

SU ANTROPOLOGIA, LINGUAGGIO E RETORICA

L'attualità della lezione aristotelica

Federico PUPPO

professore ordinario di Filosofia del Diritto (Università di Trento)

Abstract: By moving from a brief analysis of Rousseau's and Aristotle's different perspectives, the aim of this paper is to present a discussion on the linguistic and social nature of human beings, which is denied by the Genevan and instead admitted by the Stagirian. In this way two different anthropological and political models are designed, the former based on individuals, the latter based on society. To choose between the two it is not only a philosophical matter, since it seems possible to support the Aristotelian view by offering neuro-linguistic good arguments which make the *politikòn zōon* model worthy of belief. In this way, an entire philosophical and methodological background can still offer helpful teachings in order to justify a rhetorically oriented conception of law.

1. Introduzione

L'obiettivo di questo breve scritto è riflettere sul valore antropologico, filosofico e giuridico delle proposte di Rousseau e Aristotele che, nel loro disegno politico, fanno affidamento su due modelli di uomo distinti. Se per il giusnaturalista moderno l'uomo è caratterizzato dal suo essere individuo che, nello stato di natura, vive in una dimensione priva di linguaggio o, almeno, in cui il linguaggio non è essenziale e non è richiesto neppure per soddisfare i bisogni primari, invece, per lo Stagirita, l'uomo è socievole per natura, è un animale politico in primo luogo proprio perché possiede il linguaggio. Il nostro fine è cercare di capire quale, fra questi due modelli, brevemente presentati nel primo paragrafo, sia da preferirsi e perché: dedicheremo a questo la parte successiva del nostro scritto, la cui conclusione ci porterà, infine, al valore che, in tale contesto di pensiero, può assumere la retorica.

2. Rousseau e Aristotele: due antropologie a confronto

Jean-Jacques Rousseau, colui che fra i giusnaturalisti moderni ha contribuito a gettare le basi della moderna idea di democrazia, è un filosofo che non smette di offrire importanti spunti di riflessione per comprendere la nostra situazione odierna: questo in forza non tanto, o non solo, dei contenuti politico-giuridici del suo pensiero (in molta parte rivisitati soprattutto con il neocontrattualismo di Rawls, a sua volta oggetto di numerose discussioni), ma, piuttosto, del modello antropologico espresso nella propria speculazione, grazie al quale Rousseau mantiene la propria attualità.

Da tale punto di vista si potrebbe osservare come l'opera rousseauiana, concepita in pieno Illuminismo (il Ginevrino morirà l'anno 1778), si proietti già nel tempo a venire: colpisce come si sia in presenza di un approccio che sembra più appartenere al secolo venturo, quello del Romanticismo, e che d'altra parte, come noto, sarà di lì a poco alla base di molti proclami dei Rivoluzionari francesi e troverà, poi, ampio tributo nella speculazione di Marx e dei marxisti con lo sviluppo del valore positivo dell'utopia che aveva, in Rousseau, la prima ampia giustificazione sulla base dell'idea di natura da cui egli prese le mosse – e in cui è possibile rintracciare quel carattere “romantico” cui facevamo cenno.

In effetti, sarà proprio con Rousseau che il concetto di natura maturò una torsione profonda rispetto alle concezioni precedenti, l'allontanamento dalle quali è dovuto al fatto che, con lui, natura e ragione non appariranno più fondatamente connessi, come era stato, invece, in misura più o meno forte, sino ad allora: lo era stato in modo preclaro nella concezione tomistica, in cui *natura id est ratio id est Deus*, ma anche in quelle giusnaturalistiche di poco precedenti, quali ad esempio quelle di Hobbes o Locke. Invece, in Rousseau, la natura non ha più nulla a che fare con la ragione, quanto piuttosto con un afflato sentimentalistico e/o affettivo che in seguito, e forse in particolare proprio nel momento attuale, tornerà a farsi nuovamente presente: nello stato di natura l'uomo vive, secondo Rousseau e come risaputo, come buon selvaggio, in una condizione di unicità, di perfetta armonia e amor di sé.

Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentait que ses vrais besoins.¹

È così che l'uomo vive nello stato di natura primigenio: «senza linguaggio». Torneremo a breve su questo, perché ciò rappresenta uno dei dati più salienti che segneranno tutta la distanza che separa la concezione aristotelica da quella rousseauiana, la quale ultima

¹ Jean-J. ROUSSEAU: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. 1753. In: *Collection complète des oeuvres, Genève, 1780–1789*. Vol. 1, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012. 1., 32–33. <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0002.pdf>

consacra la visione individualistica moderna sposandola con l'utopia di un mondo senza proprietà e, quasi paradossalmente ma in parallelo, senza nessun bisogno di una reale esigenza di comunicazione intersoggettiva. Come se, essendo tutto indifferentemente di tutti, nessuno conti realmente per gli altri:

au lieu que dans cet état primitif, n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni propriété d'aucune espece, chacun se logeoit au hasard, & souvent pour une seule nuit: les mâles & les femelles s'unissoient fortuitement, selon la rencontre, l'occasion & le désir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avoient à se dire: ils se quittoient avec la même facilité.²

