

**Michele Mangini**

*Tradizione, virtù e retorica*

*Does a version of virtue ethics develop within a singular tradition? Is it possible to provide a conception of the life in a polis (a political community) without appealing to a theory of virtue? In the contemporary debate, sometimes the notion of virtue is considered outdated; on the contrary, some authors, such as A. MacIntyre, responsible for the revival of the virtue ethics, put forth the idea that there are incommensurable philosophical traditions and that, as a consequence, there are incommunicable catalogues of virtues. The reaction of thinkers wedded to the liberal tradition, such as J. Rawls, W. Galston and P. Macedo, focuses on the importance of certain liberal virtues, typical of a pluralistic conception the good. However, also this tradition proves to be weak, since it does not develop an ethics of human character.*

*A compelling argument for an Aristotelian virtue ethics can be found in Aristotle Rhetoric. Rhetoric relies on the ideals of justice and truth and proves to be a fundamental factor of the process of decision making in politics (in general, in the broader context of the social life).*

*The most important features of the orator's persuasiveness are logical arguments, phronesis and, in general, virtues and benevolence (1378 a 8). According to Aristotle, the social process of decision making is efficient within a tradition only if it is supported by an ethics of character. In this view, phronesis has great importance and requires a deep analysis, also in relation to juridical reasoning.*

1. Vorrei premettere che prenderò le mosse dall'idea di "tradizione" per come si è sviluppata negli ultimi decenni nel dibattito critico intorno al liberalismo. Il proposito è quello di tentare di mostrare che, nonostante la pluralità di tradizioni morali e politiche, si deve ipotizzare l'esistenza di una tradizione "etico-retorica" che persiste nel tempo, definendo i termini del nostro dibattere. Conviene fin da ora notare che, avanzando l'ipotesi di una tradizione etico-retorica, ci stiamo ponendo ad un livello più strutturale, fondativo, rispetto alla concezione di "tradizione" adoperata nel dibattito filosofico-politico e morale. In quest'ambito si può dire che vi sia una opposizione netta e priva di equivoci tra il razionalismo illuminista di cui è erede contemporaneo il liberalismo, da un lato, e dall'altro, il comunitarismo di MacIntyre e altri, erede di molte idee romantiche tra le quali qui ci interessa soprattutto quella di "tradizione". L'ipotesi che si avanza in questa sede è quella della plausibilità di una concezione di "tradizione" così radicata nella stessa cultu-

ra occidentale da renderne inaccettabile la marginalizzazione, come vorrebbero i liberali, pena la non perseguibilità del dibattito politico e morale. Per anticipare, la tesi è che l'argomentazione diretta alla persuasione dell'uditorio, secondo prove e argomenti (che raggiungono la sistematicità nella *Retorica* di Aristotele), da un lato, e, dall'altro, secondo contenuti mirati agli ideali di verità e giustizia, rappresentano il cuore di una struttura etico-retorica della discussione politica nella quale si devono muovere tanto i liberali quanto coloro che accettano concezioni onnicomprehensive del bene – religiose e non.

A prima vista questa tesi potrebbe apparire molto accettabile a liberali che intendono presentare la propria teoria come una cornice politica, caratterizzata da neutralità rispetto alla pluralità delle concezioni del bene, entro la quale tutti coloro che sostengono concezioni del bene e visioni del mondo tra loro conflittuali possano trovare spazio per sviluppare le loro credenze più profonde e, dunque, le loro identità. In questo quadro, caratteristico del liberalismo politico *a la* Rawls, individui e gruppi accettano le regole della neutralità a livello politico, conservando la libertà di sviluppare entro la sfera sociale le loro convinzioni profonde. La posizione del liberalismo politico, va ricordato, è stata attaccata dai teorici comunitaristi come MacIntyre per il fatto di presentare una neutralità soltanto apparente ma che in realtà maschera una concezione del bene ben definita, fondata sulla espressione di preferenze nel mercato e su una capacità di contrattazione che si fonda su risorse precedentemente acquisite. Qui non intendo mettere in questione l'ipotesi che il liberalismo stesso si sia trasformato in una tradizione<sup>1</sup>, come accusa MacIntyre, quanto sottolineare che il senso del nostro dibattito politico e morale si riconosce soltanto attraverso l'accettazione di categorie etico-retoriche, tramandate attraverso la tradizione aristotelica fino ai giorni nostri. Tali categorie implicano che lo scambio dialettico, tanto per la persuasione dell'uditorio quanto per il progresso della conoscenza, funziona anche sulla base di concetti etici come le virtù, la ragionevolezza, la benevolenza, il carattere e le emozioni. Tale è l'eredità aristotelica, spesso ignorata, della *Retorica*, quali rimangono per noi i passaggi ineludibili di una deliberazione collettiva per l'agire comune e per il ben vivere entro i confini di una comunità politica. La retorica, in questa accezione, è un'arte civica della deliberazione pubblica che, nella misura in cui delinea un metodo e i suoi elementi, trasmette anche certi contenuti di valore che un dibattito pubblico orientato ad obiettivi comuni non può ignorare, nonostante i postulati di neutralità liberale.

