

## FORME DI VITA

4/2005

# L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche

ACCARINO, BOLK, BONITO OLIVA, CIMATTI,  
DE CAROLIS, DEL LUCCHESE, DI MARCO,  
GALLESE, GAMBARARA, MARTINA, MAZZEO,  
MORFINO, PELLONI, PIAZZA, PLESSNER,  
RECALCATI, SAUSSURE, STIMILLI, VIRNO, WOLF

**editoriale**

M. DE CAROLIS Ontologia dell'attualità. L'animale rituale e il Superdome di New Orleans ... 3

**natura umana e istituzioni politiche**

P. VIRNO Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato ..... 9  
 B. ACCARINO Premessa a Plessner ..... 37  
 H. PLESSNER L'uomo, un essere esposto ..... 43  
 F. DEL LUCCHESI – V. MORFINO Parole mostruose. Natura umana e politica in Spinoza.... 50  
 G. DI MARCO «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico» ..... 65  
 F. PIAZZA La città retorica ..... 98  
 M. RECALCATI Lo stile politico della paranoia. Note psicoanalitiche sull'invidia della vita ..... 113  
 A. PELLONI Psicologia dell'*homo oeconomicus* ..... 130  
 V. GALLESE Le basi cerebrali dell'intersoggettività. Intervista di F. Cimatti. .... 135  
 C.T. WOLFE Il cervello sociale ..... 141  
 M. MAZZEO L'animale pericoloso: rito *versus* spettacolo..... 155

**alla lettera**

F. DE SAUSSURE La lingua è l'opera dell'intelligenza collettiva. Due lezioni ..... 165  
 D. GAMBARARA Mente pubblica e tempo storico. Per una lettura del terzo corso..... 173  
 L. BOLK Il problema dell'ominazione ..... 182  
 R. BONITO OLIVA Ritardo e ominazione..... 189  
 M. MAZZEO Del limite uno e bino: la proposizione 5.6 del *Tractatus* ..... 199

**cassetta degli attrezzi**

V. MARTINA Metafora e matematica ..... 213  
 E. STIMILLI Tecnologia e capitale umano ..... 216

I edizione novembre 2005

© DeriveApprodi srl  
 Tutti i diritti riservati

DeriveApprodi srl  
 Piazza Regina Margherita 27  
 00198 Roma

Tel. 06 85358977 – Fax 06 8554602  
 info@deriveapprodi.org  
 www.deriveapprodi.org

Progetto grafico: Andrea Wöhr

**Abbonamento annuale**

E. 24,00 (incluse spese di spedizione postali)  
 Inviare su c.c. postale n. 46036000  
 intestato a DeriveApprodi srl,  
 piazza Regina Margherita 27, 00198 Roma  
 (specificando la causale del versamento)

Finito di stampare nel mese di novembre 2005  
 presso la tipografia Arti Grafiche La Moderna  
 Via Tor di Cervara 171, Roma  
 per conto di DeriveApprodi srl

**Illustrazioni**

Immagine di copertina, p. 7, p. 163,  
 p. 211 di Sergio Bianchi

# La città retorica

## Giustizia, felicità e persuasione in Aristotele\*

FRANCESCA PIAZZA

*È intorno alla felicità, alle azioni che ad essa conducono e a quelle ad essa contrarie, che ruotano tutti i tentativi di persuadere e dissuadere*

Aristotele, *Rhet.* 1360b 9-11

### I. Il posto della retorica

È opinione ancora molto diffusa che l'interesse di Aristotele per la retorica debba essere inteso come una sorta di compromesso con la realtà del suo tempo. Dal momento che la pratica oratoria svolgeva un ruolo centrale nella vita dell'Atene dell'epoca, sarebbe stato quasi un obbligo, per un filosofo attento agli affari della città, occuparsi anche di retorica. L'argomento non avrebbe, dunque, un interesse filosofico a sé stante ma soltanto un (più o meno apprezzabile) valore storico contingente. Questa convinzione di fondo – solo raramente esplicitata – ha di fatto condizionato buona parte delle letture della *Rhetorica* aristotelica, anche nei casi in cui essa è poi valutata come un'opera interessante<sup>1</sup>. Generalmente si fa di Aristotele un moralizzatore della pratica oratoria del tempo, un filosofo animato da spirito pratico che, se da un lato, difende la retorica contro gli eccessi polemici di Platone, dall'altro mette in guardia dagli usi perversi che di essa hanno fatto i sofisti. Un Aristotele – come si è detto – «che gioca la carta della sofistica contro Platone e quella di Platone contro la

\* Questo testo riprende e amplia quello di un seminario dottorale tenuto presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria il 12 gennaio 2005. Oltre che in quella sede, numerosi aspetti del saggio sono stati discussi in varie occasioni con Giuseppe Canonico, Felice Cimatti, Daniele Gambarara, Franco Lo Piparo, Alessandra Pandolfo e Paolo Virno, che ringrazio per i commenti e i suggerimenti.

<sup>1</sup> Nel panorama degli studi sulla *Rhetorica*, l'eccezione più significativa rispetto a questa generale sottovalutazione è rappresentata dai lavori di W. Grimaldi (1972; 1980; 1988).

sofistica» (Cassin 1997, p. 835). Un Aristotele dotato di senso pratico, amante delle vie di mezzo e nemico degli eccessi, per il quale la retorica non sarebbe che uno strumento tra gli altri, ma da usare con cautela, per averla vinta sui nemici; una sorta di male necessario potenzialmente pericoloso, ma nello stesso tempo utile.

Buona parte della riflessione aristotelica sulla retorica sarebbe pertanto da leggere come il tentativo di addomesticare i pericoli insiti nel potere persuasivo del linguaggio e insieme di sfruttarne le potenzialità positive. Ma una simile lettura, anche quando sembra valorizzare singoli aspetti della posizione aristotelica, resta tuttavia vittima del generale pregiudizio antiretorico che nega, direi quasi in linea di principio, valore filosofico intrinseco a questa disciplina<sup>2</sup>.

Contro questo pregiudizio, è possibile invece sostenere che l'attenzione di Aristotele nei confronti della retorica non si spiega come una semplice concessione alle necessità dei tempi, ma ha un carattere squisitamente filosofico. Essa è un aspetto non secondario del più generale interesse aristotelico per il linguaggio e per il ruolo da esso giocato nella definizione della natura umana. La riflessione sull'uso persuasivo del *logos* – questo è, in breve, il compito specifico della retorica – diventa così uno dei luoghi della riflessione antropologica di Aristotele, e, più esattamente, il luogo nel quale emerge con chiarezza il nesso tra socialità e linguisticità come tratto distintivo dell'animale umano. Per argomentare a favore di questa idea metterò a confronto due passi del *corpus* aristotelico, generalmente lasciati irrelati. Si tratta di *Pol.* 1255b 27-1253a 39, il celebre luogo nel quale Aristotele definisce l'uomo *animale politico*, e *Rh.* 1358a 35-59a 27, passo – decisamente meno noto del primo – nel quale viene istituita la classificazione dei tre generi oratori, il giudiziario, il deliberativo e l'epidittico.

