



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Facoltà di
Giurisprudenza

STUDIES ON ARGUMENTATION
& LEGAL PHILOSOPHY / 5.
UNA PAROLA BUONA.
RETORICA E VALORI
NELLA DECISIONE GIUDIZIALE

edited by
MAURIZIO MANZIN
FEDERICO PUPPO
SERENA TOMASI

2024



**UNIVERSITÀ
DI TRENTO**

**Facoltà di
Giurisprudenza**

QUADERNI DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

84

2024

Al fine di garantire la qualità scientifica della Collana di cui fa parte, il presente volume è stato valutato e approvato da un *Referee* interno alla Facoltà a seguito di una procedura che ha garantito trasparenza di criteri valutativi, autonomia dei giudizi, anonimato reciproco del *Referee* nei confronti di Autori e Curatori.

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© *Copyright 2024*
by Università degli Studi di Trento
Via Calepina 14 - 38122 Trento

ISBN 978-88-5541-074-8
ISSN 2284-2810

Libro in Open Access scaricabile gratuitamente dall'archivio IRIS - Anagrafe della ricerca (<https://iris.unitn.it/>) con Creative Commons Attribuzione-Non commerciale-Non opere derivate 3.0 Italia License.

Maggiori informazioni circa la licenza all'URL:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>

Luglio 2024

STUDIES ON ARGUMENTATION
& LEGAL PHILOSOPHY / 5.
UNA PAROLA BUONA.
RETORICA E VALORI
NELLA DECISIONE GIUDIZIALE

edited by
MAURIZIO MANZIN
FEDERICO PUPPO
SERENA TOMASI

Università degli Studi di Trento 2024

INDICE

	Pag.
Maurizio Manzin <i>La buona parola della retorica</i>	1
Mauro Serra <i>Nomos Basileus: la retorica tra legge e violenza</i>	19
Tommaso Greco <i>Retorica, o della fiducia</i>	45
Fabio Macioce <i>Il rapporto tra retorica e valore nella attività della giurisprudenza..</i>	57
Thomas Casadei <i>La «retorica della giustizia» e il «pensare comune». Uno sguardo critico alle radici dell'esperienza giuridica (e al presente)</i>	77
Giovanni Bombelli <i>Retorica, senso comune, verità e diritti umani. Tracce per un percorso</i>	95
Claudio Sartea <i>Metafisici coraggiosi. Perché il futuro dei diritti umani o sarà metafisico o non sarà</i>	115
Serena Tomasi <i>Kairos: il trade-off dei diritti</i>	127
Angelo Pio Buffo <i>Dal desiderio dei diritti al diritto ai desideri. La difficile regolamentazione delle passioni d'attesa</i>	143
Paolo Ciccioli <i>Atti linguistici originari. Elementi per una teoria dell'argomentazione "al tempo giusto"</i>	167

INDICE

	Pag.
Silvia Corradi	
<i>Tecnologia e ius dicere: la decisione giudiziale tra algoritmi e desiderio</i>	209
Mario Riberi	
<i>“Mancini for the defence”. Pasquale Stanislao Mancini avvocato penalista</i>	235
Notizie sugli Autori	255

LA BUONA PAROLA DELLA RETORICA

Maurizio Manzin

SOMMARIO: 1. *La buona parola: di chi, su cosa, a chi, perché.* 2. *Parola e persuasione.* 3. *La buona parola nello spazio pubblico.* 4. *La buona parola nel processo.* 5. *La 'parola incarnata': retorica, verità, giustizia.*

1. La buona parola: di chi, su cosa, a chi, perché

“Ci metto una buona parola”, usa dire in certi contesti. E subito il pensiero corre all’accezione positiva o negativa di quest’espressione. Può trattarsi, infatti, della parola che è buona perché fa del bene a qualcuno – per esempio, perché aiuta a chiarire una situazione, a riconoscere un merito, a risolvere un problema, evitando così un’ingiustizia o il tardare della giustizia. Ma può trattarsi anche della parola che è ‘buona’ relativamente a un fine ingiusto, la parola semplicemente *efficace* – per esempio, nel procacciare un favore, una scorciatoia, un esito non dovuti. ‘Buona’ per modo di dire: come quando si dice “Buono, quello!” (è la figura retorica dell’*antifrasi*). La parola, in sostanza (e banalmente), è buona *iuxta modum*.

La parola, poi, non è mai un atto disincarnato. È sempre parola *di qualcuno*. E questo complica il giudizio sulla bontà, perché l’essere buono può riguardare distintamente il *soggetto* dell’atto linguistico (il *chi*) e il suo *oggetto*, ossia il discorso (il *cosa*). Celebre l’avvertimento di Quintiliano all’apprendista oratore di onorarsi come “*vir bonus dicendi peritus*”¹, cioè come persona innanzitutto virtuosa e poi anche abile nel parlare. Questo riguarda la bontà soggettiva (del *chi*). Poi, però, c’è la bontà oggettiva (del *cosa*): il buon *orator* non solo dice bene,

¹ Quint. *inst. or.* 12, 1 (l’A. dichiara di citare Catone il Censore). Per un’interpretazione di questa notissima formula in relazione all’etica forense, mi permetto di rinviare a M. MANZIN, *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Torino, 2014, 173-186.

ma dice anche *il bene*. Diversamente, sarebbe soltanto un procacciatore di consenso, un sofista, insomma un imbroglione.

