

I saggi introduttivi

1.1. *Disambiguazione della retorica*

Nella vita di tutti i giorni assistiamo a un uso incessante della retorica sul versante argomentativo, ma non lo riconosciamo e ci limitiamo a pensare che essa appartenga a un certo modo di dire le cose, allo stile inteso sia come amplificazione sia come *attenuatio suspicionis*. Talvolta, si ritiene che la retorica sia lo scarto rispetto alla normalità linguistica, l'ornato posto ai bordi della comunicazione piana dove si disegnano aiuole di tropi, a volte gradite a volte leziose.

Scrivere e parlare non è solo una scelta di *lexis* ma un modo per manifestare il nostro pensiero e noi al nostro interlocutore. Coltiviamo la presunzione che dire quello che pensiamo dovrebbe esimerci dall'intercettare la sensibilità di chi ci ascolta che, al contrario, rappresenta la ragione principale per la quale parliamo o scriviamo. Essere in grado di dare o chiedere ragione è una qualità richiesta che ricade nel territorio ampio di ciò che consideriamo comunicazione. Un certo credo eristico ci fa amare i pareri deboli, le opinioni minoritarie da rafforzare con luoghi e paralogismi. Viviamo tra gli entimemi apparenti e quelli reali, spesso senza distinguerli. Ovvero facciamo uso di conclusioni dedotte da premesse endossali (opinioni accreditate), da segni necessari o meno, senza riflettere troppo se queste proposizioni sono logicamente concatenate o se risultano credibili in quanto accostate, avvicinate, più che a senso, con l'ausilio di espressioni sillogizzanti (Piazza 2008: 133). La velocità della comunicazione rende le operazioni di verifica

abbastanza costose in termini di tempo, ma non del tutto inutili e inopportune. Forse potrebbe giovare indagare brevemente la relazione tra quello che si dà ordinariamente per ammesso e le perplessità che ci giungono proprio dallo studio della retorica. Qualche esempio di questo lo osserviamo nel far passare per causa ciò che non è causa (Aristotele, *Rhet.*, II, 1401b-1402a), ma effetto di una successione o concomitanza temporale. Funziona in politica quando si attribuiscono in positivo o in negativo le responsabilità di risultati economici a chi nei tempi precedenti o presenti ha esercitato o esercita l'azione di governo. Ma quanto vale nel genere deliberativo può valere in quello giudiziario allorché si ritenga più sospettabile chi ha visto per ultimo la vittima. Si realizza così la deduzione apparente: *post hoc ergo propter hoc*. Altre volte, costruiamo le nostre verità con la *detractio* del quando e del come (Aristotele, *Rhet.*, II, 1401b-1402a) per dichiarare un atto sempre legittimo o sempre vietato, indipendentemente dalle circostanze in cui si è svolto. Un conto è la violenza verbale che trae origine da un intento vessatorio o palesemente provocatorio, altra cosa è l'indignazione che scaturisce dall'aver subito un ingiusto danno. Un altro entimema apparente finisce con il riguardare i fanatici della automedicazione. Alterare il dosaggio dei farmaci non solo contravviene a quanto sconsigliano il medico e il "bugiardino" ma mette in atto il luogo del ragionare riunendo ciò che è separato e separando ciò che era unito (Aristotele, *Rhet.*, II, 1401a). Ad esempio, "se una pillola mi fa bene, due mi faranno meglio", "se una pillola mi fa male, anche mezza mi nuocerà". Questo accade anche nella regia delle immagini da condividere. Un conto è far vedere l'intera scena filmata, un altro limitarsi all'inquadratura di singole scene. Talvolta, ci si difende da una accusa attraverso l'accrescimento partigiano del fatto che si sarebbe commesso e, allo stesso modo, mediante l'esagerazione si può impiantare una requisitoria. Amplificare la descrizione di un possibile evento sia per accusare sia per difendersi non significa per nulla che sia stato provato chi ha commesso quell'evento (Aristotele, *Rhet.*, II, 1401 a-b.). Questa stessa tecnica ritorna come strategia nell'ambito della *dispositio*. In