Va ricordato che l'ipotesi etico-retorica rimane solida anche rispetto all'interpretazione del liberalismo politico nei termini dell'*eguale rispetto* che alcuni teorici in tempi più recenti rispetto al contributo di Rawls ripropongono per scavalcare le secche della neutralità, e offrire una qualche sponda alle obiezioni forti, fondate su istanze di identità e riconoscimento collettivo, provenienti soprattutto da grup-

1 Cfr. A. MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1988, p. 326 ss.

pi caratterizzati da concezioni onnicomprensive e religiose<sup>2</sup>. La tesi dell'eguale rispetto rimane strettamente legata al nocciolo di valori del liberalismo, tramite l'idea di eguaglianza, ma accoglie anche in sé quella idea di rispetto di sé (*self-respect*) che già era collocata in posizione centrale tra i beni primari di Rawls. L'idea di rispetto di sé rappresenta per Rawls una parte importante della sua concezione del bene: l'uomo buono non possiede soltanto le virtù morali, così come descritte dall'autore liberale, ma anche il rispetto di sé nel quale rientrano un piano razionale di vita che soddisfa il "principio aristotelico" e l'apprezzamento della nostra persona e delle nostre azioni da parte di altri che stimiamo<sup>3</sup>. Credo plausibile sostenere che il principio di eguale rispetto rappresenta la controparte politica dell'idea rawlsiana, dato che si può rappresentare ad un tempo come «il principio che da valore e significato all'istanza liberale delle *libertà eguali* e a quella democratica della *partecipazione eguale* alla costituzione della comunità politica»<sup>4</sup>. Se, come credo, la continuità tra il rispetto di sé e l'eguale rispetto è fondata, allora una qualche base etica, seppur tenue, viene attribuita al liberalismo, accantonando finalmente la tesi che soltanto il principio di neutralità possa correttamente descrivere la politica liberale<sup>5</sup>.

L'ipotesi etico-retorica non entra in conflitto con la posizione liberale dell'eguale rispetto che, anzi, considera presupposto indispensabile per lo svolgimento di un corretto dibattito secondo i principi retorici. Piuttosto, tende a rappresentare l'etica dell'eguale rispetto (e naturalmente anche quella del rispetto di sé) come riduttiva e incompleta nei confronti dello spessore etico che la deliberazione retorica entro una comunità politica presuppone. Va ricordato fin d'ora che la tradizione etico-retorica, per come prospettata da Aristotele e preservata dai suoi successori, si focalizza sia su principi caratteristici della deliberazione pubblica come la verità e la giustizia sia su altri elementi costitutivi dell'etica come le virtù, la ragionevolezza, la benevolenza e il carattere. Poiché questi elementi della tradizione etico-retorica informano tuttora la deliberazione pubblica e definiscono i criteri di correttezza di quest'ultima, è giocoforza sostenere che l'etica dell'eguale rispetto colga soltanto un aspetto, sia pure importante, del dibattito pubblico liberale.<sup>6</sup> Ciò che ne rimane fuori deve essere chiarito attraverso una comprensione della tradizione etico-retorica della deliberazione pubblica. Si tratta, vorrei premettere,

2 Cfr. E. Galeotti, *La politica del rispetto*, Laterza, Roma-Bari 2010.

3 Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971, p. 440.

4 Galeotti, op. cit., p. 4.

5 Molto si è scritto negli ultimi tempi nella direzione dello scavalco del principio di neutralità entro il dibattito liberale. Si veda G. Sher, *Beyond Neutrality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; entro il dibattito italiano si può vedere la mia proposta perfezionista in *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, B. Mondadori, Milano 2004.

6 Empiricamente questo assunto potrebbe apparire un po' forzato di fronte al generale scetticismo sui valori contemporaneo. Tuttavia, se pensiamo all'impatto sulla pubblica opinione che ancora hanno notizie concernenti l'uso di falsità o atti ingiusti (disonesti) di uomini politici, in misura variabile in tutti i paesi del mondo occidentale, abbiamo ragione di supporre che certe nozioni etiche della tradizione aristotelica sono ancora alla base dei nostri giudizi di valore.

di una concezione di ‘tradizione’ che, da un lato, si identifica costitutivamente con il liberalismo e, dall’altro, si contrappone nettamente a concezioni fortemente storicizzate, come quella comunitarista di MacIntyre.