Complichiamo ulteriormente il quadro: se è sempre *di qualcuno*, allora la parola è anche, necessariamente, *con qualcuno*. Perché soltanto (forse) un matto parla da solo; perché anche da solo, per discutere, devo fingere un interlocutore, un alter ego: ‘sdoppiarmi’ in qualche modo (come per esempio Sant’Agostino nei *Soliloquia*, quando parla con la sua “anima”). La natura originaria della parola è, in effetti, la *comunicazione*; comunicare inerisce la nostra esistenza di soggetti in rete tra loro e con il tutto. “Non è bene che l’uomo sia solo”, è scritto². Il primo bene dell’uomo è, allora, la comunanza, la prossimità, l’altro. La parola *comunica*, cioè – etimologicamente – “mette in comune”, fa partecipi gli altri, trasmette³. E questo, inevitabilmente, c’invita a essere responsabili nel parlare, dato che con la nostra parola possiamo tanto guarire quanto ferire, proprio come il *pharmakon* dei Greci. “Morte e vita sono in potere della lingua”⁴.

Occorre poi precisare che, quando parliamo *con qualcuno*, non lo facciamo per descrivere astrattamente uno stato di cose, punto e basta. Se parliamo (anche quando descriviamo) è per *fare* (o far fare, o non fare, o non far fare) *qualcosa* – cioè abbiamo un *fine* che sta orientando la scelta dei mezzi a disposizione per il nostro discorso. Lo studente che chiede alla sua vicina di banco che ore sono, lo fa per indicare l’eccessivo prolungarsi della lezione, la sua urgenza di andarsene, o per attaccare bottone. L’astratta cognizione dell’orario secondo lo standard CEST⁵, o della posizione delle lancette dell’orologio, non è ciò che motiva la sua domanda. Quella domanda ha un fine, tende a un’azione. Che *valore* ha il nostro fine? Ovvero (e per riprendere le considerazioni precedenti): relativamente a quale risultato atteso esso è ‘buono’?

E così, alla fine, ecco dischiudersi l’orizzonte della *responsabilità*, sempre connessa alla parola, la quale sottintende l’*attenzione* che si

² *Gen.* 2, 18.

³ V. p. es. M. CORTELLAZZO, P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, 2004, *sub voce*.

⁴ *Prov.* 18, 21.

⁵ CEST: acronimo per *Central European Summer Time*, ossia il fuso orario di riferimento nel periodo della c.d. “ora legale”.

deve a chi è prossimo nella rete e la *precauzione* che si deve alla rete nel suo insieme. Responsabilità è *respondēre* (*responsum dare*) nei confronti di entrambi, per le possibili conseguenze del nostro agire (ce lo ha insegnato, tra gli altri, Hans Jonas)⁶. La parola, detta a qualcuno per fare qualcosa, chiama in causa la *cura* come modalità del nostro esserci-nel-mondo⁷.

2. Parola e persuasione

Si “fanno cose con parole”⁸, ma per farle (o farle fare) i ragionamenti non bastano. Qualche anno fa tentai un esperimento in aula con gli studenti del primo anno di Giurisprudenza. Dissi loro che avrei ‘dimostrato’ l’esistenza di Dio in meno di quattro minuti. Lo feci, usando l’argomento finalistico. Alla fine della ‘dimostrazione’, chiesi agli studenti se qualcuno trovasse che il mio ragionamento patisse qualche contraddizione o qualche fallacia. Erano più di centocinquanta, nessuno alzò la mano. Ripetei la domanda: siete sicuri che il mio discorso non possa essere negato, o almeno messo in dubbio in qualche punto? Silenzio. Quindi il mio discorso è innegabile? Silenzio. Chiesi allora: alzi la mano chi, prima del mio ragionamento, non credeva in Dio e ora invece si è convinto della sua esistenza. Indovinate? *Nessuno alzò la mano*. Escludendo che tutti, prima della mia *performance*, credessero già in Dio, sarei portato a ritenere che gli atei presenti, benché incapaci di opporre argomenti nella circostanza, non si fossero per nulla persuasi. Conclusione: la stringenza del ragionamento non muove necessariamente gli animi – non fa o fa fare cose. Innegabilità ‘dimostrativa’ e persuasione non vanno necessariamente a braccetto.

⁶ Cfr. H. JONAS, *Il principio di responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 2009.

⁷ Il riferimento è (trasparentemente) a M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, 2006, spc. § 26, 149-154.

⁸ Secondo la celeberrima espressione di J.L. AUSTIN, *How to do things with words* (1962), tr. it. M. SBISÀ, C. PENCO (a cura di), *Come fare cose con le parole*, Torino, 2019.

Il *movere animos* dipende da fattori che non sempre (e probabilmente mai) si esauriscono nelle procedure inferenziali – nella logica, prendendo questo termine in senso ampio –, ma interagiscono con fattori extra-logici, come quelli (seguendo la lezione della *Retorica* di Aristotele) psicologici ed etici⁹. La parola che incide emotivamente (*pathos*), la tesi sostenuta da un *arguer* moralmente affidabile (*ethos*), fanno più facilmente breccia nell’uditorio, o in un certo tipo di uditorio, del freddo rigore inferenziale (sia esso deduttivo, induttivo o abduttivo). Si tratta di una constatazione, si badi, non di una ricetta per cucinare a puntino i nostri ascoltatori: molto più che un metodo, la retorica aristotelica è la condizione originaria della comunicazione persuasiva. Lo stesso Stagirita non intendeva fornire ai suoi lettori un manuale per ottenere consenso, vincere le cause, sconfiggere l’interlocutore. *Habent sua sidera lites* – Aristotele si limitava a segnalarne le ‘costellazioni’: valori, sentimenti, ragionamenti. La parola, infatti, non dovrebbe ridursi a “manovrare strategicamente” sotto l’imperativo dell’efficacia¹⁰; dovrebbe anche essere *buona*. Cercare la giustizia attraverso le decisioni, la bellezza attraverso le emozioni, la verità attraverso i ragionamenti: questi dovrebbero essere i *commitment* dell’oratore. In definitiva, o l’arte del parlare si abbarbica a una deontologia, oppure si riduce a tecnica di propaganda¹¹.

⁹ Ossia delle tre *pisteis* (i tre tipi di argomentazioni ‘tecniche’): *ethos*, *pathos* e *logos*. Cfr. ARIST., *Ret.*, 1, 2, 1356a.

