordinamento ctonio ai Tribunali, in cui la Ragione opera attraverso la nobile menzogna, la restituzione della giustizia a uomini nei confronti di altri uomini. La giustizia incorporata nei tribunali, a partire dalla quale sarà possibile parlare del magistrato come bocca della legge avrà bisogno, però, di un'altra metamorfosi, il volere divino trasmesso attraverso le Furie dovrà trasformarsi nel gioco delle parole, di quei racconti di Oreste e dei suoi accusatori, che i giudici valuteranno. I giudici diranno il diritto (*iurisdictio*) e la vendetta, trasformata, si incorporerà nel verdetto (e nella verità del dire, nel dire la verità, nel dire al posto della verità).

Le parole del processo riusciranno a ingannare la vendetta e la violenza? Ci riusciranno quando ci riusciranno: non è detto che ciò avvenga sempre, né che ciò non avvenga mai. Ci sono tracce evidenti di questo gioco.

In fondo, cosa fa il giudice quando dice l'ultima parola? Decide. Quale sia il posto del giudice tra i confliggenti è questione complicata. Non si lascia chiudere nella facile formula della legge che assicura distanze di sicurezza dalle ragioni dell'uno e dell'altro. Vive nel conflitto e del conflitto che egli decide pronunciando l'ultima parola, non importa quale purché sia l'ultima, ossia sia in grado di interrompere la cattiva infinità delle liti. Il giudice è il solo maître du langage come ci ricorda Blanchot: è colui che possiede una singolare arte, colui che possiede una singolare *techné*, di dare nomi a cose; è colui che gode del potere di governare il linguaggio, il giudice dice (appunto *iurisdictio*) e il suo dire è la forma più esclusiva di potere-sapere.

Il processo reca tutte le tracce del suo scommettere, nel bene e nel male, sulle parole. Tutto inizia da una *denuncia* o da una *citazione*, si svolge in *dibattimenti*, alla presenza di *ad-vocati*, in pubbliche *udienze*, in cui alla fine si pronunciano *sententiae*, costituite attraverso *dic-tatum* del giudice: il gioco della parola torna continuamente senza avere mai la capacità fino in fondo di sostituire la violenza.

In fondo proprio nell'esordio avvincente di *Massa e potere* di Canetti, nel fatto che "tutte le distanze che gli uomini hanno creato intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati" c'è l'intera vicenda di un'antropologia nascosta che vive di distanze, ogni individuo le cerca e le stabilisce e allo stesso tempo tende ad annullarle. Se gli uomini assomigliano a "mulini a vento in un'immensa pianura" è perché si trovano in uno spazio aperto e potenzialmente minacciato in cui non c'è nient'altro "fino al prossimo mulino": solo "tutti insieme gli uomini possono liberarsi dalle loro distanze", revocare le loro solitudini ed è precisamente ciò che accade nella massa e in particolare nel cristallo di massa. Quest'ultimo attrae particelle isolate, le rende coese e nello stesso tempo le separa da altre masse. Ed il cristallo di massa principale alla fine è "lo stato", uno di quei cristalli di massa tanto solido all'interno quanto coeso contro l'esterno, che include fortemente gli elementi che ne fanno parte perché esclude ciò che sta fuori, che non ammette altri cristalli di massa al suo interno. Non ci si libera mai dal timore di essere toccati, lo si esporta solo al di là dei propri confini.

Il diritto allora riuscirà a narrare diversamente il modo di stare insieme? In altre parole, sarà in grado di parlarci della comunità? Dovrà usare la forza, dovrà dire che d'ora in poi questo bene (se di tutti) è sottratto alla libertà dei singoli, dovrà dire che

bisognerà che qualcuno si sacrifichi, dovrà ricordarci costantemente che alla base della comunità vi è un *munus*, dono e dovere insieme.

Cultura giuridica e diritto vivente

Direttivo

Direzione scientifica

Direttore: Lanfranco Ferroni

Co-direttori: Giuseppe Giliberti, Luigi Mari, Lucio Monaco.

Direttore responsabile

Valerio Varesi

Consiglio scientifico

Luigi Alfieri, Franco Angeloni, Andrea Azzaro, Antonio Blanc Altemir, Alessandro Bondi, Licia Califano, Maria Aránzazu Calzada Gonzáles, Piera Campanella, Antonio Cantaro, Francesco Paolo Casavola, Maria Grazia Coppetta, Lucio De Giovanni, Laura Di Bona, Carla Faralli, Vincenzo Ferrari, Andrea Giussani, Matteo Gnes, Guido Guidi, Realino Marra, Guido Maggioni, Paolo Morozzo Della Rocca, Paolo Pascucci, Paolo Polidori, Eduardo Roza Acuña, Elisabetta Righini, Thomas Tassani, Patrick Vlacic, Umberto Vincenti.

Coordinamento editoriale

Marina Frunzio, M. Paola Mittica.

redazioneculturagiuridica@uniurb.it

Redazione

Luciano Angelini, Chiara Lazzari, Enrico Moroni, Massimo Rubechi.

Collaborano con *Cultura giuridica e diritto vivente*

Giovanni Adezati, Athanasia Andriopoulou, Cecilia Ascani, Chiara Battaglini, Alice Biagiotti, Chiara Bigotti, Roberta Bonini, Alberto Clini, Darjn Costa, Marica De Angelis, Giacomo De Cristofaro, Elisa De Mattia, Luca Di Majo, Alberto Fabbri, Francesca Ferroni, Valentina Fiorillo, Chiara Gabrielli, Federico Losurdo, Matteo Marchini, Marilisa Mazza, Maria Morello, Massimiliano Orazi, Natalia Paci, Valeria Pierfelici, Ilaria Pretelli, Edoardo A. Rossi, Francesca Stradini, Desirée Teobaldelli, Matteo Timiani, Giulio Vanacore.

Cultura giuridica e diritto vivente è espressione del Dipartimento di Giurisprudenza (DiGiur) dell'Università di Urbino. Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo. **ISSN 2384-8901**



Eccetto dove diversamente specificato, i contenuti di questo sito sono rilasciati con Licenza [Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).