Tuttavia tale condizione non è né una mera ipotesi (come era invece lo stato di natura per Hobbes) né alcunché di esistente, da preservare e mantenere (come avveniva in Locke): non è un'ipotesi, eppure non esiste. È, per l'appunto, un'utopia, l'utopia della perfetta uguaglianza, tale perché, veramente, regno della in-differenza, certamente irrealizzabile ma non per questo non meno (anzi: forse proprio per questo) desiderabile, al punto che oggidi non fatichiamo a vederne i malati frutti nell'atteggiamento dei più. Perché la grandezza di Rousseau, com'anche degli altri giusnaturalisti moderni, è che costoro, in effetti, nel delineare il proprio progetto giuridico e politico fanno leva su alcune modalità affettive elementari che rendono il loro discorso assai reale: si pensi, e basti tale esempio, a Hobbes e all'importanza che in lui assume la paura. Rousseau, dal canto suo, nel descrivere il *suo* stato di natura ci rappresenta qualcosa che tutti noi non solo comprendiamo ma a cui siamo capaci di acconsentire, perché di esso possiamo provare, pur non avendolo mai vissuto (nessuno, in effetti, lo ha mai vissuto), un sentimento chiaro, e cioè una sorta di nostalgia. È questo il lato malvagio dell'utopia, perché ci rappresenta ciò che, per definizione, è impossibile ottenere eppure non si può fare a meno di desiderare e cercare, con ciò stravolgendo, letteralmente, il messaggio salvifico del Cristianesimo, e così gettando l'umanità in uno stato disperante.

Ci sia concesso su questo un inciso e si guardi all'oggi, quando proprio sulla base di un'immagine di una natura piagata dall'intervento della ragione umana e della tecnologia che ne risulta, si arriva a desiderare una sorta di "ritorno alle origini" (quali, poi?) in cui la natura possa di nuovo essere lasciata a se stessa, senza, finalmente, la presenza dell'uomo o, al più, con solo l'uomo senza la tecnica, cioè senza la ragione: proprio come diceva Rousseau, parlando, però, di una situazione che, per l'appunto, non è mai esistita.

Se non altro perché non esiste, se non come vuoto concetto, un uomo senza l'uomo: l'uomo è destinato (o condannato) a vivere in comunità, insieme ad altri uomini. Ma è per questo che perde, secondo Rousseau, la sua innocenza: non esisterà più, in tale condizione, il puro amor-di-sé, il sentimento che connotava il buon selvaggio, ma si svilupperà l'amor proprio, che però comporta la conoscenza dei sentimenti negativi, dell'invidia dell'altro per cui, alla fine, posso solo provare, per chi non è me, la falsa immagine dell'amore che chiamiamo compassione, giacché l'unico che posso

² Ibid. 25.

veramente amare sono io stesso. È, in ultima istanza, un amore impossibile: *‘L’amour de soi, qui ne regarde qu’à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l’amour-propre, qui se compare, n’est jamais content & ne sauroit l’être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, que les autres nous préfèrent à eux; ce qui est impossible’*.³

Questo è l’insieme dei presupposti che, come noto, porteranno Rousseau a sviluppare la propria idea di contratto sociale e di stato democratico in cui, vorremmo qui limitarci a ricordare, non troviamo più l’uomo: la natura di questo deve infatti essere cambiata affinché si possa creare il cittadino, che altro non è che l’uomo snaturato. Cittadino e uomo, semplicemente, non possono infatti coesistere: *‘Alors le concert est impossible. Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen: car on ne peut faire à la fois l’un & l’autre’*.⁴ In effetti, come ivi si sottolinea,

L’homme naturel est tout pour lui; il est l’unité numérique, l’entier absolu, qui n’a de rapport qu’à lui-même ou à son semblable. L’homme civil n’est qu’une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, & dont la valeur est dans son rapport avec l’entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l’homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, & transporter le moi ans l’unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l’unité, & ne soit plus sensible que dans le tout.⁵

La creazione delle istituzioni sociali, operata tramite quella ragione che nel primigenio stato di natura non aveva ragion d’essere, ma grazie alla quale si potrà azionare il contratto sociale e la volontà generale che da esso germinerà, sarà richiesta a tal punto che nessuno potrà opporsi ad essa: *‘Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d’obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose, sinon qu’on le forcera d’être libre’*.⁶ Ma si tratta di un’operazione assai perigliosa, dagli esiti alfine contraddittori e potenzialmente tirannici (che libertà è, infatti, quella che viene imposta?): la ricerca di quell’eguaglianza che regnava sovrana nello stato di natura e che si cercherà di restaurare con le leggi civili sembra diventare il fine per cui l’uso di qualunque mezzo risulta giustificato.