¹⁰ Il termine vuole alludere allo “strategic maneuvering” con cui, secondo la prospettiva pragma-dialettica della Scuola di Amsterdam, si perfezionerebbe l’apporto della retorica all’argomentazione, così riducendola a una tecnica di organizzazione del consenso nelle dispute. Per i pragma-dialettici, si argomenta per risolvere i dissensi di opinione e lo “strategic maneuvering” (che van Eemeren ricollega espressamente alla retorica) consentirebbe d’individuare i “deragliamenti” nell’uso delle forme espressive e dei *loci* in relazione alla *ragionevolezza* (cfr. F.H. VAN EEMEREN, *Strategic maneuvering in argumentative discourse*, Amsterdam, 2015).

¹¹ Cfr. M. MANZIN, P. MORO (a cura di), *Retorica e deontologia forense*, Milano, 2010. Solo *en passant*, preciso che l’impegno deontologico non va inteso isolatamente rispetto a quello ontologico (la ricerca della verità in relazione alla realtà) e logico (le forme di questa ricerca), secondo una formula che potrebbe essere racchiusa nell’acronimo O.L.D. (ontologico-logico-deontologico): un sinolo che vorrebbe alludere alla semantica del termine inglese *old*, nel senso di *antico* (con riferimento al pensiero greco) e in contrapposizione alla lezione moderna (e vastamente professata) di una retorica

D'altra parte, quale garanzia abbiamo che un'accorta mistura di *ethos*, *pathos* e *logos* produrrà infallibilmente l'adesione del nostro interlocutore agli scopi del nostro discorso? Quale stratagemma avrebbe potuto garantire *al cento per cento* il successo della mia 'dimostrazione' dell'esistenza di Dio con le matricole di Giurisprudenza, o quello del tentativo di approccio dello studente con la sua vicina di banco? Forse neppure una pistola puntata alla tempia, come tanti episodi di resistenza eroica c'insegnano. La volontà del singolo, alla fine, resta nella sua sola disposizione: neanche la forza può con sicurezza violarla. Come lapidariamente osserva P. Cameron, "la gente pensa che se riesce a dimostrare di aver ragione l'altro cambierà idea, ma non è così"¹².

E allora, perché ridurre la parola ai *risultati* della persuasione? Essi non costituiscono la conseguenza automatica di un'argomentazione ben costruita: *se P, allora Q* (e tutti si convincono). Quando questi risultati si ottengono, poi, può darsi che ciò dipenda solo in parte, o addirittura non dipenda affatto, dall'abilità dell'oratore, a quanto egli sia stato *dicendi peritus*. Mentre l'essere *vir bonus*, quello sì, dipende interamente da lui. La parola non è buona semplicemente quando ottiene ciò che si prefigge, perché alla fin fine esso sfugge al suo potere, ma per la scelta (*orexis*) che le sta a monte¹³, per il fine che si propone.

I risultati, si sa, sono l'effetto di molte variabili, non tutte conoscibili *hic et nunc*. E l'eterotelia è sempre in agguato¹⁴.

senza verità (cfr. su ciò M. MANZIN, *Del contraddittorio come principio e come metodo*, in M. MANZIN, F. PUPPO (a cura di), *Audiat et altera pars. Il contraddittorio fra principio e regola*, Milano, 2008, 3-21: spc. 13 ss.).

¹² P. CAMERON, *Un giorno questo dolore ti sarà utile*, Milano, 2010, 59.

¹³ Concetto, questo, accuratamente discusso da F. PIAZZA, *La retorica di Aristotele. Un'introduzione alla lettura*, Roma, 2008.

¹⁴ Esempio, al riguardo, il caso dell'azienda *Patagonia*, nota produttrice di abbigliamento sportivo. Poiché fortemente impegnata nella difesa ambientale, nel 2011 acquistò una pagina del *New York Times* per dissuadere i suoi clienti dall'acquistare una sua famosa giacca, ritenuta poco *green*. L'intento dichiarato (e coerente con le effettive politiche del marchio) era quello di evitare il successo commerciale di un prodotto scarsamente eco-compatibile, ma i risultati furono di segno opposto: trainate dalla pubblicità e nonostante l'invito esplicito ("Don't buy this jacket"), le vendite della giacca ebbero una vertiginosa impennata.

3. La buona parola nello spazio pubblico

Liberata dall'ossessione della *captatio animae*, la parola può riprendersi lo spazio che le è proprio sin dall'origine: quello del *logos* come capacità di riconoscere, distinguere, unire. E, con questa, la dimensione che più le è consona: quella *politica*. Per la cultura classica, la vita della *polis* non è un'opzione contrattuale di singoli individui o l'esito di un'ideologia; è, piuttosto, la spontanea e concreta manifestazione della natura umana, una natura "parlante" (l'uomo come *ton zoon logon echon*)¹⁵ che si traduce in discorsi finalizzati a giudizi e decisioni pratiche, oltre che alla conoscenza delle cose. La parola, per i Greci, è sempre 'in adunanza': nell'*agora* o nell'*Areopago*, sulla "via che dice molte cose" (*l'odos polyphemos* di Parmenide)¹⁶, sino alla soglia del Mistero e dell'Eterno. Nel confronto delle opinioni, la parola cerca il bagliore della verità, un raggio di luce sull'essere. Se questa è la prospettiva, si capisce la veemenza della reazione filosofica contro i sofisti, rei di ridurre la parola a una tecnica ancipite, votata appunto al mero conseguimento del *risultato*.