Prima di entrare nel vivo dell'argomento occorre fare alcune precisazioni sulle parole *retorica* e *retorico*. Esse verranno qui usate per riferirsi in generale agli usi del linguaggio con intenti persuasivi e non invece a questioni relative allo stile. Va tenuta presente, inoltre, un'altra possibile fonte di equivoci. Quando si parla di retorica si può intendere sia l'attività consistente nell'usare i discorsi per cercare di persuadere – la *rhetorica utens* dei latini – sia la riflessione sistematica su tale attività – quella che in latino era detta *rhetorica docens*. I due aspetti sono naturalmente intrecciati tra loro<sup>3</sup> ed è chiaro che l'eventuale valore filosofico della retorica nella seconda accezione dipende dal modo in cui viene intesa la prassi cui essa si riferisce e dal posto che le viene assegnato rispetto alle altre attività umane.

<sup>2</sup> Come caso esemplare di questo atteggiamento può essere citato il giudizio di J. Barnes secondo il quale la *Retorica* mancherebbe di unità concettuale a causa della natura intrinsecamente frammentaria del suo oggetto. Più che un'arte unitaria essa sarebbe pertanto nient'altro che la composizione di frammenti delle altre *technai*, come «una gazza che va rubacchiando qua e là pezzi di altre arti e ne ricava un proprio nido raffazzonato» (Barnes 1995, pp. 263-264).

<sup>3</sup> È lo stesso Aristotele a mostrare tale intreccio quando sostiene che la possibilità di fare della retorica una *technè* è strettamente connessa con il carattere naturale e spontaneo dell'uso persuasivo del linguaggio: «Entrambe [retorica e dialettica] si riferiscono a oggetti che, in qualche modo, è proprio di tutti gli uomini conoscere e non di una scienza determinata. Per questo tutti partecipano in certo modo a entrambe; tutti, infatti, almeno fino a un certo punto, si occupano di indagare su qualche tesi e di sostenerla, di difendersi e di accusare. Senonché la maggior parte lo fa spontaneamente, alcuni invece per una pratica che proviene da una disposizione. Poiché sono possibili entrambe le cose, è evidente che si può, anche in questa materia, delineare un metodo; è possibile, infatti, ricercare la causa per cui riescono sia coloro che lo fanno per pratica, sia coloro che lo fanno spontaneamente, e tutti concorderanno che questo è il compito di un'arte» (*Rhet.* 1354a 1-11).

È per questo che il mio interesse sarà qui concentrato innanzitutto sul primo dei due significati, con l'obiettivo di mostrare che la destinazione persuasiva dei discorsi (non necessariamente la loro effettiva efficacia) è un aspetto non secondario del linguaggio ed è intimamente connessa con la peculiare socialità dell'animale umano. Più esattamente, cercherò di sostenere che la retorica, così intesa, svolge un ruolo essenziale nella realizzazione di quel particolare tipo di vita associata che è per Aristotele la *polis*. Il confronto tra i due passi che verranno qui presi in esame mostra che le coppie di valori su cui si fonda la vita della *polis* sono le stesse indicate nella *Retorica* come costitutive dei generi oratori. Questa convergenza, certamente non casuale e tuttavia mai osservata, getta una luce nuova sui rapporti tra retorica e politica. Non solo essa rivela che la classificazione aristotelica dei tre generi oratori è qualcosa di più che una banale tassonomia, ma consente anche di affermare che una *polis* che voglia assolvere al suo compito specifico, il *vivere bene*, non può fare a meno della retorica<sup>4</sup>.

---

## 2. Tre generi di discorso

---

Anche in ragione della sua minore fama, prendiamo le mosse dal passo della *Retorica*. Si tratta del terzo capitolo del primo libro con il quale si chiude quella che è generalmente considerata la parte introduttiva del trattato, contenente una sorta di piano generale dell'opera. Dopo aver chiarito, nei primi due capitoli, che cosa intende per retorica, qual è la sua relazione con le altre discipline e di cosa essa deve occuparsi, Aristotele si sofferma sulla suddivisione del discorso persuasivo in tre generi, il *deliberativo*, il *giudiziario* e l'*epidittico*. L'intero passo è stato tradizionalmente letto come una semplice sistematizzazione della prassi oratoria del tempo, nella quale tale tripartizione era già di fatto riconosciuta. Ma se è vero che l'interesse di questa pagina non sta nell'indicazione dei tre generi, ciò non toglie che essa – se messa in relazione con altri luoghi del *corpus* – presenti aspetti teorici interessanti per collocare la retorica nella più generale riflessione aristotelica sul linguaggio. Va osservato, innanzitutto, che non si tratta semplicemente di ratificare l'esistenza di tre differenti tipi di discorso, ma di trovare un criterio teorico in base al quale classificare le diverse situazioni di uso pubblico del linguaggio. Tale criterio è rappresentato per Aristotele dall'ascoltatore. Quanti sono i tipi di ascoltatore, tanti saranno i tipi di discorso (*Rhet.* 1358a 35-b1):

I generi della retorica sono tre di numero, altrettante sono, infatti, le specie di coloro che ascoltano i discorsi e il discorso (*λόγος*) è composto da tre elementi: colui che parla (*λέγων*-

---

4 Non intendo con questo sostenere l'identità tra retorica e politica – esplicitamente negata da Aristotele in più di un'occasione – ma la centralità del ruolo della retorica nella costruzione del «vivere bene» e quindi della felicità. Secondo Aristotele, la retorica rappresenta «una diramazione (*παραφύεξ*) della dialettica e della scienza etica che è giusto chiamare politica» (*Rhet.* 1356a 26-28). Le letture tradizionali, viziate dal pregiudizio antiretorico, hanno generalmente visto in questa relazione una subordinazione della retorica alle altre discipline. In particolare rispetto alla politica, tale rapporto è stato spesso inteso come se la retorica rappresentasse una sorta di contraffazione della più nobile arte politica. In questo modo, però, si sovrappone al punto di vista aristotelico quello di Platone che nel *Gorgia* (464b-466a) aveva in effetti concepito la relazione tra retorica e politica in termini di cattiva imitazione.



τος), cioè di cui si parla (περὶ οὗ λέγει), colui a cui si parla, (πρὸς ὄν) ed è a quest'ultimo – l'ascoltatore intendo – che è rivolto il fine (τέλος).

Il percorso seguito da Aristotele è lineare. Il primo passo consiste nell'individuare gli elementi costitutivi del discorso (*logos*): il parlante, l'argomento di cui si parla, e l'ascoltatore. Di questi tre elementi, è l'ultimo, l'ascoltatore, a svolgere il ruolo di primo piano. A esso è rivolto il fine (*telos*) di ogni interazione comunicativa. In termini aristotelici, ciò significa che l'ascoltatore non è semplicemente il punto di arrivo del discorso ma è anche ciò che, in quanto fine, ne determina le caratteristiche essenziali. È per questa ragione che esso può fare anche da criterio di classificazione. Il passo successivo sarà pertanto quello di individuare le diverse attività che l'ascoltatore può svolgere.