³ Jean-J. ROUSSEAU: *Émile o u de l’éducation*, 1758. In: *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789. Vol. 4, in-4°, Tome premier, Livre Quatrième, 3. <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0021.pdf>

⁴ Jean-J. ROUSSEAU (1758) Tome premier Livre Premier, op.cit. 5.

⁵ Ibid.

⁶ Jean-J. ROUSSEAU: *Du contrat social, ou principes du droit politique*, 1758–1761. In: *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789. Vol. 1, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012., I, VII, 14 <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0004.pdf>

Qui, sempre per restare ai profili legati al modello antropologico in discussione, si ponga mente al fatto che l'alienazione dei propri diritti *uti singuli*, da ricevere in seguito *uti cives* – operazione che Rousseau teorizza per dare ragione della democraticità del proprio stato civile – corrisponde all'alienazione, stavolta in senso psicologico, che l'uomo patisce con il contratto sociale:

Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, & la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.⁷

Il cittadino non sarà mai più veramente uomo: è *snaturato* perché non più parte dello stato di natura da cui è condannato ad essere deittato eppure a cui non può fare a meno di voler tornare. Vive per questo in uno stato di *alienazione* totale, con tutti i cortocircuiti che ci appaiono nella loro drammaticità ancora oggi, in termini non solo sociali ma anche personali: perché se l'uomo, nello stato di natura, era felice senza sapere di esserlo, il cittadino non potrà mai più essere pienamente felice, giacché la condizione della sua felicità, l'amor di sé, è per definizione irrealizzabile.

Si tratta, come a noi pare evidente, di un quadro disperante: il modello antropologico rousseauiano non lascia alcuna speranza di redenzione al genere umano, ma lo carica di una colpa imperdonabile e irrimediabile. Siamo costretti a vivere assieme, ma, in realtà, nessuno di noi lo vorrebbe: che spazio rimane, in tutto ciò, al diritto? Che tipo di società possiamo, su quelle basi, realmente costruire che non sia, in modo più o meno velato, ridotta a rapporti di forza e prevaricazioni reciproche (si pensi ancora alla costrizione alla libertà cui facevamo cenno)? Le risposte a tali domande ce le ha offerte la storia e non crediamo sia un caso che, oggidi, uno dei maggiori problemi che dobbiamo affrontare riguarda la difficoltà della comunicazione interpersonale, la comprensione della quale sconta fino in fondo la negatività dell'opzione individualistica che si riflette nel modello originario di uomo: un uomo fatto a sola immagine di se stesso (la perfetta identità di sé a sé),⁸ solo al punto che non ha neppure bisogno del linguaggio.

Un modello antropologico e politico antitetico rispetto a quello, fra molti altri, di stampo aristotelico, che, nel rispetto dei nostri iniziali intenti, vorremmo qui brevemente ricordare, almeno nel suo tratto essenziale: ossia che lo stato non è una creazione artificiale dell'uomo/individuo – come sarà nel giusnaturalismo moderno e nell'epoca a venire – ma è per natura, così come, per natura, l'uomo è *politikōn zōon*, animale politico, sociale, tale anche perché, lo vedremo meglio tra breve, animale linguistico.

⁷ Jean-J. ROUSSEAU (1758–1761) op.cit. I VI 11.

⁸ È in effetti proprio su tale presupposto, e nel correlato problema dell'instaurarsi dei rapporti fra identità e differenza, che si gioca la costruzione del sapere moderno, come mostra su tutti M. MANZIN: *Ordo iuris. La nascita del pensiero sistematico*. Milano, Franco Angeli, 2008.

In effetti, come noto, Aristotele (e poi dopo di lui altri, come Cicerone o Vico) sostiene che

lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo è un essere socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero «privo di patria, di leggi, di focolare»: tale è per natura costui e, insieme, anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi.⁹

Non crediamo sia privo di rilievo evidenziare come già per lo Stagirita l'inclinazione, anzi la bramosia, verso la guerra sia collegata a chi viva 'isolato', in altri termini come individuo: un legame che diverrà esplicito molti secoli dopo, non a caso con la speculazione hobbesiana in cui, per natura, l'uomo senza società è *homo homini lupus* e gli individui vivono in una costante situazione di diffidenza e di potenziale *bellum omnium contra omnes*. Ma per Aristotele, e per la filosofia che potremmo chiamare del diritto naturale classico, non è così: per lui, in effetti, così si legge ancora nel libro primo della *Politica*, proprio come l'insieme è anteriore alla parte (ché questa non avrebbe senso senza quello, proprio come una mano non esiste senza un corpo),

lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi [...]. È evidente dunque che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza o è bestia o è dio.¹⁰