Secondo Aristotele, l'attività che la parola svolge quando si deve decidere intorno a qualche cosa – la *retorica* – si applica ai contesti in cui si stabiliscono le virtù di una persona (il cosiddetto *genos epideiktikon*), la si accusa o la si difende in giudizio (*dikanikon*), oppure si deve consigliare un'assemblea politica (*symboleutikon*)¹⁷. In tutti e tre i casi, la retorica è *in primis et ante omnia* riconoscimento dell'altro e, assieme a

¹⁵ ARIST., *Pol.*, 1253a, 9-10. Il tema attiene alla cosiddetta "dimensione antropologica" della retorica, che in ambito filosofico-giuridico è opportunamente approfondita dagli studi di F. PUPPO (v. in prop. *Su antropologia, linguaggio e retorica. L'attualità della lezione aristotelica*, in *Iustum aequum salutare*, 1 (16), 2020, 65-78; ID., *Retorica. Il diritto al servizio della verità*, in A. ANDRONICO, T. GRECO, F. MACIOCE (a cura di), *Dimensioni del diritto*, Torino, 2019, 293-318). Sul versante degli studi filosofici, fondamentale il contributo di F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, 2003. V. inoltre utilm. E. DANBLON, *L'Uomo retorico. Cultura, ragione, azione*, Milano-Udine, 2015; R.M. ZAGARELLA, *L'animale insaturo: antropologia filosofia e retorica*, in *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, 2 (7), 2013, 180-192.

¹⁶ PARM., *Poema sulla natura*, fr. 1, 2 DK.

¹⁷ ARIST., *Ret.*, 1, 2-3, 1358a-b.

questo, discussione delle sue ragioni; comporta l'impegno a un confronto, anche "strategico" se occorre, ma non a una lotta senza quartiere. In società, come in tribunale o in parlamento, ci sono infatti delle regole: la parola è buona innanzitutto quando le osserva, perché giustizia è *anche* rispetto delle regole (il *dikaion* come *nomimom*)¹⁸. La parola consapevolmente ingannatrice, ambigua, menzognera; la parola prostituita al potere, alla ricchezza o alla vanità, non è la parola della retorica. È la parola che nega l'altro nella sua pari dignità e aspira soltanto a coartarne la volontà, non a discuterne le ragioni. Se osserva le regole d'ingaggio del confronto verbale, lo fa soltanto perché costretta dalla sanzione; se può e se risulta conveniente, le schiva o le 'interpreta'.

Nello spazio pubblico, la parola non è sempre agone. Vi sono situazioni tipicamente dialogiche in cui gli interlocutori mirano a difendere la propria tesi e confutare l'altrui¹⁹; questi contesti sono più esattamente *dialettici*: non hanno un pubblico da persuadere e sono, in linea di massima, tecnicizzati (per esempio si osserva un *set* di regole, come nel caso dei *Ten Commandments* della pragma-dialettica)²⁰. Nel medioevo si usava simbolizzare quest'attività "sermocinale" con la mano stretta a pugno, indicando in questo modo un discorso chiuso all'esterno e brachilogico. In queste situazioni si assiste a una specie di botta e risposta fra i due contendenti, che ha in effetti una forma agonistica. Quando però il contesto è più ampio (non un dialogo, ma un "trilogo" o addirittura un "polilogo")²¹; vi è un'*audience* di cui si cerca il consenso per conseguire il fine della *peroratio*; quest'*audience* non è necessariamente esperta nella materia trattata; l'interlocuzione con l'oratore non è sempre (anzi lo è raramente) la regola, allora siamo nel campo dell'*antistrofe* della dialettica²²: la retorica. Un'attività che nel medioevo si sim-

¹⁸ ARIST., *Et. Nic.*, 5, 2, 1129a, 31-1129b, 1. Per Platone, esso corrisponde a un ordine relativo all'anima (PLAT., *Gorg.*, 503d, 1-3).

¹⁹ In prop. F. D'AGOSTINI, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi nel dibattito pubblico*, Torino, 2010.

²⁰ Cfr. F.H. VAN EEMEREN, R. GROOTENDORST, *A systematic theory of argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge, 2004, 190-196.

²¹ Cfr. M. LEWIŃSKI, J.A. BLAIR, *Monologue, dialogue or polylogue: Which model for public deliberation?*, in *Scholarship at UWindsor, OSSA Conference Archive*, 9, 2011.

²² ARIST., *Ret.*, 1, 1, 1354a, 1.

bolizzava con la mano aperta, per alludere ai discorsi rivolti all'esterno – alla *realtà*, in fondo – e macrologici.

Per Aristotele la retorica s'incarica di trovare ciò che persuade (non di garantire il consenso, come sopra precisato) nelle più varie circostanze, organizzando in un certo modo (l'*entimema*) le opinioni più ragionevoli (*endoxa*) che la *memoria* dell'oratore è stata capace di trarre dal serbatoio contestuale dei discorsi pubblici. Il suo strumento sono pertanto le argomentazioni (*pisteis*) che, come detto, possono toccare tanto l'intelligenza, quanto le emozioni o il senso etico dell'uditorio. Il retore vuol persuadere qualcuno di qualcosa e questo 'qualcosa' può essere "detto in molti modi" (*pollachos legomenon*) e con diversi linguaggi, anche non verbali.

4. La buona parola nel processo

Affrontando il tema della complessità degli elementi che concorrono a formare la decisione giudiziale, il compianto Michele Taruffo, con cui ebbi la ventura di discutere l'argomento in un'occasione pubblica (una conferenza a Bari), scrive che la retorica va "deliberatamente esclusa" dal ragionamento del giudice²³.

La ragione di questa esclusione è che alcuni aspetti retorici possono essere presenti nella narrazione del giudice, ma – contrariamente a ciò che taluno potrebbe pensare – questi aspetti non sono essenziali e neppure particolarmente rilevanti.

