

Federico Puppo

# Diritto e retorica



**Giappichelli**



## PREFAZIONE

### PER UNA FONDAZIONE DEL DIRITTO IN CHIAVE RETORICA

Questo testo raccoglie alcuni contributi che, nel corso degli ultimi anni, hanno interessato (per il momento diciamolo così) la retorica e il diritto, insieme alle questioni che, per l'impostazione che qui si adotta, ad essi soggiacciono e sono collegate: antropologiche, linguistiche, logiche, atletiche, etiche, ontologiche e metafisiche. Come spesso accade, ad un certo punto della propria traiettoria di ricerca si avverte l'esigenza di 'fare il punto', per fissare alcuni (forse provvisori) punti fermi dello sviluppo del proprio pensiero – che è andato evolvendo dalla retorica *forense* alla attuale retorica *giuridica* – ma allo stesso tempo anche per aggiornare i risultati conseguiti, sperando di essere riusciti a beneficiare delle discussioni e confronti con i propri Colleghi, amici, studenti. Gran parte di quanto seguirà è infatti stato sviluppato proprio a partire da, o in occasione di, lezioni, seminari o interventi a convegno, e quindi da momenti di relazione intersoggettiva e comunitaria: si tratta, per ciò che mi concerne, di un dato tutt'altro che accidentale, che peraltro è anche il fondamento verso cui e da cui muoveranno le pagine che seguono.

In effetti, si evidenzia già qui un elemento che è ineludibile per l'esistenza umana e quindi anche per l'intrapresa della ricerca filosofica e giuridica: la presenza dell'altro-da-me e la reciproca relazione che ne discende. Qui si assume tale dato antropologico-fenomenico come punto di partenza, nel solco di nobili tradizioni di pensiero filosofico-giuridico (facilmente riconducibili alle lezioni di Capograssi, Cotta, Opocher ...) ma, allo stesso tempo, si cerca di darne una fondazione che 'tenga in uno' i diversi temi che ad esso si intrecciano, e che prima ho nominato. Essi, in effetti, si richiamano, almeno per me, inevitabilmente l'uno con l'altro ed è quindi evidente che non sarà qui possibile fornire un quadro che possa ambire ad essere completo: piuttosto, vorrei in qualche modo candidare almeno la plausibilità dello stesso.

A tal fine, sarà ovviamente necessario discutere quella concezione antropologica che è da leggere (se ne vedranno in seguito le ragioni e i giusti riferi-

menti) secondo il modello aristotelico dell'uomo come *zôon politikôn*, «*animale linguistico e politico*»<sup>1</sup>, d'altra parte del tutto congrua a descriverne un'altra, ad essa collegata e dipendente, ovvero quella dell'«uomo retorico»<sup>2</sup>, ovvero di colui che, proprio della relazione intersoggettiva, si prende cura. Da tale peculiare punto di vista, il punto di caduta delle riflessioni che presenterò da qui in avanti ambisce ad inserirsi nel solco di quella lettura della lezione aristotelica che mira a «restituire alla retorica una piena dignità filosofica»<sup>3</sup>, qui anche filosofico-giuridica, con ciò distinguendosi tanto

dalla tentazione *panliguista* di ricondurre senza residuo ogni dimensione dell'uomo a quella linguistica, sia da una concezione del linguaggio come strumento il cui possesso semplicemente si aggiunge, senza modificarla in alcun modo, alla capacità che l'uomo condivide con gli altri animali<sup>4</sup>.

A questo si arriverà, ma intanto vorrei iniziare questo mio itinerario attraverso, in particolare, la lettura di, ed il confronto con, due recenti volumi di Tommaso Greco e Francesco Viola: ciò mi consentirà di precisare, rispetto al mio contesto di riferimento, alcuni punti di contatto, ma anche di differenza, con riguardo a recenti e rilevanti arresti della speculazione giusfilosofica contemporanea.

Inizierò, pertanto, con lo sguardo rivolto ad un elemento centrale tanto nel diritto quanto nelle relazioni umane, e quindi anche nella retorica che entrambi interessa: quello della fiducia, assai negletto dalle concezioni giuridiche della modernità, ma tornato al centro del dibattito grazie, per l'appunto, ad uno studio di Tommaso Greco<sup>5</sup> che si sostanzia nell'idea di una rifondazione del diritto a partire dalle basi fiduciarie.

Tale proposta discute secoli di concezioni giuridiche che sono culminate in un momento di crisi profonda del valore e del valere del diritto, oggidì colti, prima ancora che dalla speculazione teorica, dai fenomeni di mutamenti repentini degli ultimi recenti anni, che Greco propone di trattare candidando la fiducia come un punto di convergenza capace di attrarre a sé, ad un tempo, le diverse dimensioni – antropologica, sociale, normativa – in cui il fenomeno giuridico si esprime e con cui si intesse. Al contempo, una delle sollecitazioni cui si viene invitati, e che qui faccio mia, è rivolta ad una professione di impegno civico (nel senso profondo del termine) che, ritengo, chiunque faccia il

---

<sup>1</sup> F. PIAZZA (2014), p. 10 (corsivi dell'A.).

<sup>2</sup> *Ibidem*, *passim*.

<sup>3</sup> EAD. (2015a), p. 177.

<sup>4</sup> *Ibidem* (corsivo dell'A.).

<sup>5</sup> Il riferimento è a T. GRECO (2021).

mestiere di giuristi filosofi del diritto e docenti dovrebbe in qualche modo tenere sempre presente, in particolare nei momenti di trasmissione del sapere e di educazione universitaria. Questo non vuol dire, in alcun modo, candidare all'attenzione di chi legge un modello di giurista o intellettuale 'impegnato' nel senso politicamente connotato che tale espressione ha finito con l'assumere nel tempo passato, ma, piuttosto, di impegnare ciascuno di noi nel capire che il frutto delle nostre idee può ripercuotersi ben oltre le mura delle aule universitarie, assumendo così una prospettiva che sappia guardare anche al di là di esse.

Ora, nel solco dell'indagine arata da Greco, vorrei con questo mio modesto contributo candidare un progetto di *fondazione del diritto in chiave retorica*: "fondazione" e non "concezione" (per quanto, certamente, la mia sia anche una concezione retorica del diritto) perché la mia intenzione è fondare il diritto sulla retorica.

Per fare questo, mi sembra utile ricordare come, in diversi momenti del suo itinerario sulla fiducia, Tommaso Greco si ferma a considerare due concorrenti dimensioni del diritto, di cui la più importante e fondante è quella «"orizzontale-relazionale", che accompagna sempre quella "verticale-sanzionatoria"»<sup>6</sup>: è, infatti, sulla prima che è possibile riconoscere il fondamento per quella fiducia che rappresenta il cardine per disegnare un mondo giuridico diverso rispetto a quello in cui l'adesione (*rectius*: l'obbedienza) al diritto si deve solamente in ragione di una coazione di un qualche tipo. Qui, piuttosto, l'idea è che

se riusciremo a stabilire un diverso punto di partenza, non solo la fiducia reclamerà i suoi spazi, perché come ci è stato spiegato dai grandi classici della sociologia, non si vive senza fiducia [...], ma addirittura essa reclamerà il suo diritto: il diritto di valere anche dentro il diritto, perché come non ci sono relazioni senza fiducia, non ci sono nemmeno relazioni giuridiche senza che ci si affidi continuamente *gli uni agli altri*<sup>7</sup>.