In effetti sarà esattamente tra queste due alternative che si dipanerà il modello antropologico individualista moderno, tra Hobbes e la tentazione riportata dalla Genesi dell'*'eritis sicut Deus'*. Certo, coerentemente alla propria filosofia, va detto che il modello aristotelico vale, vorremmo dire, in potenza, giacché è proprio delle potenzialità naturali dell'uomo vivere secondo ragione, in pace, in società: ma ciò che più ci preme qui ricordare è che tale caratteristica di socialità per natura è imposta all'uomo dal suo essere, come accennavamo, animale linguistico. Anzi: l'unico, fra tutti gli animali, ad avere il dono del linguaggio:

è chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo di armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in

⁹ ARISTOTELE: *Politica*. I, 1, 1253a 5. Traduzione da: Aristotelis: *Politica*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxoni, 1957. In: ARISTOTELE: *Opere*. Vol. IX, trad. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1989. 6.

¹⁰ ARISTOTELE: *Politica*. I, 1, 1253a 20. op. cit. 7.

effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo, infatti, è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato.¹¹

Lo stato si costituisce così per un previo possesso in comune dei valori, primi fra tutti il giusto e l'ingiusto, che si è chiamati a custodire; ma tali valori pertengono all'uomo perché solo l'uomo ha, per natura, la parola. Non esisterebbe uno stato senza valori e essi non esisterebbero se l'uomo non avesse la parola, il linguaggio: che è solo per certi aspetti, sostiene Aristotele, comune all'uomo e agli altri animali (anche essi, diremmo, infatti comunicano), giacché la comunicazione umana ha delle caratteristiche diverse, si spinge oltre rispetto a quella animale e, del pari, la *societas* umana che su quel linguaggio si costruisce e vive è qualcosa di più e di diverso rispetto alla mera comunità di animali quali l'ape o altri, che pure hanno l'istinto di vivere assieme.

L'uomo, secondo lo Stagirita, non è così assimilabile ad alcun altro animale o essere vivente, con buona pace, diremmo oggi, di ogni specismo o filosofia consimile; con buona pace del giusnaturalismo moderno, l'uomo non è neppure un individuo; infine, con buona pace di Rousseau, per natura l'uomo appare connotato linguisticamente e non, come egli avrebbe voluto, per natura privo di linguaggio.

A questo punto ci troviamo di fronte a due filosofie che, teoreticamente, ci appaiono come alternative radicali, o almeno difficilmente conciliabili. Resta così da capire quale delle due sia da rigettarsi ovvero se esistano ragioni non contingenti che debbano farci preferire l'una all'altra. Ed è quello che faremo nel prossimo paragrafo.

3. Se l'uomo sia un animale linguistico o meno

Al fine di rispondere a tale interrogativo, occorre evidenziare nuovamente come l'essere *politikòn zōon*, animale politico o socievole, dell'uomo, è, in Aristotele, fondamentalmente connesso al fatto che egli possieda la parola, cioè il linguaggio: questo è l'argomento usato, lo abbiamo appena visto, per fondare la socievolezza naturale degli esseri umani. Ci sembra quindi assai corretto ciò che Francesca Piazza ha messo in luce, ovvero il fatto che l'uomo va inteso, sotto questo particolare riguardo, come un animale allo stesso tempo politico e linguistico 'purché si attribuisca alla congiunzione «e» non il senso di una connessione estrinseca ma quello di un nesso inscindibile e costitutivo'.¹² Altrettanto giustamente, si argomenta come sia tale natura umana che implica, per l'uomo stesso, la 'capacità, sempre esposta al fallimento, di parlare per persuadere se stesso innanzitutto, e gli altri'¹³ e, da qui, quanto fondamentale sia il ruolo giocato dalla retorica (su cui torneremo conclusivamente anche noi).

¹¹ ARISTOTELE: *Politica*. I, 1, 1253a 10. op. cit. 6.

¹² F. PIAZZA: *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*. Roma, Carocci, 2015. 10.

¹³ Ibid. 9.

Ecco che, allora, il giudizio circa la maggiore fondatezza della antropologia aristotelica oppure rousseauiana può trovare validi argomenti indagando il problema dal lato, per così dire, del *logos*, del linguaggio: se fosse vero che l'uomo è, per natura, un animale linguistico, allora certamente la proposta dello Stagirita apparirebbe più convincente. Eppure è proprio quest'idea a sembrare sbagliata laddove messa a confronto con l'opinione maggioritaria che, invece, fa leva anche e soprattutto sulla concezione wittgensteiniana del linguaggio, per la quale esso va ritenuto essere, piuttosto, frutto di convenzioni arbitrarie. Si tratta di un tema molto ampio su cui si confrontano e scontrano intere tradizioni filosofiche, non solo contemporanee (di questo discutevano addirittura già i Megarici proprio in confronto con Aristotele stesso) e quindi non possiamo qui diffusamente occuparcene. Tuttavia possiamo almeno cercare di fornire un argomento per noi decisivo che tende a mostrare come quell'idea diffusa sia invece errata: con il che, lo diciamo subito, sembra proprio che Aristotele abbia ragione.