Secondo l'autorevole processualista,

il giudice non tende a persuadere nessuno: egli (...) tiene conto di elementi (come prove o argomentazioni) della cui fondatezza o infondatezza è 'persuasivo', ma ciò non implica che il suo ragionamento abbia una dimensione retorica, dovendo invece avere (...) una forte struttura logica. (...) sono gli avvocati a servirsi di argomenti, e a usare prove, come strumenti retorici finalizzati a condizionare il suo convincimento,

²³ M. TARUFFO, *Verso la decisione giusta*, Torino, 2020, 394 (v. spc. 394-396). Il testo è uscito nell'anno della sua scomparsa.

ma questo non implica che il ragionamento del giudice abbia una dimensione retorica. Al contrario, *egli dovrebbe evitare di lasciarsi persuadere dalla retorica avvocatessa*, servendosi dell'antidoto rappresentato dal controllo razionale sul proprio ragionamento²⁴.

Cosa, poi, Taruffo intendesse per “controllo razionale” emerge con chiarezza dalle sue stesse parole, quando, in opposizione alla retorica, si spinge a indicare un paradigma: “Tutto sommato, la dimostrazione del teorema di Pitagora non ha nulla di retorico ma il teorema vale perché è logicamente giustificato”²⁵. La complessità della decisione giudiziale, in definitiva – la sua “multidimensionalità” (da cui però sarebbe esclusa la retorica) – ha per il Pavese aspetti interessanti e degni di studio, ma sostanzialmente poco o per nulla rilevanti quanto alla sua natura, che è quella di una dimostrazione. Montesquieu e Beccaria applaudono.

Ora, se per un verso sono giustificati i timori di Taruffo nei confronti di un narrativismo estremo, *à la* Derrida o *à la* Fish, tale da escludere l'esistenza di una *realtà* a cui l'indagine processuale, tanto nelle considerazioni in fatto (*ex facto ius oritur*) quanto in quelle in diritto, si rivolge e a cui tende (nel qual caso le sue preoccupazioni sono identiche alle mie), per altro verso il modello dell'*apodeixis* come stella polare del ragionamento processuale fa acqua da tutte le parti. Il giudice non maneggia esclusivamente enunciati apofantici, non opera in un contesto monologico e formalizzato (con tutto quel che ne consegue in termini di premesse e inferenze), è *costretto* a interpretare e a trovare una soluzione con i mezzi autorizzati dal codice del rito e *solo* con quelli. A partire da queste constatazioni, si apre un ventaglio di analisi possibili sulle “credenze di sfondo” che condizionano le giustificazioni “interna” ed “esterna” della decisione: i valori a cui esse fanno riferimento (in una società assiologicamente frammentata), le teorie di supporto (in una temperie di pluralismo epistemologico), le fonti della normatività (in un'epoca di pluralismo giuridico) e via discorrendo.

Ma non discuterò tutti questi aspetti – sarebbe soggettivamente (per i limiti dell'autore) e oggettivamente (per il luogo in cui si pubblica) improponibile. Mi limiterò a osservare come, in tutto il discorso di Ta-

²⁴ *Ibid.*, 395 (cs. mio).

²⁵ *Loc. ult. cit.*

ruffo, similmente a quelli di molti altri studiosi del ragionamento giuridico, il protagonista è *uno solo*, sempre lui: il giudice. Tutto ruota intorno al suo lavoro mentale, teso a processare gli *input* dibattimentali per produrre l'*output* conclusivo: la sentenza. Un universo giudiziale per così dire geocentrico, anticopernicano, dove ogni altro corpo celeste presente nel firmamento delle aule di giustizia orbita intorno a questa solitaria ed “erculea” figura. È ovvio che, a queste condizioni, non paiono esservi *chance* per la retorica: il processo è semplicemente un *one man show* senza alcun ‘pubblico’ da persuadere. Non c’è spazio per le parti, per la società, per le corti successive di merito o legittimità, per la dottrina giuridica e la giurisprudenza di ceto: nulla. O meglio, alcune di queste cose (i discorsi delle parti, dei testimoni, dei periti, la giurisprudenza e, talvolta, anche qualche fonte più fantasiosa) si possono ritrovare nella motivazione della sentenza, ma – beninteso – perché provenienti dal “libero convincimento” del giudice, *non* perché egli si sia fatto persuadere dalla (*sic*) “retorica avvocatessa”. Egli/ella sceglierà, dunque, sulla base di una finzione: quella della *tabula rasa*. Si tratta della forma attuale del giuspositivismo, che da legalistico è divenuto, per le avventure della normatività, ‘cetualistico’: dall’*auctoritas* legislativa a quella giudiziale, che ai nostri giorni *facit* abbondantemente *legem*.

Se, però, cercassimo di porci in una prospettiva diversa, più eliocentrica e copernicana, noteremmo che il lavoro mentale (e non solo mentale) del giudice è tutt’altro che solitario. Esso intercetta discorsi i più diversi, che gli giungono tanto dai soggetti interni al processo, quanto da soggetti e situazioni esterne (il modello “polilogico” a cui facevo cenno). Discorsi e situazioni che implicano ragionamenti, affettività, valori presenti nella discussione intra- ed extragiudiziale; e il fatto che non tutti e non sempre possano trovare una forma giudiziabile nella motivazione della sentenza, non significa che non abbiano agito nei processi decisori del giudice: che non lo abbiano, in misura maggiore o minore, *persuaso*²⁶. Il giudice è letteralmente immerso nel “dominio retorico” (per usare un termine caro a Perelman). E retorica – entimematica,

²⁶ V. in prop. A. FORZA, M. MENEGON, G. RUMIATI, *Il giudice emotivo. La decisione tra ragione ed emozione*, Bologna, 2017; M. MANZIN, F. PUPPO, S. TOMASI (a cura di), *Studies on argumentation & legal philosophy, 4. Ragioni ed emozioni nella decisione giudiziale*, Trento, 2021.

per la precisione – è la costruzione della sua decisione, quand’anche fosse formata a guisa di “sillogismo perfetto”²⁷.