Nel tentativo, per me riuscito, di stabilire un diverso punto di partenza che veda nell'«affidamento reciproco»<sup>8</sup> l'elemento fondante la giuridicità (presente in quanto tale nei classici<sup>9</sup>, ma espunto dai moderni), non stupisce che Gre-

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. XIII.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. XII s. (il primo corsivo è dell'A.).

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 18, da cui anche il giudizio circa la modernità di cui subito in corpo di testo.

<sup>9</sup> Con tutte le cautele che tale categorizzazione implica, giacché è senza meno possibile denunciare l'assenza dell'elemento orizzontale anche in chi 'classico' lo sarebbe almeno secondo la linea del tempo: valga, come esempio su tutti, quello dei sofisti, su cui opportunamente richiama l'attenzione *ibidem*, pp. 155 s.

co guardi ad Aristotele e al ruolo che costui attribuisce all'amicizia<sup>10</sup>, che assume un eminente ruolo politico e morale, lontana da quella riduzione alla dimensione intimistica ed affettiva tipica della concezione moderna<sup>11</sup>:

la città si regge [...] su una disposizione reciprocamente benevola, più di quanto non si fondi sulla giustizia. [...] Ciò significa che per Aristotele la giustizia è collocata dentro l'amicizia [...]. Il richiamo all'amicizia come fondamento della città non è solo un argomento a sostegno dell'ordine del dominio, ma è anche (e direi soprattutto) l'argomento cruciale per pensare il legame tra gli uguali all'interno della *polis*<sup>12</sup>.

Tali considerazioni si sposano con quelle dedicate alla natura dell'obbligo giuridico, riguardo al quale il nostro Autore afferma:

quest'ultimo non può essere riferito a ciò che *un soggetto deve ad un altro soggetto*: è la relazione tra i soggetti ciò di cui la norma si occupa, a conforto di una concezione del diritto che vede in esso una "regola dell'agire" piuttosto che "una regola in base alla quale devono essere decise le controversie". Certamente le due cose possono essere tenute insieme, [...] stando bene attenti però non solo alla loro distinzione ma anche alla successione logica e cronologica<sup>13</sup>.

Ciò, assieme a quanto subito dirò, mi induce a rintracciare come carattere fondamentale del diritto, per l'appunto, non l'essere esso un mero insieme di norme (regole o principi) volte a dirimere controversie per evitare che *cives ad arma ruant*, e quindi men che meno una tecnica di regolazione sociale. Piuttosto, il diritto mi appare come ciò che rende quelle controversie possibili, ovvero *custodisce* la relazione interpersonale originaria che, a ben vedere, in qualsivoglia concezione del diritto si abbia in mente appare ineliminabile. In effetti, nessuno potrebbe ragionevolmente guardare al diritto senza considerare che esso appare e sia statuito laddove vi siano dei rapporti da regolare: qui tale considerazione viene radicalizzata, perché l'agire di cui prima ci veniva detto è sempre, per sua essenza, un agire con altri e verso altri.

Ciò risalta, in modo determinante, come già cennavo e come meglio si dirà, nella speculazione di Aristotele e nella nota dottrina dell'essere umano come *zôon politikòn*. Su questa verrà focalizzata l'attenzione in connessione con la

<sup>10</sup> Su cui v. ad es. G. ZANETTI (1993); ID. (1998).

<sup>11</sup> Lo mette bene in luce A. CERON (2020).

<sup>12</sup> T. GRECO (2021), pp. 19 s.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 57 s. (corsivi dell'A.). La citazione interna è riferita a: E. EHRLICH, *I fondamenti della sociologia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1976, pp. 14 s.

*Retorica* aristotelica che, purtroppo, come denunciato autorevolmente da Heidegger<sup>14</sup>, non viene normalmente considerata nel suo valore filosofico<sup>15</sup>, a causa di un «pregiudizio antiretorico tipico della filosofia occidentale (e riconducibile allo stesso Platone)»<sup>16</sup>.

Senza voler qui indugiare (ma lo farò in seguito) sulla *Retorica*, vorrei limitarmi in prima battuta a ricordare come guardare ad essa vuol dire guardare all'uomo come «all'animale che vive e parla nella *polis*»<sup>17</sup>. Questa condizione esistenziale originaria è quella di un parlare concreto che è sempre, assieme, un parlare *ad* altri e *con* altri e quindi simultaneamente anche un *ascoltare*: parlare ed ascoltare non possono cioè che darsi cooriginariamente assieme, come si evince anche dal fatto che, in tale antropologia, siamo in presenza di «quel determinato e specifico agire proprio [dell'animale] che ha il *logos*: sia nel senso che si lascia persuadere dal *logos* sia nel senso che ha *logos* e ragiona»<sup>18</sup>.

Proprio questo, nella prospettiva indicata da Tommaso Greco, mi pare qui l'elemento che merita sin da subito attenzione: la relazione di fiducia che ciascuno di noi intesse con l'altro da sé e da cui non si può prescindere, infatti, se non altro da un punto di vista fenomenico, è possibile solo nella misura in cui si parli e si ascolti scambiandosi reciprocamente i ruoli (cioè, in altri termini, si sia disposti a discutere e lo si faccia). Ciò è possibile perché noi tutti condividiamo il medesimo statuto ontologico che, non a caso, passa, secondo Heidegger, dal fondamentale modo di con-esser-ci che viene manifestato da un *pathos* comune<sup>19</sup>. Nella *polis* non c'è dunque, semplicemente, qualcuno che ammaestra (come avvenne nel modello platonico – almeno dell'ultimo Platone), dirige o detta regole e altri che vengono ammaestrati, diretti o che devono ubbidire: se così fosse, una relazione di orizzontalità, presente invece in quel rapporto di eguali di cui ci parla Aristotele, non sarebbe possibile, segnando

---

<sup>14</sup> Si v. M. HEIDEGGER (2017), un cui apprezzamento ed approfondimento sono offerti da F. PIAZZA (2019). Heidegger dichiara espressamente, come primo fra i «presupposti» che muovono la sua riflessione, quello «che proprio Aristotele abbia in genere qualcosa da dire, cioè che proprio Aristotele venga scelto, e non Platone, Kant o Hegel, che dunque a lui spetti una posizione di preminenza all'interno della filosofia greca, ma dell'intera filosofia occidentale» [M. HEIDEGGER (2017), p. 39].

<sup>15</sup> Fanno eccezione, fra altri, le appena citate opere di Heidegger e di Piazza, rispetto alla quale aggiungere, almeno per un quadro degli studi che terremo qui, come in seguito, maggiormente presenti: F. PIAZZA (2015); EAD. (2015a); EAD. (2017).

<sup>16</sup> EAD. (2019), p. 263.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> ARIST., *Et. Nic.*, 1098a.

<sup>19</sup> *Pathos* da intendersi nel senso di cui meglio diremo. Accenniamo al fatto che meriterebbe approfondimento, in relazione al lavoro di Greco, la trattazione aristotelica della passione della fiducia cui lo Stagirita dedica breve attenzione, insieme alla paura, in *Ret.*, II.

una differenza incolmabile rispetto al modello moderno che, nel solipsismo del *Cogito* cartesiano o in quello dell'individualismo giusnaturalista, troverà alcune delle sue espressioni più paradigmatiche.