Lo studioso che più di altri aiuta a comprendere che l'uomo sia veramente, per natura, un animale linguistico, è Andrea Moro: le sue ricerche di neuro-linguistica mostrano infatti che il legame fra linguaggio e uomo è talmente forte che occorre constatare che 'noi siamo il nostro linguaggio. [...] Per qualche ragione, il linguaggio umano non è solo la cifra della nostra singolarità; è anche radicato in noi a tal punto [...] che nessun uomo può esistere senza di esso'.¹⁴ La cosa più stupefacente è che tale co-esistenza è di tipo così strutturale da risultare biologicamente determinata e non, per l'appunto, frutto di convenzionalità arbitraria: in altri termini, noi non possiamo scegliere se avere un linguaggio o no, proprio come non possiamo scegliere se nascere o meno. Una volta venuti alla luce, abbiamo in noi, per natura, una sorta di ineliminabile impronta linguistica e le regole del linguaggio che ne derivano sono biologicamente determinate (a differenza, per l'appunto, di quelle dei giochi che, invece, sono decise in modo convenzionale).

Per mostrare ciò, occorre innanzitutto ricordare che, anche in questo caso (proprio come già avveniva in Aristotele), quando si parla di linguaggio non si parla di scambio di informazioni o di comunicazione: se così fosse, dovremmo infatti considerare anche tutti gli altri esseri viventi (gli animali comunicano e pare anche che le piante siano capaci di farlo). 'Ciò che invece è cruciale è che gli esseri umani sono gli unici animali che possono ricombinare elementi discreti [...] in modo tale da generare significati nuovi in base alle caratteristiche della combinazione'.¹⁵ Questa caratteristica riposa su ciò che chiamiamo sintassi ed è proprio questa ad essere

l'impronta digitale di ogni lingua umana, e solo le lingue umane hanno tale impronta. Persino gli scimpanzé, i nostri parenti geneticamente più stretti, hanno mostrato di non essere in grado di far uso della sintassi per generare nuovo significato in un famoso esperimento che coinvolgeva un cucciolo di scimpanzé cui si tentava di insegnare una lingua dei segni per evitare le

¹⁴ A. MORO: *Le lingue impossibili*. Milano, Raffaello Cortina, 2017. Traduzione a c. di N. Del Maschio di A Moro: *Impossible Languages*. Cambridge, Massachusetts, 2016. 107.

¹⁵ Ibid. 19.

difficoltà legate all'apparato articolatorio. [...] Ciò significa che non è solamente la capacità di comunicare [...] a non essere né arbitraria né convenzionale, ma la specifica struttura di tutti i codici che si manifestano in ciascuna lingua.¹⁶

Questo tipo di ricerche sviluppano la teoria di Chomsky sull'istinto linguistico innato, che ha rappresentato un cambiamento di paradigma radicale per l'approccio della linguistica contemporanea, e si basano sullo studio delle principali caratteristiche delle strutture sintattiche, quali l'asimmetria, la quasi-autosimilarità e la ricorsività¹⁷ atte a mostrare (anche qui, forse, contraddicendo diffuse opinioni) come: (1) l'ordine lineare sia inadatto a rappresentare la formazione delle frasi, giacché '*non esiste fenomeno sintattico che possa essere spiegato senza fare riferimento ad uno spazio bidimensionale*',¹⁸ e come (2) l'architettura della sintassi sia caratterizzata dal fatto che 'una parte della struttura sintattica può avere la stessa architettura dell'intero [...] [giacché] la sintassi è in grado di generare strutture infinitamente grandi'.¹⁹ Ogni frase, in altri termini, anche la più semplice, utilizza sempre

l'intera struttura della grammatica [...] [ed] è l'intero linguaggio nel suo complesso che si manifesta nella struttura di ogni frase [...]. Qui – mi pare – ci troviamo di fronte a uno dei più straordinari e destabilizzanti paradossi della natura, certo uno di quelli che ci riguardano più da vicino: un oggetto finito, plasmato dall'evoluzione (il cervello), esprime un codice che per definizione non può evolvere (la sintassi). Ancora una volta, il linguaggio umano si rivela come l'imperituro scandalo della natura.²⁰

e con esso, forse, la stessa esistenza dell'uomo lo è.

Ciò risulta viepiù sorprendente laddove si ricordi che queste caratteristiche del linguaggio umano – che ci portano a ritrovarne l'origine nella biologia, cioè nel modo stesso in cui funziona il nostro cervello, piuttosto che nella convenzionalità – siano oggi soggette a 'evidenze neurobiologiche sufficienti, e non necessariamente derivanti dalla clinica'.²¹ La branca che si occupa di tale tipo di studi è la linguistica formale, che Moro combina con le tecniche di *neuroimaging* e la risonanza magnetica funzionale (la c.d. Bold) riuscendo a mostrare come la sintassi sia 'rappresentata in modo autonomo

¹⁶ Ibid. 18–19.