2. Nel dibattito contemporaneo del liberalismo le opere di Alasdair MacIntyre hanno segnato un passaggio importante sotto molti versi, contribuendo a fornire spunti per una ipotesi filosofico-politica alternativa al liberalismo. Il concetto al quale siamo interessati, come si è detto, è quello di *tradizione* sul quale MacIntyre costruisce buona parte del suo discorso sia in *After Virtue* sia in *Whose Justice, Which Rationality?*<sup>7</sup>. Cosa è una “tradizione” per MacIntyre? «Una tradizione vivente è un argomento esteso storicamente e contestualizzato socialmente, ed è un argomento che riguarda soprattutto i beni che costituiscono quella tradizione. Entro una tradizione il perseguimento dei beni si estende attraverso le generazioni, a volte attraverso molte generazioni»<sup>8</sup>. Un aspetto centrale per sostenere e rafforzare una tradizione è l’esercizio delle virtù rilevanti che conferiscono contenuto alle pratiche sociali ed alla vita individuale entro quel contesto. E’ interessante notare che MacIntyre ci presenta un concetto di “tradizione”, quale argomento capace di evolvere ed innovarsi attraverso le generazioni: dunque, niente a che vedere con l’idea di chiusura conservatrice che spesso accompagna la semantica contemporanea del termine. Si tratta, invece, di un concetto flessibile e capace di evoluzione, grazie anche al contributo delle virtù interne a ciascuna tradizione. L’accettabilità della concezione di MacIntyre in una cultura liberale come la nostra non dipende tanto dall’idea di “tradizione” in sé, quanto dall’altro problema, che rimane irrisolto, della mancanza di comunicazione tra le tradizioni e dalla impossibilità di trovare una nozione di giustificazione razionale che valga per tutte le persone razionali.

Come è noto, l’autore scozzese sostiene che una nozione post-illuminista di giustificazione razionale, ovvero di giustificazione in termini di ragioni che avrebbero forza per tutte le persone razionali, indipendentemente dal loro contesto sociale, è implausibile. Invece, “giustificare significa narrare come l’argomentazione si è sviluppata fino a qui”,<sup>9</sup> ovvero ciò che conta come buona ragione dipende dalla tradizione di dibattito nella quale ci si muove e si argomenta. MacIntyre sostiene che la struttura del ragionamento e le ragioni di ciascuna tradizione di indagine razionale dipendono da principi primi che si sono qualificati nel corso di un dibattito interno e affrontando quelle che l’autore chiama “crisi epistemologiche”.<sup>10</sup> Rispetto al confronto esterno con altre tradizioni MacIntyre sostiene la possibilità di definire la superiorità razionale di una tradizione rispetto ad altre sulla base non di una netta vittoria nell’argomentazione ma semplicemente mostrando le risorse

7 A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1981; A. MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1988.

8 A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., p. 222.

9 A. MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality*, cit., p. 8.

10 Ibid., p. 362 ss.

concettuali per spiegare in modo convincente il successo della propria tradizione e il fallimento delle altre nell'affrontare un certo tipo di sfida.

Non intendo affrontare qui il problema assai discusso della trasformazione del liberalismo stesso in una tradizione: problema controverso, dato che il liberalismo nasce per superare il confronto anche polemico e violento delle tradizioni, offrendo loro una cornice politica nella quale risolvere i conflitti. Né è mia intenzione affrontare qui il problema del reale universalismo della proposta liberale, di contro ai particolarismi esaltati dal comunitarismo di MacIntyre e di altri autori. Piuttosto intendo proporre l'obiettivo assai più limitato di "contrastare" l'idea di tradizione e ciò che essa comporta con una idea di etica delle virtù, intesa nel senso dell'etica antica, anziché in quello troppo vago di MacIntyre che, notoriamente, vede le virtù come quelle qualità umane che consentono di raggiungere i beni interni a certe pratiche.<sup>11</sup> Invece, la domanda che intendo porre è: "esiste *una* tradizione entro la quale si sviluppa un'etica delle virtù nel senso pieno della polis greca?" O, piuttosto, dovremmo dire che non si può dare una concezione di vita buona entro una polis ovvero una comunità politica che non riposi sullo sviluppo e sull'esercizio delle virtù?