questo modo si prova da parte dell'accusatore il fatto compiuto come degno del massimo ribrezzo, mentre il difensore lo riduce a una cosa di poco conto o a una svista, mediante una *minutio*, cioè l'*attenuatio suspicionis* (Lausberg 1949, trad. it.: 54). Gli entimemi apparenti vivono con noi come schemi di pensiero sui quali non siamo troppo portati a discutere. Se è vero che questi accostamenti pseudologici sono avvertiti come impropri, il loro uso non è per questo meno frequente. D'altra parte, gli entimemi reali e i loro luoghi rappresentano consuetudini costitutive delle argomentazioni interrelazionali. Ad esempio, siamo soliti ragionare traendo le nostre premesse di azione e di pensiero dal luogo dei contrari e da quello dei rapporti reciproci (Aristotele, *Rhet.*, II, 1397a). Così veniamo osservando che se è vero che i ragionamenti infondati sono spesso accettati, quelli fondati sovente non sono ritenuti persuasivi. Dal luogo dei contrari nasce l'inclinazione al paradosso dal quale prendono vita aforismi, massime e sentenze ai confini tra verosimile e inverosimile. Il luogo dei rapporti reciproci contribuisce a stabilire il rispetto della legge e delle regole della vita comune, del galateo. Gli accordi sul non far subire agli altri quello che non vorremmo ricevere e, più in generale, di fare coincidere diritti e doveri, di ammettere che giustamente agisce quanto chi giustamente patisce fanno parte delle regole del vivere civile. Un genitore che ritiene giustamente motivato il proprio intervento "educativo" non pensa di agire ingiustamente se modifica, anche pesantemente, le abitudini di vita del figlio. A maggiore ragione questo si ricava nell'ambito del genere giudiziario e del diritto. Colui che giustamente esegue l'applicazione di una pena agisce nello stesso ambito legale di chi giustamente la subisce; in questo si attua una reciprocità di doveri. Dunque gli stessi predicati di bene e di giusto si applicano sia a chi agisce sia a chi patisce (Aristotele, *Rhet.*, II, 1397a). Del resto, possiamo chiederci perché alcuni reati sono esecrati con il più ampio consenso. Su quale schema si forma in questo caso l'opinione comune? Forse il luogo *dal più e dal meno* ci aiuta a comprendere questo convincimento fondato su un accordo stabilito dal consenso generale.

Prima di tutto, occorre premettere che ciò che si addice al meno si addice anche al più e che, reciprocamente, se un predicato non compete al termine maggiore tantomeno può competere a quello minore (Aristotele, *Rhet.*, II, 1397b). Per *più* intendiamo il termine per il quale il predicato-azione è di maggiore appartenenza, mentre intendiamo per *meno* il termine per il quale il predicato-azione è di minore appartenenza e consuetudine. Ritornando dunque alla percezione generale dei crimini, possiamo dire che quelli che riguardano la sfera familiare sono maggiormente stigmatizzati perché la possibilità che essi avvengano dovrebbero essere rara o almeno inconsueta. E dunque, se una persona mette in atto un comportamento violento nei confronti dei genitori, dovrebbe la stessa cosa ancora più facilmente nei confronti di ogni appartenente alla collettività. Da questo luogo nasce il senso di unanime condanna. Il luogo opposto, cioè *dal più al meno*, si può ritrovare negli argomenti contro la scienza usati da chi afferma “se neppure i virologi hanno la stessa opinione sull’efficacia del vaccino, perché non dovrebbero avere dei dubbi le persone meno competenti?”.

Per concludere mi soffermerei sugli entimemi apparenti che si ricavano dalla consequenzialità; particolarmente interessante è la loro applicazione agli stili di vita tratta dagli esempi aristotelici. Si potrà dire che un uomo elegante e nottambulo è adultero? (Aristotele, *Rhet.*, II, 1401). In realtà, questo genere di consequenzialità (apparente) misura i giudizi del vivere quotidiano che regolano le valutazioni suppositive della vita altrui e determinate presunzioni sulle azioni delle persone e sulla loro essenza. Ad esempio, un cittadino di fede musulmana che non veste all’europea, che non parla se non la lingua materna, è maggiormente sospettabile di aver abbracciato i valori della radicalizzazione della propria fede di uno che adotti gli abiti e le abitudini in tutto simili a noi.

La retorica è un dominio ai confini delle province dei saperi. Non solo logica, non solo grammatica, tantomeno solo letteratura. Territorio di scambio e d’incontro, la retorica appare come una città carovaniera in cui non è tanto importante fare esibizione della propria lingua ma comprendere quella altrui. Non solo la competenza stilistica è oggetto

di questo libro, ma soprattutto quella argomentativa; non solo i tropi, ma soprattutto i *topoi* animano le pagine di un testo che vuole essere un luogo di approfondimento e di esperienza critica per chi consideri la parola dell'altro prima della propria e comprenda la natura eteronoma di tutti i galatei, ovvero lo sforzo di immedesimarsi nelle esigenze altrui, progettando uno stile di vita non ostile all'integrazione, ma favorevole sempre al dialogo.