In prima battuta, Aristotele distingue tra un ascoltatore/spettatore (θεορός) e un ascoltatore/giudice (κριτής), anche se in effetti egli stesso precisa che il destinatario di ogni discorso con finalità persuasiva è – almeno in senso lato – sempre un giudice, dal momento che «l'uso dei discorsi persuasivi (τῶν πιθανῶν λόγων) è finalizzato a un giudizio (πρὸς κρίσιν ἐστὶ)» (1391b7) e «chiunque debba esser persuaso è, parlando in generale, un giudice (κριτεῖς)» (1391b 11-12). Ciò significa che anche lo spettatore può essere considerato un giudice, nel senso che egli è chiamato a valutare l'abilità dell'oratore. Sull'importanza di questo nesso tra discorso persuasivo e giudizio tornerò più avanti, per il momento continuiamo la lettura analitica del brano aristotelico.

Una volta stabilito che l'attività dell'ascoltatore consiste in generale nell'esprimere giudizi, i tre tipi differenti di ascoltatore-giudice vengono classificati in base al tempo cui si riferisce il loro giudizio, indicando il passato, il presente e il futuro come i tempi specifici rispettivamente del genere giudiziario, dell'epidittico e del deliberativo (*Rhet.* 1358b3-8):

chi giudica sul futuro è il membro dell'assemblea (ἐκκλησιαστικῆς), chi sul passato è il giudice (δικαστικῆς), chi invece sull'abilità (dell'oratore) è lo spettatore (θεορός). I generi dei discorsi retorici saranno pertanto necessariamente tre: il deliberativo (συμβουλευτικόν), il giudiziario (δικανικόν) e l'epidittico (ἐπιδεικτικόν).

Il passo successivo consiste invece nell'indicazione delle attività tipiche o – più esattamente – degli atti linguistici specifici di ciascun genere oratorio: *esortare e dissuadere* per il genere deliberativo, *accusare e difendere* per quello giudiziario, *lodare e biasimare* per quello epidittico (*Rhet.* 1358b8-12):

fanno parte della deliberazione (συμβουλή) sia l'esortazione (προτροπή) sia la dissuasione (ἀποτροπή): sempre, infatti, tanto coloro che consigliano in privato quanto coloro che parlano pubblicamente, fanno una di queste due cose. Dell'azione giudiziaria (δίκη) fanno parte, invece, l'accusa (κατηγορία) e la difesa (ἀπολογία): i contendenti devono infatti compiere una di queste due azioni. Al genere epidittico appartengono, invece, la lode (ἔπαινος) e il biasimo (ψόγος).

L'individuazione di questi atti linguistici specifici (si noti, per inciso, anche il riferimento alle conversazioni private) consente inoltre ad Aristotele di riprendere il discorso sui tempi, mostrando così la coerenza della sua classificazione e precisando, tra l'altro, che la distinzione non va intesa in modo rigido:

ciascuno di questi generi ha anche un suo tempo specifico: il futuro per colui che consiglia (si consiglia, infatti, esortando o dissuadendo su cose future); il passato per colui che sostiene una causa (si accusa e si difende, infatti, sempre su ciò che è già accaduto); il tempo più adatto all'oratore epidittico è invece il presente (tutti lodano o biasimano ciò che esiste), spesso tuttavia egli fa leva anche sul ricordo del passato e sull'immaginazione del futuro.

Da ultimo, ed è questo l'aspetto sul quale intendo attirare l'attenzione, i tre generi possiedono anche un fine specifico, nel senso che, per ciascuno di essi, il tentativo di persuasione ruota intorno a una specifica coppia di valori contrapposti (*Rhet* 1358b 21-29):

ciascuno di questi generi persegue un fine (τέλος) differente, e dal momento che sono tre, tre saranno anche i fini: per chi consiglia (l'oratore deliberativo) l'utile (τὸ συμφέρον) e il dannoso (τὸ βλαβερὸν): chi consiglia lo fa infatti come se esortasse al meglio e chi dissuade come se dissuadesse dal peggio, mentre le altre [coppie di valori], come il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto vengono aggiunte; per coloro che sostengono una causa, invece, (il fine è) il giusto (δίκαιον) e l'ingiusto (ἀδίκον), e anch'essi il resto lo aggiungono; per chi loda o biasima, infine, il bello (τὸ καλόν) e il brutto (τὸ αἰσχρόν), e anch'essi il resto lo riportano come aggiunta.

Utile/dannoso, giusto/ingiusto, bello/brutto sono dunque le coppie di valori specifiche rispettivamente del genere deliberativo, giudiziario ed epidittico. L'individuazione di queste coppie non mira certo a escludere gli altri valori ma soltanto a precisare su cosa verte, in ultima analisi, il giudizio finale dell'ascoltatore. Naturalmente, qualunque sia il genere in questione, l'oratore potrà fare appello ai valori che ritiene più opportuni per la sua strategia persuasiva ma, a seconda dell'obiettivo che persegue, una delle tre coppie rappresenterà quella in base alla quale anche le altre verranno valutate e non potrà pertanto essere trascurata, pena l'infelicità dell'atto linguistico in gioco<sup>5</sup>.

5 A conferma della validità della sua distinzione, nel passo immediatamente successivo Aristotele precisa che mentre può accadere che «coloro che danno consigli (οἱ συμβουλευόμενοι)» accettino nei loro discorsi anche azioni ingiuste (per esempio la riduzione in schiavitù dei loro vicini) essi «non potrebbero mai ammettere di dare consigli svantaggiosi (ἀσύμφορα) o di dissuadere da cose utili (ὀφελίμων)» (1358b 35). E, analogamente, «chi sostiene una causa (ὁ δικάζόμενος), può non contestare che un fatto sia accaduto o che abbia provocato un danno ma non ammetterebbe mai di aver commesso ingiustizia (ὅτι δ' ἀδικεῖ)» (1358b 32). Allo stesso modo, può capitare che si lodi qualcuno perchè ha compiuto un'azione non vantaggiosa purchè essa sia bella, come nel caso di Achille lodato «perchè venne in soccorso all'amico Patroclo, pur sapendo di dovere così morire, mentre avrebbe potuto vivere. Per lui una simile morte era più bella, anche se il vivere costituiva l'utile» (1359a 2-5). Questi esempi confermano che le coppie di valori individuate da Aristotele non sono tanto gli «argomenti» su cui vertono i rispettivi discorsi quanto i criteri in base ai quali avviene il giudizio dell'ascoltatore, che si conferma così il vero *telos* di ogni discorso.

### Classificazione dei discorsi persuasivi

Discorso	Deliberativo	Giudiziario	Epidittico
Ascoltatore giudice	Membro dell'assemblea	Membro del tribunale	Spettatore
Atto linguistico	Esortare, dissuadere	Accusare, difendere	Lodare, biasimare
Fine	Utile, dannoso	Giusto, ingiusto	Bello, brutto
Tempo	Futuro	Passato	Presente

Tralasciando in questa occasione le pure importanti conseguenze di questa classificazione per il metodo della *technè* retorica<sup>6</sup>, mi interessa piuttosto attirare l'attenzione sul fatto che le coppie individuate da Aristotele sono coppie di opposti e che si tratta delle stesse coppie di cui si fa menzione nel passo della *Politica*.