La retorica, da tale prospettiva, non è giammai uno strumentario di tecniche suasorie<sup>20</sup>, ma assume lo statuto di «interpretazione dell'esserci in riferimento alla possibilità fondamentale del parlare [ascoltandosi] l'uno con l'altro»<sup>21</sup> che rappresenta «un'inversione rispetto a quello che è (ancora oggi) il modo più diffuso di affrontare lo studio del linguaggio che considera il parlante e non l'ascoltatore come punto di partenza di ogni processo discorsivo»<sup>22</sup>. Tale inversione si realizza, conformemente alla lezione aristotelica, nell'assegnare priorità all'ascoltatore: egli non è «semplicemente il punto di arrivo del processo discorsivo, il “destinatario” di un “messaggio”, ma ciò che fonda la possibilità stessa del parlare, ciò che sta non solo alla fine ma anche all'origine di ogni processo discorsivo»<sup>23</sup>.

La retorica, in questa concezione, insomma, proprio come il diritto e la giustizia (in un legame tutt'altro che accidentale), è tale in quanto sia, sempre, *ad alterum*, avendo come fine precipuo il prendersi cura della relazione che ne istanzia la sussistenza: «l'essere l'un con l'altro nel modo del prendersi cura ha la determinazione fondamentale del parlare l'uno con l'altro»<sup>24</sup>, ossia di potersi reciprocamente ascoltare<sup>25</sup>. Non è certo un caso, a parere di chi scrive,

---

<sup>20</sup> Qui occorre intenderci. Io uso il termine “tecnica” nel senso in cui lo si intende oggi usualmente, ovvero, genericamente, un qualche tipo di sapere o abilità che, per quanto concerne il tema qui in discussione, si risolve nella capacità di provvedere un insieme di stratagemmi – da insegnare, apprendere ed utilizzare – per poter provocare persuasione ed ottenere il consenso, secondo un'auspicata, per quanto possibile, sorta di meccanismo governabile e di ‘successo’. Questa è, lo si vedrà, una concezione tipicamente sofistica, che Aristotele rifugge: e lo fa in modo assai diverso rispetto a quello di Platone, giacché lo Stagirita parla di “retorica” come “*techne*”, da tradursi con “arte” o anche “tecnica” (ma in un senso, evidentemente, opposto a quello prima ricordato). Infatti, «contro Platone che negava alla retorica qualsivoglia statuto teorico, ma anche contro i Sofisti che promettevano facili successi immediati, Aristotele fa della retorica una *techne* (*arte, tecnica*), ovvero una riflessione sistematica in grado di individuare le regolarità sottese ad ogni uso del linguaggio con finalità persuasive» [F. PIAZZA (2015a), pp. 142 s. Corsivi dell'A.]. Per non generare confusione, sia così chiaro che, quando dovesse accadere di nominare la retorica come ‘tecnica’ in senso aristotelico, utilizzerò il termine “*techne*”, lasciando invece l'uso di “tecnica” o “arte” per la retorica come ‘tecnica’ in senso sofistico o moderno.

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER (2017), p. 170 (corsivi dell'A.).

<sup>22</sup> F. PIAZZA (2019), p. 266.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 266 s.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER (2017), p. 97. Il testo offre inoltre, in più luoghi, approfondimenti sul “prendersi cura” in relazione ineludibile rispetto a questo parlare/ascoltare.

<sup>25</sup> Sull'accostamento tra parola e *pharmakon* e sulle ragioni per le quali la retorica non possa essere circoscritta al solo contesto della persuasione, v. F. PIAZZA, S. DI PIAZZA (2015).

che alle scaturigini della sapienza occidentale ci siano miti che ci riportano quest'esigenza fondamentale della *polis*, come avviene con quel processo rappresentato sullo scudo di Achille di cui si legge nell'*Iliade* o con l'istituzione dell'Areopago ad opera di Atena narrata nelle *Eumenidi*.

Sono questi i luoghi in cui si manifesta, originariamente, quest'istanza fondativa del diritto che ci si parli e ci si ascolti, che si parli ascoltando (se non altro per poter ribattere: se non ascoltassi come potrei difendermi?), e che ci sia qualcuno (il giudice) deputato in prima istanza proprio ad ascoltare altri per poter poi parlare essendo ascoltato (altrimenti la performatività del diritto non sarebbe neppure ipotizzabile). D'altra parte, che ci si parli e ci si ascolti è l'elemento intoglibile dell'ulteriore momento di formazione del diritto che è quello della deliberazione politica. (Con il che, lo dico chiaramente, si rigetta qui radicalmente l'idea, tutta moderna, che il diritto venga prodotto dal legislatore e applicato dal giudice, senza che nessun ruolo venga assegnato, per esempio, alle parti processuali, e così esprimendo vicinanza, per tale aspetto, piuttosto alla posizione dworkiniana)<sup>26</sup>.

In effetti, non è un caso che Aristotele tratti della retorica con riferimento proprio alle deliberazioni che avvengono nei contesti deliberativi e giudiziari (oltre che epidittici). E proprio in essi, conformemente all'ontologia antropologica dello *zôon politikôn* come animale linguistico e politico che parla ed ascolta, che persuade e si lascia persuadere, la proposta di fondazione del diritto in chiave retorica che qui si affaccia consiste nel riconoscere in esso una inesausta e mai scontata<sup>27</sup> messa in opera del prendersi cura della relazione in cui si sostanzia la condizione di esistenza di ciascuno di noi, che passa poi, in un momento successivo ed eventuale, anche attraverso la risoluzione di controversie. Di più: si può, su questa base, anche giungere ad affermare che tale prendersi cura è ciò che impegna il diritto a tutelare coloro che non hanno riconosciuta la possibilità di parlare e dando quindi loro (in senso allusivo) voce<sup>28</sup>: i deboli, i vulnerabili e gli oppressi fra gli uomini. Ma ciò è, allo stesso

---

<sup>26</sup> Per una illustrazione e comprensione della quale dal punto di vista dell'etica professionale (che sarà un profilo su cui tornerò anche io *infra*) si v. utilm. A. SCHIAVELLO (2021).

<sup>27</sup> Ciò di cui si delibera retoricamente è, infatti, giusta la celebre qualificazione aristotelica dell'*Etica Nicomachea*, sempre oggetto di discussione, dal momento che ha lo statuto dell'opinione che, però, in quanto tale e ancora una volta contrariamente all'opinione platonica, non è estranea alle verità (ma su questo v. *infra*).

<sup>28</sup> Dico: in senso allusivo perché, come meglio dirò più avanti, "voce" (*phoné*) e "linguaggio" (*logos*) fanno riferimento a due dimensioni diverse. La prima, infatti, ce l'hanno anche gli animali e tutti gli esseri viventi (ho qualche resistenza a parlare della "voce della natura") perché tutti costoro comunicano, mentre solo l'uomo ha il linguaggio, perché solo egli valuta e discute, con ciò eccettuandosi da tutti gli altri viventi che lo circondano, potendo peraltro solo lui avere la capacità di guardare al tutto e di tutto prendersi cura (giacché, terribilmente, tutto



tempo, anche ciò che impegna noi uomini, e ci rende responsabili, nel custodire gestendo, unici fra gli esseri viventi, l'ambiente<sup>29</sup> e tutte le creature (quindi anche noi) che in esso vivono (senza che ciò travalichi nello sposare alcune ecosofie che, in modo antitetico a quanto sosterrò nel prosiegua, ricandidano l'idea, come si vedrà già sofisticata, che non ci sia un qualche tipo di indistinzione ontologica significativa fra uomo e animale).