La partita della persuasione si gioca oggi a carte coperte, perché solo gli addetti ai lavori conoscono le regole del gioco, peraltro disperse e frantumate nei diversi prismi della comunicazione (Marazzini 2001: 261). Retorica è ancora il nome di questo gioco, ma non si può pronunciare.

La retorica subisce la diffamazione dell'espedito, ovvero l'accusa di costituire una falsa apparenza. Ogni procedimento, a essa connesso, si rivela come una finta, un mezzo architettato in vista di un fine, come le lacrime insincere o i complimenti eccessivi (Perelman, Olbrechts-Tyteca 1958, trad. it.: 485). Paradossale, ma vero, questa critica nasce da un argomento retorico di dissociazione, quello tra forma e fondamento, tra artificiale e naturale, tra verbale e reale (Ivi: 486). La visione della retorica come stratagemma è motivata anche dal fatto che, talvolta, sostenere un'opinione a bassa attendibilità può urtare il senso di verità del giudice (*genus admirabile*) con una tesi logicamente assurda, o peggio, offendere il senso etico, perché si pretende di difendere un criminale chiaramente colpevole o di sostenere una tesi schiettamente immorale (*genus turpe*). Tutto questo agevola l'opinione che la retorica sia solo un mezzo per avere ragione indipendentemente dalla giustizia della causa e che, in definitiva, serva a far apparire persuasivo anche ciò che è delittuoso o moralmente insostenibile. D'altra parte, l'oratore si esercita nella difesa di opinioni di bassa credibilità per risultare facilmente vincente nel patrocinio di quelle a media e alta credibilità (Lausberg 1949, trad. it.: 28-29). Adattare il discorso all'uditorio non è scappatoia, ma punto precipuo delle virtù sermocinali che utilizzano i preconcetti stabilizzati nelle massime per far leva sulle inclinazioni del pubblico (Aristotele,

Rhet., 1395b10-11). Cicerone stesso mutava il registro del suo discorso se si rivolgeva al senato o al popolo di Roma: la retorica delle *Catilinarie* risulta assai diversa da quella delle *Filippiche* (Pernot 2004: 111).

Forse la definizione più aristotelica, ma anche più bella, della retorica è quella che la riconosce come l'arte di tutti gli artigiani, non espressione di una singola disciplina ma di tutte le discipline con l'obiettivo di allenare l'uomo a sopravvivere e risiedere nel suo ambiente naturale, ovvero in quello sociale (Danblon 2006: 69). La cosa che rende più difficile l'insegnamento della retorica è l'essere svolto in modo non completo, sempre mirando a una finalità del tutto pratica. Nei corsi universitari non si insegna retorica, ma retorica con qualcosa d'altro, anzi dopo qualcosa d'altro. Poetica e retorica, letteratura e retorica, metrica e retorica etc. Un giorno ci troveremo forse di fronte a un corso di cucina e retorica, ma non sulla base della lezione della *Scienza in cucina* (1891), di Pellegrino Artusi, bensì delle glosse del corpo di uno chef stellato dall'*actio* impetuosa. Un uso pratico, sommario delle arti sermocinali condiviso in rete, si trova nei diversi *blog* di retorica *utens*, divulgata con la sottile spregiudicatezza di chi ha scoperto, dopo Schopenhauer, che l'arte di avere ragione è competenza utile e per questo ricercata, talvolta anche ben remunerata. Spesso la retorica viene considerata polemicamente in opposizione alla spontaneità, alla sincerità, alla chiarezza dell'eloquio, dimenticando che, anche nella modulazione di un grido di indignazione, ci può essere una sapienza tale da trasformare la sua energia in un effetto persuasivo in virtù del rapporto tra emozione, voce e memoria.

1.2. *L'arte retorica e il potere di difendersi*

Se è vero che la retorica è coestensiva al discorso dell'uomo (Piazza 2004: 111), lo scopo di questo libro è fornire argomentazioni e esempi a favore di tale ipotesi.

Aristotele definisce la retorica come la facoltà di scoprire in ogni argomento ciò che è in grado di persuadere (Aristotele, *Rhet.*, I, 1355b).