Il primo aspetto richiama un tratto importante che la retorica condivide con la dialettica e che nessuna delle altre *technai* possiede: la capacità di argomentare su tesi contrarie (ἀναντία συλλογίζεται, *Rhet.* 1355a 35-36), «entrambe infatti, in modo simile, sono τεχνηαῖ di contrari (ὁμοίως γὰρ εἰσιν ἀμφοτέραι τῶν ἐναντίων)» *Rhet.* 1355a 37). Come Aristotele chiarisce esplicitamente (1355a 31-35), tale caratteristica non va confusa con una generica indifferenza verso ciò che è vero o migliore, ma è una importante conseguenza della particolare natura di retorica e dialettica come arti dei discorsi. Nessuna delle due, infatti, è «una scienza relativa a come è fatto un oggetto determinato (περὶ οὐδενός γὰρ ὠρισμένου οὐδετέρα αὐτῶν ἐστὶν ἐπιστήμη πῶς ἔχει) ma entrambe sono una certa capacità di procurare discorsi (δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους)» (*Rh.* 1356a 33-35). Prima ancora che un *corpus* specifico di dottrine, retorica e dialettica sono innanzitutto *dynamis* (capacità)<sup>7</sup>. Più esattamente, esse sono un tipo particolare di δυνάμεις μετὰ λόγου, ovvero capacità che si realizzano grazie al concorso del linguaggio (*Met.* 1046b 1-2). Diversamente dalle altre arti (anch'esse δυνάμεις μετὰ λόγου), che si riferiscono a oggetti specifici (per esempio la medicina alla salute) esse non hanno un oggetto proprio o meglio il loro unico «oggetto» è, per così dire, il *logos* stesso. In quanto «arti dei discorsi», retorica e dialettica non sono dunque soltanto capacità che si realizzano con il concorso del linguaggio (δυνάμεις μετὰ λόγου) ma anche «capacità di procurare discorsi (δυνάμεις τοῦ πορίσαι λόγους)» (*Rh.* 1356a 35). Se a questo si aggiunge che nell'ontologia aristotelica le δυνάμεις μετὰ λόγου si caratterizzano proprio in quanto capacità dei contrari (*Met.* 1046b 5) si com-

6 Dal punto di vista della *technè* retorica, la classificazione dei generi oratori, e in particolare l'individuazione delle coppie di valori, rende più sistematica la trattazione dei luoghi specifici per ciascun genere oratorio (capp. I, 4-14), trattazione che ruota infatti intorno all'analisi di ciascuna coppia.

7 Può essere utile osservare a questo proposito che Aristotele, nonostante affermi più volte e con un chiaro intento polemico antiplatonico, che la retorica può diventare una *technè*, quando deve darne una definizione la considera in effetti una *dynamis*: «Sia dunque la retorica la *capacità* di scoprire in ogni argomento (δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρήσαι) ciò che può risultare persuasivo (τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν)», *Rhet.* 1355b 27-28.



prende meglio l'affermazione secondo cui retorica e dialettica sono le uniche *technai* in grado di renderci «capaci di persuadere dei contrari» (*Rhet.* 1355a 31). Non è privo di significato, pertanto, che le coppie che fanno da *telos* di ciascun genere oratorio siano coppie di opposti e non lo è neppure la convergenza tra queste coppie e quelle che Aristotele pone a fondamento della vita della *polis*. Come vedremo tra breve, infatti, è proprio la possibilità di accedere a queste stesse coppie, e non soltanto a quella piacevole/doloroso, più basilare e condivisa anche dagli altri animali, che caratterizza le società specificamente umane.

---

### 3. L'animale che vive in città

---

Il luogo aristotelico che stiamo per prendere in esame è celebre e ricco di tradizione interpretativa. Il mio intento non è quello di proporre una lettura del tutto innovativa ma sostenere che l'idea di società umana (o forse meglio: l'idea di uomo) che da esso emerge include la prassi retorica tra le attività necessarie a quel «vivere bene» cui ogni *polis* tende.

Il passo in questione si trova nel primo libro della *Politica* in un contesto teorico il cui obiettivo è la definizione della *polis*. Più esattamente, la posta in gioco è stabilire che cosa distingue questo particolare tipo di vita associata sia dagli altri tipi di comunità umana sia da quelle degli altri animali che vivono in gruppo.

Il metodo seguito è indicato dallo stesso Aristotele: «Come negli altri casi, è necessario analizzare il composto fino alle parti semplici (che sono i costituenti minimi del tutto)» (*Pol.* 1252a18-19). Il «composto» è in questo caso la città (*polis*), le «parti» invece le altre forme di aggregazione sociale, ovvero l'*οἰκία* (la casa privata)<sup>8</sup> e il *κώμη* (villaggio), dalle quali prende appunto le mosse l'analisi aristotelica. Non si tratta però — è sempre Aristotele a mettere in guardia da questo rischio — di differenze puramente quantitative, quasi che la città potesse essere intesa come la semplice somma di più villaggi, «come se non ci fosse alcuna differenza tra una grande casa privata (*μεγάλην οἰκίαν*) e una piccola città (*μικράν πόλιν*)» (*Pol.* 1252a12-13). Al contrario, anche se la *polis* risulta dalla successiva combinazione di più case e più villaggi, ogni tipo di vita associata mira a soddisfare bisogni diversi e ciascuna trova la sua compiuta realizzazione in quella successiva. Così l'*oikia* è la comunità (*κοινωνία*) «che si realizza per la vita di tutti i giorni» (*Pol.* 1252a 13-14), mentre il villaggio, che risulta dall'unione di più *oikiai*, si rivolge a bisogni non strettamente giornalieri (*Pol.* 1252a 16).

Si comprende così meglio in che senso la *polis* rappresenta il fine (*telos*) cui naturalmente tendono le altre forme di vita associata (*Pol.* 1352b 31-33). Essa è la «comunità pienamente realizzata (*κοινωνία τέλειος*) che ha raggiunto ormai, per così dire, il livello dell'autosufficienza (*αὐταρκεία*)» (*Pol.* 1252b 28-29). Il suo obiettivo specifico non è unicamente il vivere (*ζῆν*) ma il «vivere bene» (*εὖ ζῆν*) che, nella pro-

---

<sup>8</sup> Preferisco in questo contesto tradurre *oikia* con «casa privata» e non, come è più frequente, con «famiglia» in modo da evitare l'interferenza con il concetto moderno di famiglia nucleare. L'*oikia* cui Aristotele si riferisce nel passo in questione è la prima forma di aggregazione sociale umana orientata a soddisfare i «bisogni giornalieri» e include, oltre alla famiglia in senso stretto, anche la schiavitù, gli animali domestici e i beni materiali necessari alla sopravvivenza quotidiana.

spettiva aristotelica, coincide con la felicità (εὐδαιμονία)<sup>9</sup>. È in questo contesto che va inquadrata la celebre affermazione secondo cui «la polis è per natura (φύσει) [e] l'uomo è un animale che per natura vive nella polis (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον)» (Pol. 1253a 1-2). È infatti solo nella polis che si possono dare le condizioni per la compiuta realizzazione della natura umana, dal momento che soltanto in questa struttura sociale è possibile il passaggio dal semplice «vivere» al «vivere bene» e quindi il raggiungimento della felicità.