In questi termini sembrerebbe che il nostro proposito sia quello di rinvigorire una concezione universalistica delle virtù contro l'idea comunitarista di tradizione. Questo obiettivo di così ampia portata può essere lasciato ad altra e più impegnativa impresa. In questa sede, dato lo spazio limitato a disposizione, proverò a sostenere che un'etica delle virtù di tipo aristotelico, che potremmo meglio definire come un'etica del carattere, si pone necessariamente a monte di qualsiasi deliberazione collettiva che si debba tenere entro una comunità politica poiché quella deliberazione deve ispirarsi nella sua forma migliore all'arte della *retorica*. L'antica retorica di Aristotele, a lungo disconosciuta nella filosofia morale e politica contemporanea – salvo un recente revival, alla metà del secolo scorso, ad opera di Chaim Perelman nella filosofia del diritto – è il luogo dove possiamo cercare qualche spunto per meglio comprendere il senso dell'interminabile dibattito che ruota intorno al termine 'tradizione'.

3. Prima di entrare nell'argomentazione che connette inequivocabilmente la retorica con un'etica delle virtù di tipo aristotelico, nella prospettiva di scavalcare la barriera divisoria rappresentata dal concetto di "tradizione", per come è espresso da MacIntyre, dobbiamo però fare riferimento a quelle concezioni liberali che hanno preso in considerazione l'etica delle virtù. L'obiettivo è, da un lato, quello di mostrare come gli autori liberali più sensibili abbiano accolto certe istanze dell'etica delle virtù e, dall'altro, di notare come la virtù sulla quale maggiormente ci soffermeremo, ovvero la "ragionevolezza pubblica", sembra concentrare in sé anche una paternità retorica.

La nostra attenzione non si deve concentrare tanto sul fatto che autori come Rawls, Galston e Macedo abbiano risposto all'accusa di MacIntyre che (1) il libera-

11 A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., p. 191.

lismo ha una comprensione distorta delle virtù quali disposizioni o sentimenti che producono obbedienza a certe regole e (2) il liberalismo è ostile alle virtù perché è al servizio del mercato che coltiva vizi come l'acquisitività e l'individualismo; quanto dobbiamo guardare con attenzione al contenuto delle virtù proposte dagli autori liberali. Innanzitutto, Rawls, contro la cui teoria l'attacco di MacIntyre era soprattutto rivolto, afferma che attraverso la concezione della giustizia come equità alla quale possiamo prestare il nostro consenso raggiungiamo la descrizione di ciò che significa essere un buon cittadino in un moderno Stato democratico. Rawls pensa ad un cittadino che possiede le varie qualità necessarie ad agire sulla base dei principi di giustizia, includendo virtù come quella della cooperazione sociale, la civiltà, la tolleranza, la ragionevolezza e un senso di equità. In secondo luogo, Galston propone che il liberalismo si debba fondare su una concezione del bene umano più spessa e quindi più controversa rispetto a quella cui pensa Rawls. In realtà i beni di Galston sono assai generali e difficilmente disputabili, come il normale sviluppo delle capacità fondamentali, la soddisfazione degli interessi e degli obiettivi, la libertà, la razionalità, etc. All'interno di una concezione politica nella quale sembra esservi più spazio per le pretese reciproche di merito e di bisogno rispetto alle consuete concezioni liberali, Galston promuove una concezione delle virtù liberali soprattutto in termini strumentali: sono tratti del carattere individuale che possono essere di aiuto per la conservazione delle comunità liberali, come coraggio, lealtà, indipendenza, tolleranza, la capacità di discernere e rispettare i diritti altrui, la capacità di valutare le prestazioni degli ufficiali pubblici, la volontà di impegnarsi nel discorso pubblico, solo per fare qualche esempio.<sup>12</sup> Infine, Macedo sostiene che il liberalismo debba riconoscere in buona misura la tradizione delle virtù poiché i normali cittadini e pubblici ufficiali possono rispettare principi e valori liberali soltanto se posseggono certe particolari virtù. Queste includono tolleranza, apertura al mutamento, autocontrollo e ampie simpatie: si tratta di virtù che sono normalmente promosse da una società liberale. Nonostante le loro differenze i tre teorici liberali sembrano convergere sull'idea che le virtù siano disposizioni che sostengono le istituzioni liberali.