Dirò di più. Lo stesso paradigma ‘dimostrativo’ invocato da Taruffo non è esente da un’implicita fondazione retorica. Anche i discorsi delle scienze formali, infatti, sono costituiti da termini stabiliti attraverso un uso linguistico generalizzato e governati da scelte *a monte* (concernenti i fini e i mezzi della ricerca) e *a valle* (il giudizio dei pari nei luoghi a ciò deputati: riviste, convegni, confronti fra esperti): tutti momenti in cui hanno gioco le argomentazioni – le *pisteis*.

Della dimensione retorica, insomma, non ci si libera facilmente. Come dissi all’inizio, essa è connaturata agli uomini in quanto “animali sociali parlanti”. E i giudici, con buona pace dell’*être inanimé* di Montesquieu, sono fra questi²⁸.

5. La ‘parola incarnata’: retorica, verità, giustizia

Secondo la notissima affermazione di Aristotele, “la retorica è utile perché la verità e la giustizia sono per natura (*physei*) più forti dei loro contrari”²⁹. Al retore spetterà, quindi, il compito di far emergere questa ‘forza naturale’ per il tramite delle sue capacità argomentative. La citazione mostra quanto siano stretti – direi essenziali – per lo Stagirita i legami tra la retorica e la ricerca del vero e del giusto (una consapevolezza che accorcia alquanto le distanze, probabilmente un po’ troppo enfatizzate al riguardo, tra il Filosofo e il suo maestro Platone)³⁰ e come

²⁷ Per quest’ultimo aspetto v. M. MANZIN, *Argomentazione giuridica e retorica forense*, cit., spc. 147-171.

²⁸ Per usare le parole di F. SCHAUER, “un modo di affrontare la presunta particolarità del ragionamento giuridico consiste nel determinare, da un lato, quanta parte del ragionamento dei giuristi e dei giudici possa essere spiegata sulla base della loro formazione e dei loro ruoli specifici e, dall’altro, quanta parte possa essere spiegata semplicemente dal fatto che *si tratta di essere umani*” (*Il ragionamento giuridico. Una nuova introduzione*, Roma, 2016, 37. Cs. mio).

²⁹ ARIST., *Ret.*, 1, 1, 1355a, 21.

³⁰ Secondo l’autorevole opinione di Pierluigi Donini, “per certi aspetti si potrebbe dire che il discepolo ha eseguito (ovviamente in modo assai originale) il compito che il maestro aveva indicato in una delle sue opere” (*i.e.* il *Fedro*). Sicché “[n]on sarebbe

sia impossibile separare le *pisteis* da quest'orientamento alla verità sulle cose e alla giustizia dei comportamenti, così come facevano invece i sofisti (e come fanno molti argomentativisti contemporanei)³¹.

Se, insomma (e per concederci un gioco di parole), la retorica ha un *valore*, questo si deve al suo ancoramento ai *valori* (poiché essa, appunto, *li 'fa valere'*)³² – a ciò che ‘vale’ nella misura in cui è vero e giusto. In pratica – e riprendendo la citazione di Aristotele – la retorica è utile in quanto sappia ‘far valere’ il vero e il giusto nella maggior parte possibile delle situazioni, o comunque nelle situazioni che più contano (nozione corrispondente all'*eikos*, il “perlopiù” aristotelico). Una convinzione, questa, che poggia non soltanto sul richiamo esplicito all'*ethos* dell'oratore, ma anche sul fatto che le tre modalità dell'argomentare (le *pisteis*) non possono darsi separatamente³³. Infatti, l'oratore risulta credibile non solo perché è soggettivamente conforme a un *set* di credenze morali diffuse presso il suo uditorio, ma vieppiù perché opera, in ogni momento del suo discorso, secondo i dettami oggettivi della logica, la quale costituisce un *frame* necessario alla persuasione (egli si avvale,

probabilmente eccessivo affermare che la distinzione aristotelica (...) fra i due tipi di *pisteis* (quelle logiche e oggettive, quelle soggettive legate al carattere e alle emozioni) riprende in modo originale la tesi del *Fedro* circa le caratteristiche di una retorica fondata sul sapere del filosofo” (in E. BERTI [a cura di], *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari, 1997, 352). Se poi analizzassimo la funzione che Platone attribuisce alle norme giuridiche nelle *Leggi*, troveremmo – a mio parere – delle consonanze anche maggiori.

³¹ Su ciò v. F. PUPPO, *Retorica*, cit., 307-313; S. TOMASI, *L'argomentazione giuridica dopo Perelman. Teorie, tecniche e casi pratici*, Roma, 2020, 145-165.

³² Mutuo il concetto da E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1993. Per un'analisi più accurata del concetto di “valore” nel Maestro padovano, cfr. M. MANZIN, *Argomentazione giuridica*, cit., 97-107.

³³ “[N]ella *Retorica* si condanna chi tratti come parti localmente e quasi materialmente distinte le tre *pisteis* e si richiede che nel discorso dell'oratore gli aspetti etici siano collegati e intrecciati all'argomentazione persuasiva logicamente articolata” (P. DONINI, *op. cit.*, 357). Nel diagramma che ho utilizzato in più luoghi e circostanze per descrivere la costruzione dell'entimema giudiziale, le ‘parti’ dell'*ethos* e del *pathos* sono entrambe riprodotte all'interno del *logos*, poiché esso ne costituisce, per così dire, la struttura espressiva necessaria (M. MANZIN, *Dalle norme codificate al diritto “liquido”: effetti della secolarizzazione sul ragionamento processuale*, in S. AMATO, A. AMATO MANGIAMELI, L. PALAZZANI (a cura di), *Diritto e secolarizzazione. Studi in onore di Francesco D'Agostino*, Torino, 2018, 315-339; diagrammi: 322-329).

infatti, dell'entimema), nonché di quelli, soggettivi – Platone direbbe *psicagogici* – della “mozione degli affetti”, come è precisato da Aristotele nella *Poetica*.