¹⁷ Su cui si veda *Ibid.*, in part, capp. 6 e seguenti, in cui si mettono anche in luce le possibili vicinanze fra la struttura del linguaggio e quelle della matematica e della musica.

¹⁸ Ibid. 36. (corsivi dell'A.)

¹⁹ Ibid. 37. Altrove si torna su tali scoperte della linguistica moderna, ossia sul fatto che 'ciò che distingue il linguaggio umano dai codici di comunicazione di tutte le altre specie è l'infinità discreta implementata dalla sintassi, la capacità di una lingua di ricombinare in modo ricorsivo un insieme finito di elementi per creare un insieme aperto di strutture (a prescindere dall'impatto delle condizioni di località su tale sistema)' Ibid. 55.

²⁰ Ibid. 40–41.

²¹ Ibid. 53.

nel cervello²² (in particolare nell'area di Broca, il cui ruolo nell'elaborazione del linguaggio è tuttora oggetto di ricerche) e potendo così concludere che 'l'ipotesi [...] a favore di una interpretazione biologica della struttura del linguaggio è stata pertanto suffragata'.²³

A noi pare che tale modo di dare spiegazione della natura del linguaggio getti nuova luce e credibilità non solo sulla lezione aristotelica di cui alla *Politica*, ma sulla metafisica in generale: non possiamo, infatti, non ribadire come il senso del dibattito intorno al carattere arbitrario o meno delle lingue umane oggi sia risolto 'a favore di una interpretazione biologica della struttura del linguaggio [e] smonta tutta la credenza diffusa che le lingue siano delle specie di *software* che girano su un *hardware* passivo, mentre invece sono semmai l'espressione dell'attività dell'*hardware*, come se la carne si facesse linguaggio, *logos*'.²⁴ Allo stesso tempo, e proprio per questo, si riflette qui, nei rapporti fra infinito e finito e nella capacità di questo di generare infinitezze (si è visto essere questa una proprietà della sintassi), quella dinamica fra *Arché* e *Logos* che caratterizza da sempre la speculazione filosofica classica e che troverà infine, e non a caso, consacrazione e sostanza nel messaggio Cristiano di un uomo (finito) fatto a immagine e somiglianza di Dio (l'Infinito), alfine *Logos* incarnato.

4. Conclusione: per un ritorno alla retorica

Per quanto sin qui detto, appare chiaro che la risposta al dubbio con cui si è chiuso il secondo paragrafo esiste ed è una sola possibile: fra il modello antropologico rousseauiano e quello aristotelico è il secondo che va prediletto e adottato. Ciò che risulta dirimente è che tale opzione non riposa su scenari teoretici diversi, per la valutazione dei quali dovremmo fare affidamento solo sul valore degli argomenti spendibili a favore o contro uno dei due: qui abbiamo, infatti, a che fare *anche* con evidenze di tipo scientifico, non per questo ovviamente indiscutibili ma, per questo, certamente non ignorabili, giacché uno dei ruoli che la scienza ha nei confronti della filosofia è di esserne 'sentinella [...] perché questa [cioè la filosofia] non faccia affermazioni infondate e non esibisca prove che sono solo presunte'²⁵ (presunte al punto che, ci verrebbe da notare, possono perfino essere ridotte al rango di utopie).

L'uomo, quindi, dobbiamo concludere, è per natura, un animale politico, sociale perché, e in quanto, animale linguistico. Che questo giochi un ruolo fondante per una concezione non contrattualistica dello stato ci sembra evidente, con tutto ciò che questo comporta per la riflessione politica. Ma vorremo qui, piuttosto, sottolineare un altro rilievo, che investe più direttamente il nesso fra *polis* e diritto e lo stesso metodo che ambedue i contesti connota. Infatti, si ricorderà, Aristotele, nell'argomentare a favore

²² Ibid. 58.

²³ Ibid. 64.

²⁴ Ibid. 66.

²⁵ K. JASPERS: *L'idea di università*. Traduzione di B. Osimani di: K. Jaspers: *Idee der Universität*. Berlin, Springer-Verlag, 1946. (disponibile online al sito file:///Users/federico.puppo/Downloads/Karl_Jaspers_LIdea_di_Universita_trad_i.pdf consultato il giorno 15 novembre 2019).

della naturalità delle formazioni sociali sulla base della constatazione – che già allora doveva apparire a lui tale – dell'uomo come *politikòn zôon*, afferma immediatamente che (vale la pena di citarlo nuovamente):

la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo, infatti, è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato.²⁶

Il giusto e l'ingiusto – diremmo: il diritto, che per lunga tradizione ricordata già da Ulpiano in Digesto 1.1.1. è proprio *ars boni et aequi* e l'esercizio del quale richiede il giurista sappia separare l'equo dall'iniquo –, appare così intimamente connesso all'uso della parola in società, perché è il possesso in comune dei valori politici e giuridici che è capace di costituire la famiglia e lo stato. Anche in questo caso, è facile notare la distanza che separa il giusnaturalismo moderno, non solo rousseauiano, da Aristotele e, dopo di questi, ad esempio, da Cicerone o San Tommaso d'Aquino: ne è un esempio pleclaro il pensiero di Thomas Hobbes che, come noto, rimette alla volontà del Leviatano, e quindi solo all'uscita dallo stato di natura, lo stabilire cosa sia diritto e cosa sia conforme ad esso o meno.