Mi sembra che tra le virtù care ai teorici liberali vi sia innanzitutto quella c.d. virtù della "ragionevolezza pubblica" che comporta tra le altre cose il desiderio di impegnarsi in una conversazione, quindi il desiderio di ascoltare come quello di parlare pubblicamente, cercando di comprendere le altrui posizioni e di rispondere con rispetto alle tesi altrui. I cittadini liberali – questo è il nocciolo di tale virtù – devono poter offrire ragioni per le loro domande politiche e non soltanto affermare le loro preferenze o fare minacce. Inoltre, devono essere ragioni "pubbliche" nel senso che devono poter essere comprese e accettate da persone di differenti fedi e culture.<sup>13</sup> Questo argomento, se è assai discutibile dal punto di vista dell'etica delle

12 Cfr. W. Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 230.

13 Cfr. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford pp. 289-90.

virtù per la *thinness* delle virtù considerate rispetto ad una concezione aristotelica delle virtù come costitutive della vita buona, sembra però aprire la strada ad un approfondimento favorevole ad una concezione, forse parziale ma più spessa (*thick*), delle virtù nella società liberale. L'idea cruciale qui è quella di considerare la virtù della ragionevolezza pubblica come una discendente indebolita della *phronesis* aristotelica, ovvero di quella saggezza pratica o ragionevolezza o prudenza che è il perno dell'esercizio di tutte le virtù del carattere. Dunque, per sviluppare la nostra argomentazione a favore della posizione centrale della retorica nella deliberazione collettiva di una società liberale, il primo passaggio deve essere certamente quello di una comprensione, sia pur parziale, dei contenuti della *phronesis*. Trattandosi, come è noto, di un concetto cruciale all'interno dell'etica aristotelica, e dunque molto discusso e commentato, dovremmo limitarci ad una esposizione succinta che, peraltro, ci porterà già molto vicini al tema della retorica.

3. Trattare qui della *phronesis* può avere la doppia funzione, da un lato di spiegare i tratti centrali della virtù da cui origina l'idea contemporanea di "ragionevolezza pubblica" e, dall'altro, di focalizzare la nostra attenzione circa l'etica delle virtù su quella che ne è certamente la virtù cruciale, in quanto indispensabile all'operatività di tutte le altre. Vorrei distinguere alcuni punti principali nella esposizione della *phronesis*, senza pretese di esaustività ma con l'intento di chiarirne l'importanza dal punto di vista del presente saggio.<sup>14</sup> Innanzitutto, caratteristica ben nota della *phronesis* è che essa ha una connessione necessaria con l'eccellenza morale. Ciò significa che la scelta giusta caratteristica della *phronesis* è scelta connessa ai bisogni e valori della comunità dell'agente. In secondo luogo, si tratta di una scelta razionale che implica la combinazione di desiderio e razionalità per raggiungere un obiettivo di valore per l'agente, soprattutto attraverso la ponderazione di alternative. Sebbene la *phronesis* sia caratterizzata dall'obiettivo di vivere bene in termini generali, comunque essa implica l'attenzione per i particolari – come vedremo più avanti. Il terzo aspetto che è importante segnalare è quello ben noto della distinzione tra *phronesis* e *techné*: molte pagine dei commentatori si sono riempite nel discutere la distinzione ma anche la similarità dei due concetti. Qui mi interessa soltanto notare che, mentre l'obiettivo della *techné* è conosciuto in anticipo dal produttore, invece per chi decide secondo *phronesis* la situazione è più simile a quella dello scienziato che indaga senza sapere in anticipo qual è la verità che verrà a scoprire. Il quarto e determinante aspetto della *phronesis* è dato da una capacità discriminatoria che consente all'agente di leggere una situazione in modo da riconoscere ciò che è saliente, da valutare quanto un'informazione sia affidabile, se la propria situazione implichi realmente un dilemma, eccetera. Nella *phronesis*, intesa in questo senso, rientrano anche la capacità di compiere scelte

14 La *phronesis* è la più discussa tra le virtù aristoteliche e non tento neppure di riassumere qui i termini del plurisecolare dibattito. Mi limito a segnalare oltre, all'acuto commentario di S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1991, cap. 4, le dense pagine di D. Russell, *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 13 ss.

ragionevoli o appropriate alla situazione anche grazie alla capacità di entrare in simpatia con gli altri, guardando le cose dal loro punto di vista. La ragionevolezza o appropriatezza della scelta del *phronimos*, va sottolineato, non poggia su una capacità intuitiva, come alcuni commentatori hanno pensato, ma su una capacità di risolvere problemi, sviluppata attraverso l'esperienza in modo simile alle stesse capacità di costruttori, medici e altri esperti nelle rispettive *technai*. Quest'insieme di tratti caratteristici della *phronesis* ne segnalano l'importanza non dispensabile per qualsiasi deliberazione privata o pubblica.