Tutto quanto precede, al pari di quanto avviene per la trattazione aristotelica della *Retorica*, implica per natura sua propria un chiaro rimando alla dimensione delle virtù<sup>30</sup>, dove risalta ora – nella triade unitaria che costituisce il fondamento fiduciario delle *pisteis* retoriche<sup>31</sup> – l'elemento dell'*ethos*, che si sostanzia nel fatto che l'oratore deve, per poter persuadere, possedere alcune virtù, ovvero mostrare di «parlare a favore della cosa con *circospezione, serietà e benevolenza*»<sup>32</sup>. Spetta, cioè, all'uomo retorico<sup>33</sup> il compito di coltivare, come *habitus* fondamentale, e come sua virtù peculiare, proprio quella *phronesis*<sup>34</sup> che la tradizione (ancora una volta) mitico-tragico-filosofico-giuridica<sup>35</sup> ci consegna quale tratto fondamentale del *buon* politico e del *buon* giurista.

---

può allo stesso tempo distruggere – come già si legge nell'*Antigone* e come più avanti ancora si accennerà). Su questa distinzione si basa, e ne sono debitore, la lettura linguistico-filosofica della Piazza che, a sua volta, riposa principalmente su F. LO PIPARO (2003).

<sup>29</sup> Con ciò candidando (senza tuttavia poter qui esplicitare nel dettaglio i motivi: alcuni emergeranno quando dirò di più sul modello dello *zōon politikòn*) una visione per molti versi alternativa a quella, per esempio, di A. PORCIELLO (2022).

<sup>30</sup> Che emerge chiaramente anche nel paradigma fiduciario di T. GRECO (2021), pp. 112 s.

<sup>31</sup> Come si vedrà più ampiamente in seguito, «ogni discorso è costituito da tre elementi, da colui che parla, da ciò di cui si parla e da colui a cui si parla» (ARIST., *Ret.*, 1358a). In effetti, «a ciascuno di questi tre elementi corrisponde una diversa *pistis*: quella fondata sul carattere di colui che parla (*ethos*), quella consistente nel disporre l'ascoltatore in un certo modo (*pathos*) e quella che si realizza nel discorso stesso (*logos*, qui inteso come 'argomento del discorso')» [F. PIAZZA (2015), p. 49]. Alla luce di ciò, appare a chi scrive evidente che il trascolorare della retorica nella storia del sapere occidentale, su cui si dirà nel prosiegua, con il privilegio infine assegnato ad una certa idea di logica, è consistito proprio nel venir meno di tale unitarietà, guardando solo al *logos* come ragionamento astratto, privo quindi di *ethos* e *pathos*. Il recupero tentato dalle teorie espressione della c.d. svolta argomentativa del XX secolo – su cui v. S. TOMASI (2021) – non sono peraltro riuscite a colmare lo iato, giacché persistono nella visione del tutto statica e dis-incarnata degli argomenti, su cui si v. *infra*.

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER (2017), p. 196 (corsivi dell'A.).

<sup>33</sup> Quindi, idealmente, a ciascuno di noi, giacché la retorica concerne un'abilità che, in linea di principio, interessa chiunque viva nella *polis* (cfr. ARIST., *Ret.*, 1).

<sup>34</sup> L'uomo retorico è un «artigiano del *logos*» [S. Di PIAZZA (2015), p. 9] secondo un modello di razionalità che emerge nel *phronimos* e che ha a che fare con la pratica.

<sup>35</sup> Si v. F. CIARAMELLI (2017), il quale mostra come il messaggio 'negativo' che Sofocle consegna alla città di Atene risulta proprio nello stigmatizzare la mancanza di *phronesis* tanto in Creonte quanto in Antigone. Ma su questo v. meglio *infra*.

Laddove, e qui rimandiamo ulteriormente a quanto seguirà, ciò si sposa perfettamente con una dottrina aristotelica delle virtù che vede proprio nella «forza dell'esempio [che] si pone ben al di là del mero conformismo dei comportamenti»<sup>36</sup> uno dei suoi cardini essenziali, impegnando in prima persona, e ancora una volta, chiunque svolga un ruolo pubblico rilevante, come accade nei contesti di tipo educativo.

In tutto questo, la parola centrale è *fides* (*pistis*)<sup>37</sup>, che è riconosciuta come co-sostanziale al diritto e alla democrazia. La fiducia è, altresì, centrale nella dinamica della persuasione poiché nella *fides* sono coinvolti, come ci mostra lo Stagirita, tutti i fattori della comunicazione: il parlante, l'ascoltatore, l'oggetto del discorso. Laddove il legame di fiducia si crea e si mantiene vivo (non può cioè mai essere dato per scontato anche una volta che lo si sia ottenuto) con la persuasione: il diritto stesso, essendo frutto di deliberazione, è possibile solo in virtù di una persuasione, contrariamente, per molti concorrenti e diversi motivi, a quanto, lo si vedrà, sostiene la modernità.

Ebbene, dal mio punto di vista, valorizzare la retorica aristotelicamente intesa apre ad una questione più radicale, quella appunto di una *fondazione*. Beninteso, è necessario evocare e porsi «sul piano del fondamento della normatività giuridica»<sup>38</sup>, identificato nel modello 'fiduciario-orizzontale', che peraltro condivido: ma personalmente avverto l'esigenza di una fondazione al di là del piano «immanente»<sup>39</sup> e quindi dello sguardo verso un piano ulteriore, che potrebbe giustificare, in via di Principio<sup>40</sup>, il modello proposto.

La difesa aristotelica della *Retorica*, infatti, unitamente a quella del principio di non contraddizione – come si vedrà – servi allo Stagirita proprio a difendere un preciso modello di *polis*, di uomo e di diritto contro la visione sofis-

<sup>36</sup> T. GRECO (2021), p. 112.

<sup>37</sup> Per la comunanza semantica del termine greco e di quello latino, con riferimento alle analisi di Benveniste, v. esempl. F. PIAZZA (2015a), pp. 155 ss., la quale sottolinea che proprio a tale riguardo – una volta riguadagnata la pregnanza terminologico-concettuale di ciò che è prova e quindi merita, ad un tempo, fiducia, credenza e persuasione – non vi sia «in Aristotele l'opposizione – presente invece in molte lingue moderne e canonizzata da Kant [...] – tra convinzione e persuasione. Non c'è una credenza fondata su ragioni oggettive (la convinzione) e una invece basata su ragioni soltanto soggettive (la persuasione)» (*ibidem*, p. 156), che è poi stata alla base anche di alcuni malriusciti recuperi Novecenteschi della retorica (su cui v. ancora *ibidem*, *passim*). Reitera quell'opposizione, che non condivido, *ex multis*, A. CATTANI (2008); ID. (2012).

<sup>38</sup> T. GRECO (2021), p. 88.

<sup>39</sup> Termine che ricorre nel testo, ad es. in *ibidem*, p. 73.

<sup>40</sup> Abbiamo qui in mente, per ciò che concerne la nozione di Principio, F. CAVALLA (1996) nonché, in particolare, M. MANZIN (2008), necessario per comprendere, contro ogni dualismo riduzionista, la relazione identità/differenza, la cui dinamica è identificabile come caratteristica essenziale del riconoscimento dell'altro-da-me nel contesto polilogico della retorica (v. *infra*).

stica che è, filosoficamente, uno dei maggiori precordi della concezione moderna ‘verticalista’ e, aggiungo io, tale in quanto relativistica<sup>41</sup>. Questo è ciò che apre alla ricerca di un orizzonte metafisico che mi ha condotto a ricercare nella fondazione del diritto in chiave retorica una sua possibile declinazione.