Mentre ogni arte mira alla persuasione intorno al proprio oggetto, la retorica è in grado di trovarlo ai confini di ogni campo di indagine, seppure con il limite di fare appello ai luoghi comuni, premesse generali condivise. Proprio questo statuto costituisce il pregio e il limite della retorica, perché la condanna alla mediazione di un sapere generale, cioè condiviso da un pubblico non specialista, appunto l'uditorio universale, o meglio di ogni uditorio particolare che percepisce le proprie istanze come universali. La retorica è un'arma difensiva secondo quanto ci dice lo stesso Aristotele: "se è brutto non sapersi difendere con il corpo, sarebbe assurdo che non fosse brutto non sapersi difendere con la parola, che è più propria dell'uomo che l'uso delle armi" (Aristotele, *Rhet.*, I, 1355b). Ma, nello stesso tempo, emerge la responsabilità morale di chi ha il potere delle parole, la cui gestione non deve differire da quella di altre facoltà: "se è pur vero che chi si serve ingiustamente di questa facoltà dei discorsi può nuocere grandemente, però questo fatto è proprio di tutti i beni eccettuata la virtù e soprattutto dei più utili quali la forza, la ricchezza, la salute, la strategia: di essi chiunque servendosi giustamente potrà giovare moltissimo e danneggiare servendosi ingiustamente" (Aristotele, *Rhet.*, I, 1335b). La retorica è nel contempo energia e arte e come tale può aiutare o nuocere *in primis* allo stesso oratore, al suo discorso, al suo pubblico.

La retorica è connaturata al discorso quando si voglia persuadere o dissuadere, consigliare o sconsigliare, accusare o difendere, elogiare o biasimare.

Può sembrare anacronistico questo intento solo a chi ritiene che dalla specola di Aristotele e di Perelman si vedano soltanto costellazioni di tropi. In realtà la retorica permette di "processare" la vita entrando in quei laboratori di idee che sono i generi del discorso. Le tecniche di veridizione della retorica si comprendono solo distinguendo il giusto dall'ingiusto, l'utile dal dannoso, il bello dal brutto:

Tutt'altro che indifferente al vero e al falso, la retorica mette a fuoco la difficoltà della verità e dei suoi non meno difficili legami con altre coppie di valori. Nel discorso retorico la coppia vero/falso è, infatti,

sempre in qualche modo connessa alle coppie giusto/ingiusto, utile/dannoso, bello/brutto, che sono, non a caso, proprio le coppie di valori su cui gli ascoltatori dei tre generi oratori (il giudiziario, il deliberativo e l'epidittico (*Rhet.* 1358 a 36-59 a30) sono chiamati ad esprimere il loro giudizio (Piazza 2015: 243).

Ci si è resi conto in questi tempi di pandemia e di guerra di quanto la retorica sia decisiva e importante nello scandire le alternative presenti nei diversi ambiti del suo discorso. L'indagine sul vero o falso va connessa a quanto è stato operato sul piano del consigliare/dissuadere, accusare/difendere, lodare/vituperare. La comunicazione generale si giova delle deliberazioni provenienti da queste alternative, perché operano e si articolano sul piano pragmatico, principale interesse della retorica. Chi rifiuta la retorica, ritenendo che le ragioni della propria scienza siano sufficienti, non comprende il senso della persuasione: “perché neppure se possedessimo la scienza più esatta sarebbe facile persuaderli solo in base ad essa, infatti, il discorso secondo la scienza appartiene all'insegnamento bensì è necessario fornire le argomentazioni attraverso nozioni comuni” (Aristotele, *Rhet.* I: 1355).

1.3. *La scuola di Bologna e la retorica*

Questo paragrafo fa riferimento a una tradizione di studi che riguarda in modo speciale l'insegnamento della retorica presso l'Alma Mater Studiorum. Ma non vuol essere un elogio del passato, una celebrazione declinata secondo l'argomento della perdita subita. Soltanto si vuole indicare un punto dal quale ricominciare nel presente. *Trappole per topoi* non fa riferimento esclusivo ai maestri di retorica di Bologna, perché molto deve all'insegnamento di Bice Mortara Garavelli, Francesca Piazza, Luigi Spina, Emmanuelle Danblon, Maria Zaleśka, Laurent Pernot, soltanto per fare alcuni nomi che compariranno nella bibliografia del volume. Tuttavia, se pensiamo alla retorica non possiamo non andare a una tradizione di insegnamento che nel secolo scorso,

proprio a Bologna, ebbe un momento di grande attività, vorrei dire felicità intellettuale, seppure manifestata con orientamenti scientifici e finalità didattiche differenti.

Nel 1966 era stata pubblicata a Torino la prima traduzione dell'opera di Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (1958). Il *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica* lasciò subito una traccia sui lettori. Umberto Eco aveva così commentato l'emozionante lettura del *T.A.*:

Ricordo l'impressione che ha fatto a ciascuno di noi, alla fine degli anni Cinquanta, il Trattato dell'argomentazione di Perelman e Olbrechts-Tyteca: il campo dell'argomentazione, ivi compresa quella che va sotto il nome di filosofia, è quello del verosimile e del probabile, nella misura in cui – diceva Perelman – il probabile sfugge alle certezze del calcolo (Eco 1987: 14).