Ora, è difficile pensare ad una tradizione politica e/o morale che possa fare a meno della *phronesis*, dato che l'eccellenza nella deliberazione è un aspetto fortemente positivo sia per l'etica individuale sia per l'etica pubblica: e ciò è vero a dispetto della diversità delle tradizioni politico/morali cui fa riferimento MacIntyre. Sappiamo bene che la *prudencia* di Tommaso e Agostino, così come la *prudence* di Hume, si rifanno tutte al concetto originario di *phronesis*, sia pure con differenze rilevanti. Però, ciò che nessuna tradizione di pensiero etico – incluse altre non citate qui – nega è che la capacità di deliberare razionalmente sia un aspetto assai positivo per l'agente individuale o collettivo. Se si vuole affrontare criticamente il relativismo etico delle tradizioni descritto da MacIntyre, credo che un buon punto di partenza sia dato da un esame attento della *phronesis* e della sua operatività, dato che i tratti che se ne sono descritti sopra non sembrano contestualizzabili ad una tradizione in particolare.

In quest'ottica riportare l'attenzione verso la virtù della "ragionevolezza pubblica", enfatizzata dai liberali quale erede contemporanea, a livello di deliberazione collettiva, della *phronesis*, può essere utile a ricordarci non soltanto che con alcune virtù dobbiamo *comunque* fare i conti ma anche che alcuni aspetti pregnanti di esercizio della *phronesis* appartengono al contesto della discussione pubblica, nonostante il divario di regime politico che separa la polis aristotelica dalla società liberale contemporanea. L'inserimento della *phronesis* nella deliberazione pubblica della società contemporanea ci riporta a quell'impiego, già ricordato, della retorica entro una comunità politica che debba deliberare collettivamente per la cooperazione sociale. Ciò sembra connettere in modo inequivocabilmente trans-contestuale l'esercizio della *phronesis* con l'arte della retorica che si sviluppa, in parallelo all'etica delle virtù, nello stesso contesto politico della polis greca.

4. È ben noto che per affrontare compiutamente il tema della retorica dovremmo dedicarvi interamente uno scritto ben più corposo di questo e avremmo soltanto scalfito la superficie di un fenomeno così complesso e ramificato. Infatti, se mettiamo da parte per un attimo la contrapposizione tra la versione platonica e quella aristotelica della retorica – che riprenderemo più avanti – rimane comunque da distinguere tra due visuali generali della retorica nella cultura contemporanea. Da un lato, la retorica di Perelman e di Eco, quale analisi del discorso persuasivo ovvero teoria dell'argomentazione contrapposta alla dimostrazione, come bene evidenziava Perelman nella premessa al *Trattato dell'argomentazione*. Dall'altro, però, la retorica è intesa soprattutto in ambito letterario come scienza del discorso tout court, in quanto si contrappone alla linguistica come scienza del codice.



La seconda, che interessa nell'ambito della poetica della teoria letteraria non è di nostra competenza qui. È, dunque, rispetto alla prima concezione generale della retorica che dobbiamo ricordare le due grandi tradizioni che si sono affrontate nel corso del tempo. La prima è quella che nasce dalla concezione negativa della retorica espressa dal Socrate platonico nel *Gorgia*, ovvero la retorica intesa come una certa destrezza, abilità nel produrre piacere e gratificazione. Platone la descrive come una forma di adulazione ed offre un'analogia tra la retorica e l'arte del cucinare, intendendo la prima come un'altra arte capace di stimolare l'appetito, producendo piacevoli sensazioni di gusto. La seconda tradizione è naturalmente quella aristotelica che esprime una concezione etica della retorica, fondata sugli ideali di verità e giustizia. Come è noto, la concezione aristotelica è quella che per molti secoli è stata adoperata e studiata in scuole e università di tutto l'Occidente. Inoltre, la quantità di spunti presenti nell'opera aristotelica in tema di prove, segni, carattere, passioni ed altro è stata terreno fertile per numerosi autori nel corso del tempo, tanto da poter legittimamente presumere che sia la semeiotica sia la teoria dell'abduzione di C.S. Peirce traggano origine da lì.

È opportuno ricordare che la tradizione aristotelica della retorica è stata oggetto di contesa filosofica fin dai tempi del *Protagora* platonico – ma soprattutto nei tempi moderni con le teorie hobbesiane: per Socrate la salvezza dell'umanità dipendeva dall'applicazione di un'arte della misurazione a tutti i problemi di bene e male ovvero di piacere e dolore. Non c'è spazio in questo quadro di *matematizzazione* della politica, condiviso da Hobbes, per le incertezze della retorica e per il ruolo lasciato da Aristotele al carattere dell'oratore.