La proposta che qui avanzo, almeno per alcuni dei tratti caratteristici che sto qui enunciando, mi pare si ponga così in linea di continuità con le linee di ricerca e sviluppo sorte nel contesto del recente (ma anche assai antico) movimento *Law and Humanities*, almeno per gli approfondimenti offerti, con le dovute rispettive differenze, da Paolo Heritier e Maria Paola Mittica<sup>42</sup>. Allo stesso tempo, in certo qual modo e per altri versi, quanto qui sto andando dicendo si potrebbe ritenere in relazione con le prospettive che hanno contribuito alla «comprensione del diritto come pratica sociale»<sup>43</sup>: vengo così alla relazione con la prospettiva rappresentata, in seno ad esse, da Francesco Viola<sup>44</sup>, cosa che mi consente di segnare, sin da subito, alcune differenze e precisare alcune questioni terminologico-concettuali di non poco momento.

In effetti, nella prospettiva appena invocata, si conferma, in modo esemplare, tuttora vigente quel pregiudizio verso la retorica già accennato e che, lo si vedrà meglio in seguito, è una delle costanti delle posizioni contemporanee. Esse, infatti, finiscono con il privilegiare l’argomentazione<sup>45</sup> (o, meglio, un certo aspetto di essa: per esempio, per lo più, come si tornerà a dire, se ne ignorano gli aspetti multimodali e visuali) continuando a concepire la retorica come captazione irrazionale del consenso. Nel dipingere, condivisibilmente, la natura delle norme giuridiche come ‘ragioni per agire’, si finisce così con il riconoscere l’ambito di sviluppo ed incidenza nella pratica argomentativa dei giuristi, ma prendendo espressamente

le distanze delle strade percorse da alcuni giuspositivisti: quelli realisti, volontaristi, scettici, retorici (per i quali il diritto è potere puro e duro, anzi forza, anche se

---

<sup>41</sup> Si leggano sul punto le pagine di W. JAEGER (2019).

<sup>42</sup> Penso, in particolare, ai recenti P. HERITIER (2019); M.P. MITTICA (2022).

<sup>43</sup> Così, con riferimento alla posizione di Francesco Viola, si esprime I. TRUJILLO (2022a), p. 241.

<sup>44</sup> Il riferimento è, in particolare, al recente F. VIOLA (2021).

<sup>45</sup> Le ragioni di tale privilegio assegnato all’argomentazione riposano, giusta la lettura di F. PIAZZA (2015a), in quella «via dialettica» che l’Autrice palermitana riconosce come una delle tre tendenze tipiche delle ‘riscoperte’ retoriche novecentesche, che il mondo del diritto ha introiettato in particolare nelle sue varianti (per l’appunto) argomentativista ed ermeneutica (restando meno influente quella poetica), le quali, però, presentano «una tendenza all’assimilazione, con il conseguente rischio della frammentazione, o progressiva restrizione, subita dal sistema retorico antico» (*ibidem*, p. 140), fino alla sua ennesima, inevitabile, censura (come si dirà subito in corso di testo).

travestito da ragioni: una concezione, quest'ultima, fin troppo diffusa anche tra i filosofi del diritto)<sup>46</sup>.

Ecco, dal momento che in questo testo si parla proprio di retorica, vorrei fosse chiaro sin d'ora che intendo candidare una posizione il più possibile distinta e distante tanto da chi pensa che la retorica sia riconducibile alla forza (ridotta sofisticamente a mera coartazione del consenso), tanto da chi, per differenziarsi da questo indirizzo, si rifugia nell'argomentazione, finendo con l'affermare che «se non è retorica, l'argomentazione è uno degli strumenti per il controllo dell'arbitrio del potere»<sup>47</sup>.

Invece, io sostengo che *proprio perché è retorica* (lo è per sua natura), l'argomentazione giuridica è uno degli strumenti per il controllo dell'arbitrio del potere. Viceversa, l'argomentazione, almeno nel modo in cui viene configurata dalle maggiori teorie contemporanee (se ne parlerà ancora in seguito), rende incomprendibile proprio un dato che, anche nella prospettiva tipicamente interpretativista che qui sto considerando come possibile termine di paragone, risulta paradossalmente essenziale: mi riferisco al guardare al diritto come attività.

In effetti – lo denuncia in modo esemplare ed assai bene il dibattito sorto all'interno della scuola della logica informale (anche su questo tornerò in seguito) – le teorie argomentativiste hanno un approccio statico, interessate come sono unicamente ai prodotti dell'attività (gli argomenti) e al loro modo di darsi, perdendo proprio la possibilità di considerare la *dinamica* retorica della comunicazione che avviene, sempre, in contesti e tra soggetti determinati, da e soprattutto verso essi. Ed è, a mio modesto avviso, paradossale che la diffidenza profonda verso la retorica impedisca di ricondurre ad essa ciò che, con un valore a questo punto solo parziale, ci viene detto essere proprio del diritto, il quale è concepito «all'incrocio tra l'agire e il produrre. Ha i tratti del produrre perché richiede scelte deliberate, che in quanto tali sono argomentative»<sup>48</sup>: o, meglio, sono attualmente qualificate come tali per la diffidenza verso la retorica, mentre in realtà *sono* retoriche e, proprio per questo, richiedono un metodo e una logica relative non solo al modo di pensare, ma anche di agire, dei giuristi, cui si richiede lo sviluppo di virtù etiche.

Ecco, di tutto questo, in buona sostanza, intendo parlare con i saggi che seguono, lungo un itinerario che comincerà spiegando un poco meglio che cosa si intende per retorica, esplicitando anche le ragioni del suo declino che, lo si

---

<sup>46</sup> I. TRUJILLO (2022a), p. 236.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 240, dove anche si sofferma sui motivi, per me condivisibili a patto che vengano ricondotti alla retorica, per cui Viola ci parla dell'«arte del diritto che richiede abilità che assumono la forma etica delle virtù» (*ibidem*, p. 241).

vedrà, sono peraltro da collegarsi alla sua stessa nascita. Il tema che emergerà è quello della verità e del suo legame con la persuasione, che affronterò da una prospettiva di storia della logica, con qualche volo pindarico che ci porterà dal V secolo a.C. fino ai giorni nostri. Subito apparirà chiaro il legame intoglibile fra tali problematiche e i profili antropologici, su cui ci si concentrerà nel secondo capitolo, per poi tornare, nel terzo, al connesso tema del fondamento del *logos* sul principio di non contraddizione. Tutto ciò contribuirà, spero, a dare un quadro piuttosto chiaro della visione aristotelica, che si completerà, nel capitolo quarto, con una riflessione circa il ruolo delle emozioni e il collegamento fra queste e la ragione, che aprirà lo scenario al tema delle virtù e quindi dell'etica, di cui tratterò nel capitolo quinto. Gli ultimi due successivi capitoli potrebbero sembrare un poco 'slegati' dal resto del volume, ma così non è: nel sesto, infatti, la riflessione sulla figura e sull'opera di Heinrich von Kleist saranno il modo di mostrare gli esiti (solo possibili?) del solipsismo che la modernità offre di rispetto alla concezione antropologico-filosofica aristotelica; mentre l'ultimo capitolo, il settimo, dedicato all'opera di Salvatore Satta, ci porterà nuovamente al cuore della metafisica e al senso profondo della riflessione filosofico-giuridica, tutt'altro che occasionale per il diritto e per i giuristi, come spero di poter mostrare nelle pagine qui presentate.