Ma che cosa garantisce il carattere specificamente umano di questa particolare forma di vita associata? Esistono – ammette Aristotele – anche altri animali «sociali»<sup>10</sup>, eppure «è chiaro che l'uomo è animale cittadino (πολιτικὸν ζῶον) più di ogni ape e di qualsiasi altro animale che viva in gruppo» (Pol. 1253a 7-9). Ciò che distingue il «vivere in gruppo» degli uomini da quello degli altri animali è il possesso del linguaggio (logos).

L'intrinseca relazione tra città (polis), linguaggio (logos) e (possibilità della) felicità (eudaimonia) è stata recentemente messa in luce da F. Lo Piparo (2003, p. 31): «La felicità è quindi il fine della città. 'Fine' nell'accezione circolare della filosofia aristotelica: la città è l'habitat naturale dell'animale che persegue la felicità e, per converso, solo l'animale che ha nel proprio corredo naturale la città può perseguire la felicità. Tanto la città che la felicità sono a loro volta circolarmente connessi con la naturale linguisticità dell'animale umano. Felicità, città e linguaggio vengono a configurarsi come i vertici di una sorta di triangolo antropocognitivo. Come accade nei triangoli geometrici, anche qui ciascuno dei tre vertici può esistere se e solo se ci sono gli altri due: basta sopprimerne uno per far collassare l'intero triangolo». A partire da questa immagine, ciò che intendo sostenere è che la prassi retorica svolge un ruolo essenziale nel tenere insieme i vertici di questo triangolo, contribuendo a evitarne il collasso.

---

#### 4. L'animale retorico

---

Arriviamo così al nucleo centrale del passo che stiamo esaminando, nel quale compaiono le stesse coppie di valori che fondano i generi oratori. Dopo aver affermato che l'uomo è animale *politikon* più di ogni altro, Aristotele prosegue (Pol. 1253a 9-18):

infatti, secondo quanto sosteniamo, la natura non fa nulla invano (μάτην ἢ φύσις ποιεῖ), e l'uomo è l'unico animale che ha il linguaggio (λόγος). Mentre la voce (φωνή) è segno (σημείον) di dolore e piacere, ed è per questo che si ritrova anche negli altri animali (la loro natura giunge infatti fino a questo punto: avere la percezione – αἴσθησις – del dolore e del piacere e segnalarsela a vicenda – σημαίνειν ἀλλήλοις), il linguaggio invece esiste per mostrare (ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν) ciò che è utile e ciò che è dannoso (τὸ σὺμέρον καὶ

---

9 Cfr. EN 1095a 13-20: «Diciamo [...] qual è il bene che noi sosteniamo essere ciò che la politica persegue, ovvero qual è il più importante tra tutti i beni relativi alla sfera dell'azione (τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν). Ora, per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa sia le persone raffinate dicono che è la felicità (εὐδαιμονία) e ritengono che il vivere bene (εὖ ζῆν) e l'agire bene (εὖ πράττειν) siano la stessa cosa che essere felici (εὐδαιμονεῖν)».

10 Si veda HA 487b-488a 13 e il commento a questo passo contenuto in Lo Piparo (2003, pp. 28-29).

τὸ βλαβερόν), e quindi anche ciò che è giusto e ciò che è ingiusto (ὥστε τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον). Questo, infatti, è specifico dell'uomo rispetto agli altri animali: avere egli solo la percezione (αἰσθησις) del bene (ἀγαθόν) e del male (κακόν), del giusto e dell'ingiusto e delle altre coppie di valori. Ed è proprio la possibilità di mettere in comune (κοινωνία) queste cose che costituisce la casa (οἰκία) e la città (πόλις).

La linea argomentativa è chiara: a distinguere la socialità umana da quella degli altri animali non è la capacità di *segnalarsi a vicenda* (σημαίνειν ἀλλήλοις) la coppia basilare piacevole/doloroso. Per fare questo è sufficiente il possesso, comune anche agli animali non umani, della voce inarticolata che fa da segno di ciò che è piacevole e doloroso. Ma questo non è ancora linguaggio<sup>11</sup>. Il possesso del *logos* apre agli umani uno spazio di possibilità inedite e inaccessibili agli altri animali, quello dell'utile e del dannoso, del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male e delle altre coppie di valori<sup>12</sup>. Ed è solo grazie a questa possibilità che ha senso l'aspirazione, tutta umana, alla felicità.

Ciò che è in gioco qui non è tanto la capacità di «comunicare», in senso strettamente informativo (per questo sarebbe sufficiente la voce inarticolata), questi valori, ma la stessa possibilità di accesso alla sfera normativa. È solo dentro lo spazio logico istituito dal *logos* che si danno le coppie utile/dannoso, giusto/ingiusto ecc. Ed è questo il luogo nel quale è possibile (mai però assicurato) il passaggio dal «vivere» (per il quale sarebbe sufficiente fermarsi all'opposizione piacevole/doloroso) al «vivere bene».

L'identità tra le coppie che Aristotele pone a fondamento della *polis* e quelle che fanno da *telos* ai principali generi oratori è una chiara indicazione del posto che la retorica occupa nella vita dell'animale umano. Lungi dall'essere un male necessario da «addomesticare», essa rappresenta piuttosto un elemento essenziale al raggiungimento degli scopi della *polis* e, dunque, alla compiuta realizzazione della natura umana.

Dire che è grazie al *logos* che gli uomini hanno la percezione (*aisthesis*) di queste coppie di valori non significa sostenere l'esistenza di una sorta di sentimento morale innato che ci garantirebbe una conoscenza immediata (e acquisita una volta per tutte) di ciò che utile, dannoso, giusto, ingiusto ecc., una conoscenza che verrebbe poi soltanto «comunicata», nel senso di «trasferita», agli altri. Un'idea del genere implicherebbe infatti la convinzione, esplicitamente rifiutata nell'*Etica Nicomachea* (1096a 24-96b30), che «il bene sia qualcosa di comune, universale e uno» (κοινόν τι καθόλου καὶ ἓν) (1096a 28) e che esso si dica «secondo una sola idea» (κατὰ μίαν ιδέαν) (1096b 25).

La percezione delle coppie utile/dannoso, giusto/ingiusto ecc. non solo non è un possesso immediato ma non è neanche un'acquisizione puramente individuale. A costituire l'*oikia* e la *polis* non è infatti un'intuizione interiore e solipsistica ma la *koινωνia*, ovvero la capacità di mettere in comune queste coppie di valori e quindi provare ad accordarsi su di esse.

<sup>11</sup> Sulla differenza tra la naturale significatività degli animali non umani e quella, altrettanto naturale, degli esseri umani si rimanda a Lo Piparo (2003, pp. 71-94).

<sup>12</sup> L'espressione καὶ τὰ ἄλλα, con la quale Aristotele conclude l'elenco di queste coppie, lascia intendere in effetti che non si tratta di una serie chiusa.