Semberebbe, allora, che, anche a proposito della retorica, abbia ragione MacIntyre nel parlare di tradizioni di discorso entro le quali soltanto possiamo costruire e utilizzare concetti come razionalità, giustizia, bene, virtù. La tradizione della retorica aristotelica, in quest'ottica, potrebbe considerarsi come una tradizione a fianco di altre – ad esempio, la concezione riduttivista platonica – e, dunque, potrebbe rappresentare un argomento rafforzativo della “chiusura” della tradizione rispetto ad ambiti di discorso esterni. Ciò perché la retorica, sia quella deliberativa che giudiziale che epidittica, è intrisa di riferimenti ad un ambito di discorso e di azione che accomuna l'oratore al suo pubblico. Tuttavia, la “*traditio*” nel corso dei secoli della concezione aristotelica della retorica nei paesi anglosassoni come in quelli mediterranei dovrebbe farci sospettare che vi sia un nocciolo di idee riguardanti la pratica politica – e giudiziaria – *tout court*, al di là di concezioni del bene e della giustizia apparentemente divergenti. Allora, l'ipotesi che vorrei cominciare a sviluppare in questa sede è che, in qualche misura, l'insegnamento aristotelico sulla retorica sia tuttora cruciale per la nostra teoria dell'argomentazione anche in quanto, per funzionare al suo meglio, deve necessariamente fare leva su un'etica delle virtù che, per quanto marginalizzata a livello teorico, è ancora parte preponderante del nostro vocabolario morale.

A conferma della posizione di tramite della retorica tra culture e linguaggi differenti dobbiamo notare quanto il revival contemporaneo della retorica ad opera di Perelman abbia contribuito a riproporne i temi al centro del ragionamento giuridico, di contro o in supporto rispetto ai modelli più caratteristici in quell'area

come il sillogismo giuridico e il ragionamento per analogia. Non pochi studiosi riconoscono l'importanza della teoria dell'argomentazione nel ragionamento giuridico, seguendo così in buona misura le tracce di Perelman ma in parte smarrendo l'originaria attenzione etica della retorica aristotelica, poiché trascurano di offrire il dovuto spazio alle idee di verità e giustizia ma anche di carattere e di virtù, come Aristotele aveva enfatizzato. A mio avviso, il ragionamento giuridico, in quanto parte del ragionamento pratico, non può estraniarsi dai temi etici, soprattutto dagli ideali propri del diritto, come giustizia e verità. Le teorie interpretative di matrice giuspositivista o giusrealista, che ritengono di non poter contare su valori condivisi nel procedimento interpretativo, perdono certamente un pezzo importante della realtà con cui ci confrontiamo e delle modalità con cui la affrontiamo.

E veniamo ora ai necessari cenni per chiarire cosa intendiamo quando parliamo della retorica di Aristotele. Gli aspetti che dobbiamo sottolineare per chiarire la fertilità di spunti resa possibile dalla retorica di Aristotele sono i seguenti: (a) l'importanza dell'*entimema* quale sillogismo retorico fondato su premesse probabili (*Retorica* 1355 a 3-19) e la conseguente attenzione per i mezzi di prova (*pisteis*) anche non derivanti dall'inferenza logica. Poiché l'*entimema* riguarda etimologicamente sia il sentimento sia il pensiero, il fine della retorica si dimostra quello di convincere le persone ad un assenso che coinvolge ad un tempo intelletto, volontà ed emozioni. Questa ampiezza di coinvolgimento spiega perché le *pisteis* riguardano il carattere dell'oratore, la persuasione dell'uditorio a disporsi in un certo stato d'animo e il discorso stesso e ciò che intende dimostrare (*Retorica* 1356 a 1-4). (b) Un secondo aspetto sul quale converrebbe riflettere per lo spazio che vi dedica Aristotele – l'intero libro II della *Retorica* – è dato dall'importanza del carattere e delle emozioni rispetto alla persuasione. Aristotele ritiene che, da un lato, elementi responsabili della persuasione siano qualità del carattere dell'oratore, come ragionevolezza, virtù e benevolenza e, dall'altro, la capacità di saper destare emozioni nell'uditorio. L'importanza di questi aspetti appare evidente, dal momento che stiamo cercando di delineare l'intreccio tra retorica ed etica.