L'aggancio alla verità e alla giustizia nelle pratiche discorsive è, d'altra parte, un tratto comune a moltissime tradizioni culturali. In quella veterotestamentaria, per esempio, ho in mente la preghiera di Ester 14, 12-13: *Recordare mei, Domine, omni potentatui dominans, et da sermonen rectum in os meum, ut placeant verba mea in conspectu principis*, che ha trovato ricetta nella liturgia cattolica³⁴. La vicenda tramandata in questo libro della Bibbia è quella di Ester, eroina del popolo giudeo, che a un certo momento si trova nella circostanza di dover persuadere il sovrano di Persia, suo consorte. Con il suo discorso, ella dovrà mostrarsi capace di suscitare nel re piacere e consenso (nel duplice senso di *placere*), ma potrà ottenerli solo con la *rectitudo* della parola³⁵. Se, come molti studiosi ritengono, il *princeps* del racconto – che sarà poi effettivamente persuaso da Ester – è Serse I, possiamo dire che egli esprime fedelmente l'insegnamento del padre Dario I. Sul sepolcro di quest'ultimo, infatti, è scritto: per il favore del dio (*Ahura Mazdā*), sono amico di ciò che è giusto/vero/dritto (*rāstam*) e nemico di colui che parla per ingannare (*draujanam*)³⁶. La connessione tra discorso persuasivo, verità e giustizia trova, dunque, concordi la civiltà iranica e quella ebraica; ma potremmo probabilmente seguire a lungo nella comparazione antropologico-culturale, spingendoci in altri luoghi e popoli: India, Tibet, Cina, Giappone, Americhe ecc.

Venendo a tempi e sensibilità a noi più vicini, vanno ricordati i recenti sviluppi della cosiddetta *ethics of argumentation*, focalizzata sull'impegno consapevole che è richiesto al retore nel formare discorsi che

³⁴ Per la precisione è un'antifona d'Offertorio (*Dominica XXII post Pentecostem*). Toccante la versione polifonica di G.P. da Palestrina.

³⁵ Nella versione dei LXX, “dos logon eurythmon” (4, 17r-s): termine che richiama, in tutta la sua pregnanza filosofica, il concetto di armonia come *giusta misura* di elementi concorrenti. Per un'analisi su *rythmos* ed esperienza giuridica, cfr. M.P. MITTICA, *Ritmo e trasformazione. Sulla via dell'estetica giuridica*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1 (47), 2017, 67-86.

³⁶ DNB 8a, 5-11; 8b, 11-15. Devo la notizia all'amico e collega Andrea Piras, iranista presso gli Atenei di Bologna e Venezia Ca' Foscari, che qui pubblicamente ringrazio.

evitino di generare nell'uditorio – a causa delle sue personali preferenze, convinzioni ed emozioni – *bias* e incongruenze. Autori come Aberdein e Correia (ma non sono i primi né i soli)³⁷, sostenuti dalla ricerca nel campo della psicologia delle inferenze, parlano di vere e proprie “argumentational virtues”, ricollegandole all'*ethos* dell'oratore classico³⁸. L'intento di questi studi consiste nell'enfatizzare il ruolo della (buona) volontà nelle prassi discorsive, in ordine alla conservazione della razionalità in tutte le fasi dell'argomentazione (una sorta di “argumentative self-control”, come essi stessi lo definiscono). Sotto quest'aspetto, il *commitment* etico invocato dagli autore dell'*EoA* sembra riguardare precipuamente la *forma* dei discorsi, che andrebbe costantemente uniformata alla logica: siamo, pertanto, ancora nel campo delle teorie argomentative che tendono a considerare gli strumenti retorici, per la parte che riguarda l'*ethos* e il *pathos*, dei supplementi argomentativi da usare con parsimonia e, per dirla à la Montesquieu, “d'une main tremblante” (atteggiamento caratteristico del cosiddetto “compatibilismo debole”)³⁹.

³⁷ Cfr. A. ABERDEIN, *Virtue in argument*, in *Argumentation*, 2 (24), 2010, 165-179; V. CORREIA, *The ethics of argumentation*, in *Informal Logic*, 2 (32), 2012, 222-241. V. anche D.H. COHEN, *Keeping an open mind and having a sense of proportions virtues in argumentation*, in *Cogency*, 2 (1), 2009, 49-64 e ID., *Virtue, in context*, in *Informal Logic*, 4 (33), 471-485. Più convincente la proposta di una *virtue theory of argumentation* focalizzata (anche) sulle virtù del retore (“agent-based theory”) e non (solo) su quelle della sua argomentazione (“act-based theory”), come avanzata in G.A. GÁSCON, *Virtue and arguers*, in *Topoi* 2 (35), 441-450 – e in parte anche da Cohen – anche se, a mio avviso, essa non è ancora sufficientemente ‘eversiva’ (così come quella di Cohen) nei confronti degli approcci argomentativisti. Per un inquadramento critico di queste teorie v. ultim. F. PAGLIERI, *Bogency and goodacies. On argument quality in virtue argumentation theory*, in *Informal logic*, 1 (35), 2015, 65-87.

³⁸ Un punto di vista interno agli studi di linguistica è quello offerto da M. DOURY, *The virtues of argumentation from an amoral analyst's perspective*, in *Scholarship at UWindsor, Ossa Conference Archive*, 10, 2013, 1-19.

³⁹ Cfr. ampiamente su ciò A. ROCCI, *Ragionevolezza dell'impegno persuasivo*, in P. NANNI, E. RIGOTTI, C. WOLFSGRUBER (a cura di), *Argomentare per un rapporto ragionevole con la realtà. Strumenti per una scuola di argomentazione*, Milano, 2017, 88-120 (oltre ai già ricordati F. PUPPO, *Retorica*, cit., 314 s. e S. TOMASI, *L'argomentazione giuridica dopo Perelman*, cit., 157-160).