Prima di proseguire, però, un'ultima notazione, ancora una volta di fondo, su cui più volte tornerò. Dal mio punto di vista, il fatto che, circa ciò su cui si delibera e quindi sui temi di dominio della retorica, ci si possa ingannare (nel senso tanto di venire ingannati, quanto di essere agenti dell'inganno) non mostra che non si abbia, a questi propositi, la possibilità di trattare di verità. Piuttosto, è esattamente il contrario. E non solo perché, in Aristotele, la retorica è concepita in un certo modo proprio perché in relazione al vero e a difesa di questo<sup>49</sup>: quanto perché non esiste contesto (di discorso e quindi di sapere) in cui non ci si possa ingannare. In termini più chiari, «è proprio perché c'è in gioco la verità che l'inganno è possibile»<sup>50</sup>. Per definizione, in effetti, senza la prima non ci sarebbe nemmeno il secondo e, ancora prima di questo, il dissenso e la sua possibilità: la verità, da questo punto di vista, è «discussiva»<sup>51</sup>, giacché è ciò che permette di mettere in dubbio le posizioni proprie e altrui, di dialogarne e così di discuterne, revocarle, difenderle o criticarle, per pretendere di potere, circa esse, persuadere.

---

<sup>49</sup> Stupisce, quindi, che alcune, per altri versi meritevoli, trattazioni della retorica in chiave aristotelica [come ad es. quelle di C. TINDALE (2004); ID. (2021)] non trattino del tema aletico ed anzi ne prescindano totalmente.

<sup>50</sup> F. PIAZZA (2015a), p. 145.

<sup>51</sup> Questa la bella caratterizzazione che propone, in questo come in altri suoi testi, F. D'AGOSTINI (2010).

Sostenere il valore aletico della retorica assume così una tonalità assai rilevante, per noi giuristi vorrei dire essenziale: infatti

perché si tratti realmente di persuasione, e non di coercizione, bisogna che [...] la persona che intendiamo persuadere deve essere libera di accettare o meno le nostre ragioni, deve poter dire di sì o di no [...]. Se riusciamo a far fare qualcosa a qualcuno puntandogli una pistola alla testa non possiamo certo dire di averlo *persuasivo*. Persuadere qualcuno implica sempre lasciare a costui la libertà – e dunque anche la responsabilità – di darci ascolto oppure no<sup>52</sup>.

E così, per quanto tremendo possa sembrare, che ci sia qualcuno che possa dissentire da valori di civiltà oggidì condivisi, che altro non sono che esempi di verità tipicamente retoriche, è la condizione per cui, paradossalmente, quelli sono esempi di verità e quindi valori. Magari qualcuno potrebbe preferire che non sia così, perché in perfetta buona fede non si vorrebbe più dover discutere e giustificare i diritti umani, il valore della libertà, del rispetto della vita, dell'uguaglianza e così via: ma questo è impossibile. (E peraltro, se così non fosse, non avremmo mai avuto la possibilità di addivenire all'affermazione e poi alla difesa di questi valori criticandone, retoricamente, altri, supposti tali, che abbiamo lasciato – o auspichiamo di averlo fatto – alle nostre spalle).

La possibilità che qualcuno possa opporvisi è ciò che dà ragione della natura della verità di cui qui si parla e quindi la possibilità del suo essere e venire riconosciuta: viceversa, proprio quando si pensasse che quei valori sono autoevidenti, allora essi smetterebbero di essere valori. Perché l'autoevidenza, come si vedrà, non si attaglia alle verità retoriche ed anzi le esclude recisamente. Questo, lo anticipo, non deve portare ad escludere ai discorsi retorici il valore aletico, obbligando piuttosto a tornare a quel pluralismo logico e metodologico che la concezione aristotelica esplica compiutamente per prima, per essere poi nuovamente ricandidato, dopo un paio di millenni, dalle più avanzate teorie contemporanee (insieme, lo si vedrà, al pluralismo ontologico). Con il che, e per il momento qui concludo, sia altresì chiaro che la fondazione del diritto in chiave retorica non deve in alcun modo essere letta come riflesso o effetto di quella «*retoricità* dell'intera cultura contemporanea»<sup>53</sup> che altri ha letto in connessione con il fatto che, nella nostra società,

tutto è diventato “comunicazione” [...], tutto è ridotto a segno, a messaggio, a volontà di persuadere uniformandosi ad una convinzione comune, il cui credo è ap-

---

<sup>52</sup> F. PIAZZA (2015a), p. 10 (corsivo dell'A.), la lettura della quale fa evidentemente andare la mente al discorso hartiano.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 46 (corsivo dell'A.).

punto l'anelito di persuadere per il semplice piacere di farlo, il desiderio, fine a se stesso, di piacere<sup>54</sup>.

È in tale contesto che la retorica, nel suo senso più spregiativo, è tornata prepotentemente in auge, essendo allo stesso tempo desiderata e temuta, giacché essa finisce con il rappresentare «un pericoloso attentato alla libertà che si concepisce irrelata – anche rispetto alla realtà – e al tempo stesso un'arma oscuramente desiderabile»<sup>55</sup>.

Sembra un fatto strano, ma non lo è: in effetti, come meglio si vedrà, la retorica è sorta e si è sviluppata in quei contesti in cui, già ne accennavo, per necessità, esistono punti di vista diversi e la discussione è inevitabile. In cui, per farla breve, sembra che non ci siano certezze e verità. Quando questo accade, quando i sistemi di pensiero entrano in crisi, siamo in «momenti di transizione»<sup>56</sup>: ed è proprio in questi momenti, in cui anche

le ideologie vengono meno, [che] la retorica rinasce. Ciò che prima era oggetto di una certezza diventa problematico e viene rimesso in discussione. Nei confronti di tale evento, la nostra epoca può essere paragonata all'avvento della democrazia ateniese e al Rinascimento italiano, due grandi epoche per la retorica<sup>57</sup>

come lo è la nostra. Che è la *post-truth era*, basata in gran parte sull'idea nietzschiana per cui «il linguaggio ha natura intimamente retorica proprio perché esso non è fatto per dire la verità»<sup>58</sup>. Ecco, qui la prospettiva che adotto è opposta, perché credo fortemente che il linguaggio abbia sì natura retorica ma proprio perché è fatto per dire la verità: di seguito spero di riuscire anche a spiegare in modo soddisfacente il perché.

\* \* \*

Il testo raccoglie la versione rivista (a tratti profondamente modificata ed aggiornata, arricchita di riferimenti bibliografici più recenti o colpevolmente

---

<sup>54</sup> M. MEYER (1997), pp. 7 s. Vedremo, nell'ultimo capitolo, come tale situazione odierna sia da altri letta quale svilimento della filosofia.

<sup>55</sup> A. ROCCI (2017), p. 95. L'importanza della mancanza di relazione fra una certa idea di libertà e la realtà apparirà meglio chiara nel prosieguo (anche se non tematizzerò il problema della libertà).

<sup>56</sup> M. MEYER (1997), p. 7.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> F. PIAZZA (2015a), p. 41, cui altresì si rimanda per l'analisi del pensiero del Filosofo tedesco in relazione al tema qui in discussione.

ignorati – come, temo, accadrà anche in questo caso) di alcuni scritti già apparsi in precedenza. In particolare:

La *Prefazione* appena conclusa riprende la parte a me attribuibile, di F. PUPPO, S. TOMASI, *Sulle 'radici del diritto', verso una fondazione retorica dello stesso*, in attesa di pubblicazione su *Etica & Politica*, 2, 2023.