Ritengo che, nel momento in cui si voglia focalizzare l'attenzione sulla importanza trans-contestuale della retorica, dobbiamo considerarla come un'arte della prassi che combina le proprietà di una *techné* e gli aspetti pregnanti della cittadinanza – senza dimenticare che mentre una *techné* è guidata da regole generali, invece la prassi è vincolata e immersa nei particolari. La percezione dei particolari eticamente salienti di una data situazione è lasciata, come è noto, alla *phronesis* che collabora attivamente nella costruzione degli argomenti retorici. Se, da un lato, la retorica è guidata dal fine interno o costitutivo del trovare i mezzi disponibili di persuasione in ogni situazione, dall'altro, l'importo morale della *phronesis* dimostra, insieme ad altri tratti, la connessione tra etica e retorica. Il tratto generale forse più rilevante è che, al suo meglio, la retorica non va intesa come un'arte professionale mirata al fine esterno del successo effettivo nel persuadere ma, se vogliamo essere fedeli al quadro complessivo dell'opera aristotelica ed alla paternità esplicitamente dichiarata di dialettica e politica rispetto alla retorica, dobbiamo accettarne una

concezione di arte civica, quale parte imprescindibile dell'attività politica.<sup>15</sup> Anche gli aspetti più tecnici dell'entimema quale mezzo di persuasione, ovvero dell'argomentazione logica, si possono dire in parte almeno fondati eticamente poiché la persuasione dell'uditorio dipende certamente anche dal fatto che gli argomenti sono evidenza di *phronesis* e buon carattere nell'oratore, determinando un automatico conferimento di fiducia alle sue parole da parte dell'uditorio.

A questo punto potremmo provare a trarre qualche conclusione, sia pur incompleta e provvisoria, dai cenni molto schematici esposti finora. In primo luogo, ritornando al concetto di "tradizione" col quale abbiamo iniziato, va notato che, su un piano descrittivo, la tradizione aristotelica della retorica, che necessariamente passa attraverso le virtù e tra queste soprattutto è importante la *phronesis*, sembra attraversare i secoli, nonostante la pluralità di critiche e alternative che concezioni diverse hanno sviluppato. Tuttavia, se accettiamo il punto già sollevato della centralità della "ragionevolezza pubblica" nel discorso liberale, dobbiamo anche accettare l'idea che esista una continuità tra la prassi della deliberazione pubblica nella polis aristotelica e il dibattito pluralista rispetto alle concezioni del bene di una società liberale. Sia in queste posizioni "estreme" sia nelle tante posizioni intermedie vale egualmente l'idea di una necessaria comunicazione per la cooperazione sociale fondata sugli argomenti persuasivi della retorica. In secondo luogo, sul piano normativo non possiamo esimerci dal notare la plausibilità dell'argomentazione aristotelica secondo la quale gli argomenti persuasivi debbono poggiare non soltanto sulla forma logica ma anche sull'etica, dimostrando esercizio di *phronesis* e buon carattere da parte dell'oratore.

Credo di poter chiudere, in modo ovviamente provvisorio, notando come la tradizione aristotelica della retorica e delle virtù dimostri di andare ben oltre la concezione di "tradizione" di MacIntyre cui abbiamo fatto riferimento all'inizio. Essa è tutt'altro che chiusa in se stessa e impermeabile alle sollecitazioni esterne, come spesso le tradizioni sono state accusate di essere, ma al contrario dimostra flessibilità e capacità di rinnovarsi sulla base dei differenti input provenienti da contesti sociali, culturali, politici molto diversi. In questo dimostra di rappresentare, sia pure in una forma non chiaramente esplicitata, il necessario tessuto connettivo del dibattito pluralista liberale. La mancata presa di consapevolezza da parte degli autori liberali avviene a discapito del dibattito politico, ovviamente impoverito, e dell'etica della società liberale, ritenuta nella teoria più debole di quel che sia nella pratica.

Michele Mangini  
Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"  
m.mangini@lex.uniba.it

<sup>15</sup> Su questa interpretazione e sulla inscindibilità di etica e retorica si sofferma E. Garver, *Rhetoric. An Art of Character*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

**Michele Mangini** insegna Filosofia del diritto ed Etica e diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari. Ha studiato presso le Università di Yale, NYU, Harvard, Oxford e Sussex prevalentemente su temi legati alla teoria liberale ed all'etica delle virtù. I suoi scritti recenti più rilevanti riguardano la teoria liberale perfezionista (*Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, Mondadori, Milano 2004; con F. Viola, *Diritto naturale e liberalismo. Dialogo o conflitto?*, Giapichelli, Torino 2009). È attualmente impegnato in un tentativo di recuperare la 'ragionevolezza' aristotelica attraverso la retorica nell'ambito della teoria del ragionamento giuridico contemporaneo.