Ritengo tuttavia che, più radicalmente, la domanda che ci si dovrebbe porre è quella sul *fine* per cui la forma dei discorsi è perseguita. La *logica*, infatti, è ancorata a un *mondo*⁴⁰ – ci s’impegna a essere logici per mantenere la relazione con una realtà alla quale, esplicitamente o implicitamente, ci stiamo riferendo e in virtù della quale ci scambiamo parole: anche nel caso della persuasione. Argomentiamo e cerchiamo di persuadere in rapporto a una situazione che riteniamo esistere in un “mondo possibile” (per esempio un certo reato) e a una pratica che si dovrebbe realizzare al riguardo (per esempio assolvere o punire) – e *questo* ci spinge a sorvegliare il nostro discorso affinché sia logico, ma anche eticamente compatibile ed emotivamente toccante. Il fine non è, quindi, il semplice *output* del convincimento effettivo dell’uditorio, indipendentemente da un ‘aggancio’ argomentativo *credibile* alla situazione *sub iudice* e alla prassi da adottare – ossia, nella prospettiva più radicale qui sostenuta, da un ‘aggancio’ alla *verità* circa quella situazione⁴¹ e alla *giustizia* (nel diritto) o *utilità* (nella politica) circa quella decisione. Questo genere di prospettiva sulla retorica, che ne sottolinea le qualità epistemiche in ordine alla ricerca della verità nella concretezza e mutevolezza della vita pubblica (dov’essa si manifesta come *eikos*), è più prossimo alle teorie del cosiddetto “compatibilismo forte”⁴² e tende a considerare l’argomentazione alla luce della retorica – *e non viceversa*⁴³.

Condivido, infatti, l’opinione per cui l’unico *repêchage* autentico e non ancillare della retorica non possa che avviarsi in questa direzione:

⁴⁰ Cfr. F. D’AGOSTINI, *I mondi comunque possibili. Logica per la filosofia il ragionamento comune*, Torino, 2012.

⁴¹ P. Bondy ha opportunamente sottolineato la necessità di costruire argomenti “truth-oriented”, tuttavia la sua teoria non incide sulla prospettiva retorica qui adombra, dal momento che confina quest’orientamento al *logos* (ossia alla dimensione logica dell’argomentazione), sottacendo la funzione epistemica di *ethos* e *pathos*. Cfr. P. BONDY, *Truth and argument evaluation*, in *Informal Logic*, 2 (30), 2010, 142-158.

⁴² V. *supra*, nt. 37.

⁴³ Su questa linea anche C. TINDALE, *Informal logic and the nature of argument*, in F. PUPPO (ed.), *Informal Logic. A ‘Canadian’ Approach to Argument*, Windsor, 2019, 375-401 e F. PIAZZA, *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica nel Novecento*, Roma, 2004, 9-48. Nonché F. PUPPO, *Retorica*, cit., 307-317 e S. TOMASI, *L’argomentazione giuridica dopo Perelman*, cit., 145-151.

oggi più che mai, nel tempo della “post-verità” e delle razionalità “deboli”. Non già per (ri)affermare i diritti assoluti di una razionalità dominante e normativa, di una divina *raison*, ma al contrario, proprio per *curare* gli esiti contraddittori dell’oggettivismo cartesiano e dell’illuminismo. Trovo particolarmente opportuno, al riguardo, l’invito di M.P. Mittica nel suo più recente lavoro⁴⁴ a far emergere (anche nel campo degli studi giuridici) un’“intelligenza sensibile” intesa come risorsa cognitiva capace di ricucire quel dualismo corpo/ragione (e dunque concreto/ astratto, reale/virtuale ecc.) che ha rappresentato lo stigma della modernità.

A mio avviso, la retorica è un “pensare del corpo” (per seguire ancora il lessico di Mittica) e se Aristotele ci rassicura che “la verità e la giustizia sono *per natura* più forti dei loro contrari”, allora la natura dell’uomo – la quale, oltre e prima che razionalità, è anche e necessariamente *corpo*, “sensibilità” – ha possibilità d’accesso a quella verità e a quella giustizia. In ciò precisamente assiste la funzione del *pathos*, questa conoscenza corporea che l’esperienza sensibile può far risuonare⁴⁵ toccando i numerosi tasti bianchi (piacere) e neri (dolore) delle emozioni. “Il pensiero non può astrarre dalla fisicità del corpo. È sensibilità. Per ciò stesso il pensiero *sente* e sente nel corpo nella sua interezza”⁴⁶.

Ecco, la retorica è l’espressione di questa interezza, di questa *unità* articolata e complessa: concorre a costruire discorsi in cui si cerca di sensibilizzare l’uditorio alle sonorità razionali, emotive e valoriali che una decisione pratica può implicare. Una sorta di ‘razionalità incarnata’⁴⁷ in cui la totalità dell’uomo e dei linguaggi con cui *incontra* il mondo reale e ne costruisce le rappresentazioni (nella scienza, nelle arti, nella politica, nel diritto) si fondono, si confondono, a volte si oppongono.

⁴⁴ M.P. MITTICA, *Il pensiero che sente. Pratiche di Law and Humanities*, Torino, 2022, spc. 6-32.

⁴⁵ Secondo Aristotele, le emozioni si manifestano in riconoscibili espressioni corporee. Per approfondire la questione del rapporto tra sensazioni fisiche e stati emotivi, cfr. C. OPPEDISANO, *Sensazioni e passioni in Aristotele*, in *Rivista di estetica*, 42, 2009, 117-139.

⁴⁶ M.P. MITTICA, *op. cit.*, 15.

⁴⁷ Cfr. in prop. E. RIGOTTI, S. CIGADA, *La comunicazione verbale*, Milano, 2013.

Perché verità e giustizia sono – “per natura” – non solo l’esito di un pensiero astratto, ma anche (e forse soprattutto) una percezione sottile, un sentimento, uno stato d’animo.