I capitoli seguenti, invece, con il medesimo titolo con cui vengono qui nuovamente pubblicati, raccolgono i seguenti saggi:

Il cap. 1 è stato pubblicato su *JUS*, v. 4/2022, pp. 163-190 (disponibile online al sito [https://jus.vitaepensiero.it/download/dettaglio.php?id\\_download=476&ddoc=1](https://jus.vitaepensiero.it/download/dettaglio.php?id_download=476&ddoc=1), consultato il giorno 20 febbraio 2023). Questo, tra i vari saggi già pubblicati, è il più rivisto e modificato, anche alla luce di alcune considerazioni che avevo già presentato nella mia prima monografia F. PUPPO (2012), dedicata, all'epoca, come alcuni saggi seguenti, alla retorica forense – mentre qui si muove, come dicevo, verso una retorica giuridica, cioè la retorica che riguarda la natura stessa del diritto e non solo il suo momento applicativo giudiziale, in particolare ad opera delle parti.

Il cap. 2 è apparso su *IUSTUM AEQUUM SALUTARE*, n. XVI.1 (2020), pp. 65-78.

Il cap. 3, al momento in cui scrivo (febbraio 2023), è in attesa di pubblicazione su *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, n. 1/2022, pp. 241-260.

Il cap. 4 è apparso in M. MANZIN, F. PUPPO & S. TOMASI (2021), pp. 7-15, disponibile online al sito <https://iris.unitn.it/handle/11572/296052>, consultato il giorno 20 febbraio 2023.

Il cap. 5 è stato pubblicato su *ORDINES*, 2.2021, pp. 336-349, disponibile online al sito <http://www.ordines.it/wp-content/uploads/2022/02/16-forum-deontologia-Andrea-Romeo-definitivo.pdf>, consultato il giorno 20 febbraio 2023.

Il cap. 6 è apparso su *TEORIA E CRITICA DELLA REGOLAZIONE SOCIALE*, 1, 2021, pp. 1-10, disponibile online al sito <https://www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/article/view/1118/945>, consultato il giorno 20 febbraio 2023.

Il cap. 7 è stato pubblicato su *JUS*, 2021, pp. 1-19, disponibile online al sito <https://jus.vitaepensiero.it/news-papers-sullinutilita-del-processo-in-salvatore-satta-ovvero-sul-valore-filosofico-dellesperienza-giuridica-5567.html>, consultato il giorno 20 febbraio 2023.





CAPITOLO PRIMO

NEL SOLCO DI ARISTOTELE.  
NOTE A FAVORE DI UNA CONCEZIONE UMANISTA  
E REALISTA DELLA RETORICA

SOMMARIO: 1. Introduzione: cosa si intende qui con “retorica”. – 2. (*Segue*): nel confronto fra alcuni modelli dell’argomentazione contemporanea. – 3. Un succinto quadro storico. – 4. (*Segue*): la matematizzazione della logica. – 5. (*Segue*): guardando al diritto. – 6. Per una rifondazione della retorica a partire dalla *Retorica*.

1. *Introduzione: cosa si intende qui con “retorica”*

Iniziare – anzi: continuare – a trattare di retorica pretenderebbe, da un certo punto di vista, che ci si impegni in una disamina concettuale, mettendo a confronto le varie e possibili definizioni che di “retorica” sono state offerte e/o i possibili usi di tale termine/concetto<sup>1</sup> o, ancora, vagliando le prospettive dischiuse da approcci che ne mettono in discussione l’esclusività facilmente riconducibile alla cultura (classica) Occidentale<sup>2</sup>. Preferisco qui adottare una strategia diversa: vorrei così limitarmi ad assumere, in prima istanza, che, più o meno, “retorica” abbia un significato condiviso e immediato tale da poter identificare per chiunque, anche per i ‘non addetti ai lavori’, una qualche attività di tipo persuasivo che si realizza attraverso discorsi o altre dinamiche comunicative<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Sintetizzati in passato, ad es., già da J.R. McNALLY (1970).

<sup>2</sup> Cfr. C. TINDALE (2021).

<sup>3</sup> Tale considerazione delle componenti non strettamente linguistiche (ossia diverse rispetto agli enunciati, scritti o orali che siano) guarda all’evoluzione delle teorie dell’argomentazione inaugurata dalle c.d. *visual* e *multimodal argumentation* (su cui, così come il rapporto fra teorie dell’argomentazione e retorica, si v. *infra*), sposando quindi un senso di “argomentazione” più ampio (che diverrà retorico) rispetto a quello che riteniamo dominante nel panorama giusfilosofico italiano segnato sin dagli studi di Tarello e della filosofia analitica del diritto, ultimamente ancora fatto proprio da chi sostiene, ad esempio, che «l’argomentazione è un’attività *linguistica*. Non si svolge a gesti, salti o capriole, benché il gesto possa talvolta accompagnar-

La prospettiva che qui adotto, già annunciata nelle pagine precedenti, emergerà e si farà più nitida nel corso del prosieguito e si vedrà come, per lo più, il punto di partenza sia individuabile *per oppositum*, assumendo cosa la retorica innanzitutto *non* sia. Offrirò quindi argomenti (auspicabilmente convincenti) per sostenere che “retorica” non è quell’attività persuasiva di tipo negativo che normalmente si ritiene essere, giacché si pensa che chi parla retoricamente lo fa con il fine di far passare per vero ciò che vero non è. Sosterrò, invece, come già dicevo, che la retorica ha un valore positivo e, ancor più di questo, insisterò nel dire che la retorica *non* è solamente una tecnica persuasiva (da usarsi per persuadere verso il vero o verso il falso): come già annunciato, sulla base, in particolare, della *Retorica* aristotelica che qui viene letta attraverso l’esegesi di Martin Heidegger<sup>4</sup> e di Francesca Piazza<sup>5</sup>, si può infatti considerare la retorica – è questo il punto di caduta delle mie riflessioni – non una mera tecnica (manipolatoria o meno che sia non importa), ma un *modo di essere*. Più precisamente, *il modo di essere dell’uomo*<sup>6</sup> come *zōon politikòn*, animale linguistico e politico (si dirà in seguito su tale definizione), stando ben lontani dal pregiudizio del

pensiero filosofico moderno [che] ha cercato di addomesticare questo fenomeno [della persuasione], ritenuto pericoloso, relegandolo fra le inevitabili debolezze

---

la. Neppure si svolge esibendo delle immagini o degli oggetti senza profferire parola [...]. Si svolge attraverso l’uso di un linguaggio [...]. Per iscritto o oralmente, in ogni caso attraverso una lingua condivisa» [così, ancora nella linea d’esegesi tradizionale, D. CANALE, G. TUZET (2019) p. 3. Corsivo degli A.].

<sup>4</sup> Il riferimento è a M. HEIDEGGER (2017). In questo volume, che raccoglie le lezioni tenute dal Filosofo nel semestre estivo del 1924 presso l’Università di Marburgo, si affronta in maniera compiuta l’esegesi della *Retorica* aristotelica, già enunciando concetti che saranno poi alla base di *Essere e tempo*. In particolare, come evidenzia Giovanni Gurisatti nella sua *Avvertenza del Curatore dell’edizione italiana*, fu in quell’occasione che si assistette ad una «svolta che Heidegger, a un certo punto del suo corso, imprime alle sue lezioni [...]: a suo parere, infatti, il senso ontologico della *Retorica* aristotelica – non riducibile a un manuale scolastico di tecnica oratoria – è quello di porci di fronte all’interpretazione dell’esserci nel mondo concreto del suo essere nella quotidianità, la quale si presenta, anzitutto, come *Miteinandersein*, “essere l’un con l’altro”, “essere assieme” degli uomini [...]. [N]on potrà sorprendere la centralità ermeneutica della “retorica”, non come competenza tecnica e disciplina formale accessoria – né tantomeno come sofistica –, ma come cerniera etico-ontologica tra essere l’un con l’altro (politica) e parlare l’un con l’altro (discorso)» (*ibidem*, pp. 19-20. Corsivi dell’A.).