Ciò che il *logos* ci consente non è il possesso definitivo, delle coppie di valori, ma la possibilità, sempre aperta al rischio del fallimento, di negoziarle linguisticamente, ovvero attraverso uno scambio, reciproco e pubblico, di *logoi*, di ragioni discorsive. La retorica non è altro che questa negoziazione linguistica finalizzata alla realizzazione della socialità specificamente umana e, quindi, alla (possibilità della) felicità. Il linguaggio che sta a fondamento della *polis* non è dunque un linguaggio puramente informativo o descrittivo ma ha una natura intrinsecamente *retorica*, orientata cioè a scopi persuasivi.

È per questo che i principali generi oratori hanno come *telos* proprio le stesse coppie che è necessario *mettere in comune* per realizzare la *polis* e si fa chiaro così perché la classificazione presentata da Aristotele in *Rhet.* 1358a 35-59a 27 è tutt'altro che una banale tassonomia a scopi puramente didattici. Se è vero quanto detto fin qui, la retorica, nella sua concreta manifestazione come discorso pubblico (deliberativo, giudiziario ed epidittico) si rivela parte integrante della naturale tendenza degli uomini a vivere nella *polis* e, di conseguenza, a essere felici. L'animale che ha linguaggio e che per natura vive nella *polis* è allora necessariamente anche un animale retorico.

---

## 5. Le armi per la felicità

---

Il passo con il quale si conclude il capitolo 2 della *Politica* fornisce elementi ulteriori a sostegno di questa idea. Appena qualche riga dopo il brano sopra citato (*Pol.* 1253a 9-18), Aristotele prosegue (*Pol.* 1253a 29-39):

per natura (φύσει) dunque vi è in tutti la tendenza (ὁρμή) verso questo tipo di *koinonia* e il primo che l'ha realizzata è stato causa dei maggiori beni. Infatti, mentre l'uomo che ha realizzato i suoi fini è il migliore degli animali, quando invece è senza leggi e senza giustizia è il peggiore di tutti. E la più pericolosa è l'ingiustizia armata: l'uomo nasce (φύεται) con le armi adatte alla saggezza (φρόνησις) e alla virtù (ἀρετή), sebbene possa usarle per scopi del tutto contrari a esse. Per questo senza virtù l'uomo è il più empio e il più feroce degli animali, dedito soltanto ai piaceri d'amore e del cibo.

Ma la disposizione alla giustizia è relativa alla sfera politica (ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν); infatti l'insieme delle leggi (δίκη) rappresenta l'ordine (τάξις) della comunità politica (πολιτική κοινωνία), e la giustizia (δικαιοσύνη) è il giudizio del giusto (δικαίου κρίσις).

Il fatto, più volte ribadito da Aristotele, che la tendenza a vivere nella *polis* sia una tendenza naturale non rappresenta, di per sé, una garanzia per il «vivere bene», così come saggezza e virtù (e tra queste in primo luogo la giustizia), per le quali gli uomini hanno una disposizione naturale, non possono essere mai considerate un possesso immediato. Piuttosto, esse sono qualcosa che va realizzato e la retorica è uno dei mezzi che consentono (senza mai assicurare) questa realizzazione.

Per chiarire che cosa intendo dire, bisogna innanzitutto evitare l'equivoco, legato alla sovrapposizione di concetti filosofici moderni estranei allo spirito aristotelico, di associare alla «natura» tutto ciò che è stabile, immutabile, fisso e di relegare invece nell'ambito del «culturale» o «artificiale» tuttò ciò che è variabile, mutevole e instabile. Al

contrario, la natura è per Aristotele il mondo della «variabilità regolata» (Lo Piparo 2003, p. 103), luogo di processi generativi che hanno in se stessi il principio del movimento (*Met.* 1015a 15 e 1070a 6-8; *Phys.* 192 b 13-15), e il suo rapporto con il «culturale» o «artificiale» è un rapporto di stretta continuità e non di opposizione (*Phys.* 199a 12-16)<sup>13</sup>. Soprattutto nell'ambito di «ciò che può essere diversamente da com'è» è un errore credere che «ciò che è naturale sia immutabile (ἀκίνητον) e abbia ovunque lo stesso potere (δύναμις), proprio come il fuoco che brucia sia qui che in Persia [...]». Eppure le cose non stanno in questo modo, ma in quest'altro: sebbene forse presso gli dei ciò non accada, presso di noi ci può essere qualcosa che sia per natura (φύσει) e tuttavia del tutto mutevole (κίνητον μέντοι πάν) ma lo stesso si dà di ciò che è per natura (φύσει) e ciò che non è per natura (οὐ φύσει)» (*EN* 1134b 26-30).

La polis e le virtù necessarie al suo buon funzionamento appartengono a questo ambito di ciò che è a un tempo «per natura» e «del tutto mutevole». Esse sono naturali sia nel senso che, in quanto possibilità, sono iscritte nel corredo naturale degli animali umani, sia nel senso che rappresentano il fine (telos) raggiunto il quale la natura umana può dirsi realmente compiuta.

Per comprendere meglio in che senso *phronesis* e *aretè* pur essendo naturali sono qualcosa da realizzare, è utile la distinzione tra abilità (δεξιότης) e saggezza (φρόνησις) da un lato, e quella tra virtù naturali (φυσική ἀρετή) e virtù in senso proprio (πρὸς τὴν κυρίαν) dall'altro. Nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, dopo avere ribadito che saggezza e virtù morale sono essenziali al vivere felice, Aristotele precisa che mentre quest'ultima è ciò che garantisce la correttezza del fine, alla saggezza spetta invece il compito di individuare i mezzi adeguati per raggiungere quel fine<sup>14</sup>. Ciò che ad Aristotele sta a cuore in questo contesto è mostrare la reciproca interdipendenza tra le due qualità. Un'interdipendenza che può essere così schematizzata: senza virtù morale la saggezza è solo abilità (*deinotes*) e senza saggezza la virtù morale non è ancora virtù in senso proprio. La *deinotes* è una certa capacità (τίς δύναμις) [...] tale da renderci capaci di agire e riuscire nelle azioni che conducono allo scopo che ci siamo prefissi» (*EN* 1144a 24-26). Solo se lo scopo è buono (e quindi solo se vi è anche virtù), tale attività è degna di lode, altrimenti è furberia (πανουργία) (*EN* 1144a 26-27). Pur essendo necessaria alla sua realizzazione, la *deinotes* non si identifica dunque con la *phronesis* (*EN* 1144a 26-28) ma ne rappresenta, per così dire, una condizione di possibilità.

Una distinzione analoga può essere fatta per la virtù (*EN* 1144b 2-7):

come la saggezza (φρόνησις) sta all'abilità (δεξιότης) (non è identica ma è simile) così anche la virtù naturale (φυσική ἀρετή) sta alla virtù in senso proprio (πρὸς τὴν κυρίαν). Infatti, tutti ritengono che ciascun tipo di carattere ci appartiene in qualche modo per natura (subito, fin dalla nascita siamo giusti, temperanti, coraggiosi e via dicendo) ma ugualmente cerchiamo qualcosa di diverso, il bene in senso proprio, e che tali qualità ci appartengano in altro modo.