E proprio il riferimento ad Hobbes ci consente di compiere l'ultimo passo che ci eravamo inizialmente proposti giacché è questi che, più degli altri giusnaturalisti moderni (con cui condivide non solo la struttura basilare del pensiero – stato di natura/contratto sociale/stato – ma la medesima opzione individualistica), si è distinto per la riflessione intorno al metodo e al sapere. Altrettanto nota è la circostanza che l'Inglese, nella fase matura del proprio pensiero – che troverà nel *Leviatano* la sua maggiore rappresentazione –, inclini verso un sapere identificato con quello scientifico-matematico allora emergente, identificato come l'unico degno di questo nome. Già in precedenza, tuttavia, Hobbes non aveva mancato di affermare la propria visione politica sposandola con una certa concezione di metodo, in cui, ad esempio, la retorica – che in Aristotele rappresentava invece il *proprium* dei discorsi tipici dei contesti politico e giuridico – veniva profondamente denigrata: una politica profondamente ostile al modello umanistico (anche) del sapere e orientata a premesse di tipo scientifico, mal tollera le arti sermocinali (retorica su tutte) che, non a caso, proprio in quel periodo di tempo subirono un declassamento i cui segni si vedevano bene già in precedenza. Ben lo si vede laddove Hobbes afferma che (ma è solo uno dei possibili luoghi in cui si può rinvenire simile opinione)

Now the nature of eloquence is to make *good* and *evil*, *profitable* and *unprofitable*, *honest* and *dishonest*, appear to be more or less than indeed they are; and to make that seem just which is unjust, according as it shall best suit with his end that speaketh: for this is to persuade. And though they reason, yet

²⁶ ARISTOTELE: *Politica*. I, 1, 1253a 10. op. cit. 6.

take they not their rise from true principles, but from vulgar received opinions, which for the most part are erroneous. Neither endeavour they so much to fit their speech to the nature of the things they speak of, as to the passions of their minds to whom they speak; whence it happens that opinions are delivered not by right reason, but by a certain violence of mind. Nor is this fault in the man, but in the nature itself of eloquence, whose end, as all the masters of rhetoric teach us, is not truth (except by chance) but victory; and whose property is not to inform, but to allure.²⁷

Nella visione politica di Hobbes non ci deve essere così spazio per l'eloquenza, che egli considerava una perversione della ragione perché non avrebbe nulla a che fare con la verità: un'idea piuttosto risalente e diffusa, ancora oggi assai pervasiva, ma altrettanto limitante ed errata.²⁸

Non vorremmo in questa sede affrontare le discussioni intorno a tali profili: ciò andrebbe ben oltre i limitati scopi di questo breve scritto che, tuttavia, non può chiudersi senza che si evidenzii la necessità della retorica che è molto più di una mera tecnica, giacché, propriamente, *'it concerns an ability that belongs – as a matter of principle – to all human beings. Indeed, the real subject of rhetoric is the whole linguistic activity considered from a particular point of view, that of persuasion (namely the possibility that speeches have effects on the interlocutors and on the world)'*.²⁹ Dove la persuasione, nel suo tenere insieme gli elementi del *logos*, dell'*ethos* e del *pathos*, è, per definizione, un discorso *ad alterum*, che contempla costitutivamente la presenza di un uditorio o di un ascoltatore, in cui va anzi registrata *'the primacy of the listener'*.³⁰

La persuasione del quale, che da Perelman in poi fa agio sul concetto di ragionevolezza, non rappresenta affatto un ostacolo alla ricerca in comune della verità, per cui gioca, invece, un ruolo costitutivo e positivo. Da tale punto di vista, occorre recuperare l'idea che

la persuasività sia un reale contributo alla ragionevolezza, sia necessaria ad una comunicazione pienamente ragionevole. Chi adotta [...] [tale] posizione compatibilista forte non ritiene solo che sia possibile essere ragionevoli e

²⁷ T. HOBBS: *De cive*. 1642. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. (Now first collected and edited by Sir William MOLESWORTH) Bart., Vol. II., London, John Bohn, 1846. 137–138 (corsivi dell'A.). Sul disvalore assegnato alla retorica da parte di Hobbes, e per uno studio sui motivi soggiacenti a tale posizione, si veda, su tutti, Q. SKINNER: *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*. Milano, Raffaello Cortina, 2012.; traduzione di M. Ceretta di Q. SKINNER: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

²⁸ Abbiamo cercato di ripercorrere questo itinerario, e dare ragione del fatto che la retorica è intimamente connessa con la verità, in F. PUPPO: *Retorica. Il diritto al servizio della verità*. In: A. ANDRONICO – T. GRECO – F. MACIOCE (a cura di): *Dimensioni del diritto*. Torino, Giappichelli, 2019. cui rimandiamo per ulteriori approfondimenti.