<sup>5</sup> Il riferimento è, in particolare, a F. PIAZZA (2008); EAD. (2015). A conferma delle tesi di questi citati volumi si può v., oltre alla bibliografia discussa dalla Piazza, anche l’interessante saggio di E. DANBLON (2013).

<sup>6</sup> «Noi siamo esseri retorici, che significa che usiamo discorsi e altre strategie per modificare il mondo sociale e che noi siamo in uno stato “di ascolto” [*in audience*], aperti a tali modificazioni» [C. TINDALE (2021), p. 67. Trad. mia].

della natura umana e contrapponendovi il processo, tutto razionale e controllabile, della dimostrazione<sup>7</sup>.

Di più: la lettura che qui si propone – che potrebbe godere dell'appellativo di “concezione realista della retorica” – porta anche a concludere che il problema principale della retorica così interpretata non è quello di *movere animos*, di suscitare certe passioni o sentimenti da accompagnare alla ragione (valore quindi positivo) o rivolgere contro essa (valore quindi negativo). Ritengo, piuttosto, che il problema principale della retorica, e quindi del retore, sia la verità e cioè, per la concezione di questa che qui si sposa – ossia il realismo aletico (ma dirò meglio *infra*) – la realtà e il nostro dipendere e rapportarsi con essa: che poi è il problema di ogni tipo di conoscenza.

Per poter sostenere tutto ciò con un minimo di speranza di successo, forse la cosa più proficua è prender le mosse dall'opinione negativa sulla retorica, quella più diffusa e, secondo alcuni, «banale»<sup>8</sup>, che però è anche quella più risalente nel tempo<sup>9</sup>. Risalente addirittura alle origini della retorica che dapprincipio prende forma, in quanto arte della persuasione, grazie alla sofistica. I sofisti, come noto, furono i primi ad interessarsi del linguaggio e delle sue dinamiche, in particolare a quell'arte del persuadere che veniva esercitata con il solo fine di convincere l'uditorio di qualsivoglia tesi (come ciò sia possibile lo si comprenderà più avanti), guadagnando il consenso con ogni tipo di tecnica suasoria l'oratore sapesse usare, certi come si era (e forse ancora si è) che con l'abile uso della parola si potesse far credere qualunque cosa a chiunque e farlo poi agire di conseguenza.

Contro i sofisti, Socrate e Platone, prima, ma poi soprattutto, e in modo assai più convincente, Aristotele, si proposero di sviluppare una compiuta visione filosofica che aveva come punto focale la, potremmo dire, ‘salvaguardia’ della retorica. Le strade scelte dai tre grandi Filosofi furono diverse: per restare alla visione platonica e quella aristotelica (state la difficoltà, nota, di rinvenire una concezione propriamente socratica), occorre almeno menzionare il differente giudizio che essi espressero in merito allo statuto dell'opinione. Infatti, Platone<sup>10</sup> tende a dividere fra una retorica ‘buona’ (la retorica propriamente detta) e

---

<sup>7</sup> F. PIAZZA (2015), p. 15.

<sup>8</sup> A. ROCCI (2017), p. 95.

<sup>9</sup> «[I]l modo corrente di concepire la retorica costituisce un ostacolo alla comprensione della *Retorica* aristotelica. Nell'edizione delle opere curata dall'Accademia di Berlino la *Retorica* è stata messa alla fine. Non si sapeva bene che farsene, dunque in coda! È la prova della più totale insipienza. Da lungo tempo la tradizione non è stata in grado di comprendere la retorica, nella misura in cui essa si è ridotta a una disciplina scolastica fin dall'ellenismo e dall'alto Medioevo» [M. HEIDEGGER (2017), p. 141].

<sup>10</sup> Cfr. *ex multis* F. PIAZZA (2015), p. 41.

una retorica ‘cattiva’ (la sofistica), a seconda del rivolgersi alla verità o meno, laddove la verità è conoscibile grazie alla dialettica. In tal modo, e in certa misura, si afferma la centralità del valore aletico, ma non lo si lega alla natura propria della retorica, restando essa piuttosto rilevante per la sua strumentalità. L’esigenza aletica viene in ogni caso ereditata da Aristotele per il quale, tuttavia, «la capacità di mirare alla verità [...] non va intesa, come avrebbe voluto Platone nel *Fedro* (273d-274a), nel senso che soltanto chi sa la verità, cioè il dialettico, può aspirare a diventare anche un buon retore»<sup>11</sup>. L’esegesi platonica, in effetti, finisce col rendere la retorica una tecnica a servizio di un altro sapere (la dialettica) così inaugurando una concezione della retorica che, in una maniera o nell’altra, finirà per decretarne la svalutazione più che millenaria: la conoscenza della verità, infatti, sarà non propriamente di dominio della retorica, ma della dialettica, come, più avanti, lo sarà del sapere scientifico.

In questo modo, quindi, paradossalmente, Platone non riesce a superare fino in fondo la visione negativa dei sofisti, perché, per l’Ateniense, solo le conoscenze necessarie – quelle della retorica, come vedremo, per definizione non lo sono – godono del privilegio aletico. Ed

è questa, forse, la principale differenza [di Aristotele] rispetto a Platone, per il quale, invece, le realtà prive del requisito di necessità hanno valore solo in quanto fondate su quelle necessarie e sono conoscibili, se lo sono, solo in relazione a queste. La ragione ultima della condanna platonica della retorica consiste, in fondo, in questa sostanziale sfiducia nella possibilità di un sapere che sia fondato su verità non necessarie. Non è questo, invece, l’atteggiamento di Aristotele. Ai suoi occhi [...] esiste un mondo – che è poi il mondo specificamente umano – fatto di quelle che potremmo chiamare *verità per lo più*, verità fallibili e tutte da provare, ma non per questo meno importanti. È questo il mondo con cui l’arte retorica [*technai*] ha a che fare<sup>12</sup>.

Ed è proprio con questa formidabile consapevolezza che Aristotele supera Platone: egli fonda su solide basi logiche la retorica, cioè a garantire ad essa il titolo di vera e propria *technai*, riuscendo così nel contempo a preservare la significanza profonda della concreta esperienza umana – cosa che Platone fu incapace di fare<sup>13</sup>. Insomma, per dirla in una battuta e mutando una distinzione nota nel dibattito logico, si potrebbe affermare che Aristotele propone una vi-

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 168, nt. 5.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 36-37, corsivi dell’A. Cfr. anche EAD. (2008), *passim*.

<sup>13</sup> «La soluzione platonica, se per un verso risente dell’appiattimento della ragione pratica su quella speculativa (dovuta all’oscuramento del momento eminentemente pratico della scelta, che ha per oggetto il bene umano) d’altra parte rimane succube della svalutazione (metafisicamente spiegabile) dell’esperienza, che porta a negare [...] il contributo positivo dei desideri sensibili alla conoscenza del bene umano» [M. D’AVENIA (1998), p. 12].