<sup>13</sup> Per un'analisi più dettagliata della questione si rimanda al già citato Lo Piparo (2003) e in particolare alle pp. 83-89 e 120-125.

<sup>14</sup> *EN* 1144a 6-8: «L'attività specifica dell'uomo (ἔργον) giunge a compimento (ἀποτελείται) secondo la saggezza e la virtù morale (κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν): infatti la virtù rende corretto il fine (τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν) mentre la saggezza ciò che a esso conduce (ἢ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον)».

A rendere possibile il passaggio dalle disposizioni naturali (φυσικαὶ ἐξέεις), possedute anche dai bambini e dagli animali non umani (θερίαι), è il pieno sviluppo del *logos* – più esattamente il possesso del *nous* (intelletto) – che rende diversa, perché deliberata, l'azione specificamente umana (EN 1144b 8-14) ed è solo rispetto a questo tipo di azione che ha senso la valutazione morale. Così, conclude Aristotele (EN 1144a 14-17),

proprio come ci sono due specie della parte opinativa (ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἔστιν εἶδη), l'abilità (δεινότης) e la saggezza (φρόνησις), così saranno due anche riguardo al carattere (ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἔστιν), la virtù naturale (ἀρετὴ φυσικὴ) e quella in senso proprio (κυρία) e di queste, quella in senso proprio non si genera senza saggezza.

Tali distinzioni non vanno tuttavia intese come se alludessero semplicemente a un'opposizione naturale/artificiale, e neppure è necessario fare ricorso, per comprenderle, alla nozione di «seconda natura» (Mc Dowell 1994). Pur distinte da *deinotes* e *aretè physikè* (naturali in quanto possedute fin dalla nascita), virtù in senso proprio e saggezza sono anch'esse naturali in quanto sono il (possibile) risultato di un processo naturale, per realizzare il quale è necessaria la presenza del linguaggio, anch'esso un possesso naturale. Se così non fosse, non avrebbe senso affermare che l'*ergon* dell'uomo (ovvero la sua attività specifica) – e quindi la sua natura – «giunge a compimento (ἀποτελεῖται) secondo la saggezza e la virtù morale (κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν)» (EN 1144a 6-7).

Per questo Aristotele può dire che «l'uomo nasce con le armi adatte alla saggezza e alla virtù, sebbene possa usarle per scopi del tutto contrari a esse» (1253a 34-35). Ciò che caratterizza la natura umana è dunque la dimensione della possibilità, una dimensione che, come abbiamo già visto, è a sua volta dipendente dal possesso del *logos*. La compiuta realizzazione di queste possibilità naturali è costitutivamente legata alla *polis*, e più esattamente alla *koinonia* di quelle coppie di valori a cui solo gli uomini, in quanto animali che hanno *logos*, possono accedere. Se, come ho cercato di sostenere fin qui, i *logoi* che possono concretamente partecipare alla costruzione di questa *koinonia* (anch'essa una possibilità sempre a rischio di collasso) sono *logoi* con finalità persuasiva, la retorica è allora una pratica linguistica con valore fondativo; una delle armi che gli uomini hanno in dotazione naturale per realizzare saggezza e giustizia (e quindi felicità), ma anche i loro contrari<sup>15</sup>.

Acquista così un significato decisamente più interessante la difesa aristotelica della retorica, contenuta nel primo capitolo del trattato, e si fa più chiaro anche il riferi-

15 Si osservi, tra l'altro, che per Aristotele *phronesis* e *aretè*, insieme alla *eunoia* (benevolenza), sono le principali qualità che stanno alla base della credibilità di ogni oratore: «tre sono le cause per cui coloro che parlano risultano persuasivi, altrettanti sono infatti gli aspetti attraverso cui persuadiamo, oltre le dimostrazioni. Tali cause sono: la saggezza (φρόνησις), la virtù (ἀρετή) e la benevolenza (εὐνοία). Coloro che parlano o prendono decisioni, infatti, cadono in errore su queste cose, o tutte insieme o per una sola: o non si formano opinioni giuste per mancanza di saggezza, o pur avendo opinioni corrette non dicono quello che pensano per malvagità, oppure sono saggi e perbene (φρόνιμοι μὲν καὶ ἐπιεικεῖς) ma non benevoli (οὐκ εὐνοοί), perché è possibile non consigliare il meglio pur conoscendolo. Necessariamente chi verrà ritenuto in possesso di tutte queste qualità sarà persuasivo per gli ascoltatori» (*Rhet.* 1378a6).



mento a retorica e dialettica come le uniche tecniche in grado di argomentare su tesi contrarie (*Rhet.* 1355a 35-b7):

delle altre tecniche, nessuna argomenta su tesi contrarie (τάναντία συλλογίζεται), solo la dialettica e la retorica lo fanno, in modo simile, infatti, entrambe riguardano gli opposti. Gli argomenti di cui si tratta, naturalmente, non sono indifferenti ma – per parlare in generale – sempre quelli veri e migliori sono per natura più adatti a essere argomentati e più persuasivi (φύσει εὐσυλλογιστότερα καὶ πιθανώτερα).

Inoltre, se è vergognoso non sapersi difendersi con il proprio corpo (σώματι), sarebbe assurdo se non fosse vergognoso non sapersi difendere con il linguaggio (λόγω), il cui uso è più specifico dell'uomo rispetto a quello del corpo. E, se è vero che è molto pericoloso colui che si serve ingiustamente di questa capacità dei discorsi (δύναμις τῶν λόγων), ciò vale anche per tutti i beni, eccetto la virtù, e anzi a maggior ragione per quelli più utili, come la forza, la salute, la ricchezza, l'arte del comando. Secondo l'uso che se ne fa, giusto o ingiusto, si potranno ottenere vantaggi o danni grandissimi.

Non si tratta, come pure è stato sostenuto, di ingenuo ottimismo, o della semplice affermazione di una banale neutralità della *technè* retorica. L'idea che Aristotele ha della retorica – concreta manifestazione della δύναμις τῶν λόγων – non può essere separata dalla sua concezione dell'uomo come unico animale che ha linguaggio (ἔχον λόγον). La retorica non è soltanto uno strumento pericoloso da tenere a bada ma una delle possibilità specifiche dell'essere umano, strettamente intrecciata con la sua naturale aspirazione alla felicità.