²⁹ F. PIAZZA: *Rhetoric as Philosophy of Language. An Aristotelian Perspective*. *Res Rhetorica*, vol. 1 (2017) 3–16., 5.

³⁰ *Ibid.* 7.

persuasivi, ma anche che non sia possibile essere pienamente ragionevoli senza un impegno persuasivo, un impegno ad aver cura delle circostanze che favoriscono nel mio interlocutore l'uso della ragione.³¹

Il quale interlocutore non è mai passivo, ma è il centro dell'opera retorica perché in essa e di essa prende attivamente parte, ne è a pieno titolo attore e grazie a ciò si realizza il piacere che l'ascoltatore prova laddove impari qualcosa di nuovo. «Piacere e conoscenza per Aristotele non sono in alternativa e per questo la persuasione non è soltanto manipolazione seduttiva ma un processo discorsivo che mette necessariamente in gioco dimensione cognitiva e sfera emotiva di tutti i partecipanti».³²

Si assiste, in tal modo, alla fondazione di una vera e propria 'antropologia della persuasione'³³ che si collega, e non potrebbe essere altrimenti, al 'ruolo costitutivo del *logos* nella costruzione della specie-specificità dell'animale umano',³⁴ che non può, né vuole, prescindere dal ricorso alla sfera emotiva. Che, invece, 'se correttamente realizzato [...] non è un mezzo estrinseco, [...] ma si rivela una dimensione fondamentale di ogni discorso con finalità persuasive',³⁵ in primo luogo quelli deliberativi e giudiziari che costituiscono il maggiore esempio dell'azione retorica. La considerazione esatta della quale ci porta a dover accogliere un preciso modello antropologico prima ancora che filosofico: si parla così, secondo noi giustamente, di uomo come 'animale retorico'³⁶ e lo si fa per voler sottolineare il fatto che 'l'animale che ha il *logos* è non solo quello che parla e ragiona, ma anche quello che si lascia persuadere'.³⁷ Qui, lo si noti conclusivamente, proprio perché si sa bene che la retorica si presta anche al suo uso perverso da parte della sofistica (la persuasione indifferentemente dal vero), ci si vuol fare carico, fino in fondo, della sua costitutiva ambivalenza e illuminare la responsabilità che spetta al parlante laddove intenda persuadere e a chi ascolta laddove venga persuaso. La retorica è, per natura sua propria, ambivalente, proprio come – lo si noti, e non è certo una coincidenza – lo è l'uomo ed è in questo modo che la retorica viene

investita di una responsabilità che non la sottrae per principio al giudizio né la condanna a priori ma la colloca al centro della vita della polis di cui non può che condividere il destino. [...] Si tratta [...] di un'assunzione, tutt'altro che ottimistica, di responsabilità. Se qualcosa va storto, la colpa è dei parlanti. Verità e giustizia sono nelle nostre mani o, per meglio dire, nei nostri discorsi

³¹ A. ROCCI: Ragionevolezza dell'impegno persuasivo. In: P. NANNI – E. RIGOTTI – E. C. WOLFSGRUBER (a cura di): *Argomentare per un rapporto ragionevole con la realtà. Strumenti per una Scuola di argomentazione*. Milano, Fondazione per la sussidiarietà, 2017. 88–120., 103.

³² PIAZZA (2015) op. cit. 132.

³³ Ibid. 165. nt. 3.

³⁴ Ibid.

³⁵ PIAZZA (2015) op. cit. 99.

³⁶ Ibid. 16.

³⁷ Ibid. 20.

ed è da noi che dipende la loro (eventuale) vittoria. [...]. Il logos non è uno strumento neutro che noi semplicemente utilizziamo per i nostri scopi indipendentemente da ogni valutazione etica, ma l'orizzonte stesso entro cui soltanto è possibile la stessa valutazione etica. [...] Se le cose stanno così, la retorica non può che svolgere un ruolo cruciale nella vita della *polis*,³⁸

nell'aver con questo cura dell'altro da me e nel custodire il rapporto che ci mantiene in società, cioè i valori su cui essa si fonda. Di cui è possibile dare ragione e che è possibile difendere perché innanzitutto di essi è possibile parlare: ed è in tale necessità che si rinviene il fondamento della socialità umana.

³⁸ Ibid. 41–42.