---

## 6. Giustizia e discorso persuasivo

---

Questa radicale ambivalenza della retorica, un'ambivalenza di principio prima ancora che di fatto, ci consente infine di tornare su un aspetto importante inizialmente solo accennato: il rapporto tra retorica e giustizia. Le letture tradizionali hanno generalmente inteso questo rapporto in termini di mera subordinazione della prima alla seconda. Se, come generalmente è accaduto, si nega alla retorica ogni finalità euristica e le si assegna l'unico ruolo di comunicare in modo efficace, la questione del suo rapporto con la giustizia si riduce unicamente alla domanda su come può un discorso persuasivo essere anche giusto, lasciando così trasparire una concezione sostanzialmente negativa della persuasione che può al massimo essere «piegata» a scopi giusti. Raramente invece ci si è chiesti quale potrebbe essere il ruolo della retorica nella definizione di ciò che è giusto e quindi nella costruzione di una città giusta<sup>16</sup>. Il diffuso e radicato pregiudizio contro gli usi persuasivi del linguaggio ha infatti a tal punto condizionato la lettura della *Rhetorica* da impedire di prestare la dovuta

---

<sup>16</sup> Al di là delle diverse soluzioni proposte, si muovono sostanzialmente nella linea della lettura tradizionale che tende a ridurre la questione generale dei rapporti tra etica e retorica all'unica domanda: «a quali condizioni può dirsi etico un discorso retorico?», Ryan 1972; Cooper 1994; Halliwell 1994; Halliwell 1996 e Most 1994. Per una critica più dettagliata a questa impostazione, in una direzione che si chiede non solo quanto ci sia di etico nella retorica ma anche quanto di retorico ci sia nell'agire umano, si rimanda a Canonico 2003.

attenzione alle numerose affermazioni sul nesso retorica/giudizio/giustizia e di metterle in relazione con quelle analoghe contenute nelle opere etiche e politiche.

Come abbiamo già visto a proposito della classificazione dei tre generi oratori, Aristotele non si stanca di ripetere che l'ascoltatore, *telos* di ogni discorso con finalità persuasive, è sempre un giudice: «Chiunque debba esser persuaso è, parlando in generale, un giudice (κριτής)», *Rhet.* 1391b 11-12), e pertanto «la retorica è finalizzata a un giudizio (ένεκα κρίσεώς έστιν ή ρήτορική), le deliberazioni infatti sono oggetto di giudizio (καί τās συμβουλάς κρίνουςι) e la sentenza è un giudizio (ή δίκη κρίσις έστιν)», *Rhet.* 1377b 20-22.

Isolare, come per lo più è accaduto, queste affermazioni dalla riflessione di Aristotele sulla giustizia e, più esattamente, su quello che egli chiama «il giusto relativo alla sfera politica» (τò πολιτικόν δίκαιον), impedisce di comprenderne a pieno il significato. Senza andare troppo lontano, limitiamoci per il momento ai passi della *Politica* qui citati. Come si è visto, il giusto (*dikaion*), o meglio la polarità giusto/ingiusto (*dikaion/adikon*), è a fondamento della vita della *polis*; la *dike* (da intendere qui probabilmente nel senso di «insieme delle leggi») rappresenta l'ordine (*taxis*) della comunità politica (*politikē koinonia*), mentre la *dikaiosyne* (che è la disposizione alla giustizia relativa alla sfera politica) è il «giudizio del giusto» (*Pol.* 1253a 37-39).

Lo stesso concetto è espresso in modo più dettagliato nel V libro dell' *Etica Nicomachea* dove si legge (EN, 1134a 25-32):

ma non ci deve sfuggire che l'oggetto della nostra ricerca è sia il giusto in generale (τò άπλώς δίκαιον) sia il giusto relativamente alla sfera politica (τò πολιτικόν δίκαιον). Quest'ultimo è quello che riguarda coloro che vivono insieme per realizzare l'autosufficienza liberi e proporzionalmente o numericamente uguali, di conseguenza tra le persone che non hanno tra loro questa forma di vita non si dà il giusto politico nei loro rapporti reciproci, ma si dà qualche altra specie di giusto, che è solo simile a quello. Infatti il giusto si dà soltanto nei rapporti di coloro rispetto ai quali si dà anche legge (οίς και νόμος πρòς αυτούς) e la legge si dà per le persone tra cui si può avere ingiustizia (άδικία), dato che la giustizia è il giudizio del giusto e dell'ingiusto (κρίσις τού δικαίου και τού άδίκου).

Così come si è visto per la *phronesis* e la virtù in generale, anche la giustizia (che tra le virtù morali è quella più importante per la vita sociale) va realizzata e non è un possesso immediato né definitivo. Giustizia in senso proprio, e non qualcosa di simile a essa, si dà soltanto là dove è possibile anche il suo opposto. Esercitare questo tipo di giustizia significa di volta in volta cercare di discriminare (giudicare) che cosa è giusto e che cosa non lo è. Il discorso retorico, che per la sua stessa natura ha come obiettivo la formulazione di un giudizio ed è in grado di argomentare su tesi opposte, si rivela così il discorso attraverso il quale realizzare questa giustizia. Detto altrimenti: se la giustizia è il giudizio del giusto e dell'ingiusto e il discorso persuasivo si definisce tale proprio perchè è quello che mira a un giudizio, si può legittimamente concludere che non può esserci città giusta senza pratica retorica. Se la compiuta realizzazione dell'animale umano, il suo vivere bene, la sua felicità (ma anche il suo contrario), non si danno al di fuori di una *polis* così concepita, si può sostenere che la *polis* aristotelica è costitutivamente una città retorica.

---

#### BIBLIOGRAFIA

- OPERE DI ARISTOTELE: (HA), *Historia Animalium*, P. Louis (éd.), Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris 1964. (EN), *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), Clarendon Press, Oxford 1894 (1988). (MET.), *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957 (1989). (PHYS.), *Physica*, H. Carteron (éd.), Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris 1961. (POL.), *Politica*, W.D. Ross (ed.) Clarendon Press, Oxford 1957 (1962). (RHET.) *Ars Rhetorica*, W.D. Ross (ed.) Clarendon Press, Oxford 1959.
- ALTRE OPERE CITATE: BARNES J. 1995, *Rhetoric and Poetics*, in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 259-285. CANONICO G. 2003, *L'etica della retorica. Etica e retorica in Aristotele*. Tesi di laurea, Università di Palermo. CASSIN B. 1997, *Le arti della persuasione*, in S. Settis (a cura di) *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2, *Una storia Greca II*, Definizione, Einaudi, Torino, pp. 817-837. COOPER J.M. 1994, *Ethical-Political Theory in Aristotle's Rhetoric*, in Furley, Nehamas 1994, pp. 193-210. MCDOWELL J. 1994, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it. *Mente e Mondo*, Einaudi, Torino 1999. FURLEY D.J., NEHAMAS A. (ed.) 1994, *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton University Press, Princeton. HALLIWELL S. 1994, *Popular Morality, Philosophical Ethics, and Rhetoric*, in Furley, Nehamas 1994, pp. 211-230. HALLIWELL S. 1996, *The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle*, in A. OKSENBERG RORTY (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley 1996, pp. 175-190. GRIMALDI W. 1972, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, in «Hermes Einzelschriften», Steiner, Wiesbaden. GRIMALDI W. 1980, *A Commentary on Aristotle's Rhetoric I*, Fordham University Press, New York. GRIMALDI W. 1988, *Aristotle, Rhetoric II: A Commentary*, Fordham University Press, New York. LO PIPARO F. 2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma. MOST G.W. 1994, *The uses of endoxa: Philosophy and Rhetoric in Rhetoric*, in Furley, Nehamas 1994, pp. 167-192. RYAN E.E. 1972, *Aristotle's Rhetoric and Ethics and the Ethos of Society*, «Greek Roman and Byzantine Studies», 13, n. 3, pp. 291-308.