Del *T.A.* Ezio Raimondi e Andrea Battistini colsero la riscoperta della *dispositio* e della *inventio* con l'*elocutio* ripristinata nei valori argomentativi in un intento comunicativo che si rivolgeva ad un pubblico ripensato come uditorio universale, affratellato dall'unanime disponibilità alla ragionevolezza e al senso comune (Raimondi, Battistini 1990: 497-498).

Nel 1969 appariva a stampa *Elementi di retorica* di Heinrich Lausberg (1949), ma ancora non si aveva la traduzione di *Medioevo latino e cultura europea* di Ernst Robert Curtius (1948), che il prof. Ezio Raimondi destinava ai suoi allievi più volenterosi come lettura, se non nell'edizione tedesca, almeno in quella francese. L'edizione italiana fu stampata solo nel 1992.

L'ambiente accademico bolognese era, tra gli anni Sessanta e Novanta del secolo scorso, molto attivo nel condividere gli stimoli intellettuali della scuola stilistica con la traduzione dell'*Armonia del Mondo* di Leo Spitzer (1963), che veniva a innestarsi in una nuova biblioteca in cui convivevano sia i testi di ispirazione semiotica-strutturalista (Barthes, Genette), sia quelli di fondazione logico-aristotelica (Perelman).

Umberto Eco, Ezio Raimondi, Andrea Battistini, Renato Barilli e

Emilio Mattioli facevano scuola con la retorica, se non di retorica, declinandola con acume nelle lezioni di Semiotica, Letteratura italiana, Storia dell'arte, Estetica, Poetica e Retorica. La città in cui Dante aveva assistito alle *disputationes*, alle lezioni dei maestri francescani e domenicani, era ritornata a rinnovare i fasti di colei che si pone, a buon diritto, tra grammatica e dialettica. La scuola bolognese di retorica si riunì, bibliograficamente, almeno in due occasioni: nel 1987, nel volume *Le ragioni della retorica*, curato da Gabriella Fenocchio (1986), e molti anni più tardi nella *Scuola di Retorica*, a cura di Angelo Varni (2006).

Quello che accadde in quegli anni in Europa e a Bologna è riconosciuto con acume da Federico Bertoni:

Ma a un certo punto la prospettiva cambia. Appaiono nuovi studi con metodi e approcci diversi, obiettivi che variano in base ai punti di vista e agli assunti teorici degli studiosi. È un territorio molto articolato in cui si indovinano comunque due direttrici principali (Bertoni 2014: 2).

In realtà, Federico Bertoni distingue gli studi sul recupero delle fonti (Curtius e Lausberg) da quelli orientati verso le neoretoriche, da Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958) a Raimondi e Battistini (1984), passando per la retorica generale della scuola di Liegi (Groupe μ 1970) e per l'opera di Genette, assai polemico quest'ultimo sulle pretese di chi, professando la retorica generale, si limitava a non uscire dagli orti curati dei tropi. L'intelligente ricognizione di Federico Bertoni va solo integrata con alcune osservazioni. La prima riguarda la dialettica tra generi della retorica e generi letterari sulla base della considerazione che la letteratura è figlia del genere epidittico presente in Curtius (1948). Va aggiunto poi che Curtius, individuando l'antitesi metaretorica tra tesaurus e tabula rasa, classicismo e manierismo, anticipa di un decennio la contrapposizione, riconosciuta poi da Perelman, tra classicismo come manifestazione del luogo della quantità e romanticismo come esibizione di quello di qualità, all'insegna di una originalità che si distacca dal normale che fa la norma. Infine, va ricordata la geniale riformulazione del discorso di ri-uso (Lausberg 1949, trad. it.: 21), ov-

vero l'approfondimento della parola come liturgia verbale officiante di molte ritualità sociali. Lo stesso Lausberg ebbe il merito di ricollocare la metafora nell'*inventio*, oltre che nell'*elocutio*, riqualificandola come argomento e prova. Non v'è dubbio che l'idea di pubblico, non importa se percepito come uditorio universale (Perelman, Olbrechts-Tyteca 1966: 36-37) o orizzonte di attesa dei lettori, influenzò i nuovi studi di retorica, ormai orientati sull'idea del destinatario, a sottolineare la dimensione eteronoma della parola. Nonostante si sia cercato in piena *âge des lumières* di distinguere l'eloquenza dalla retorica, separando l'effetto dalla causa in nome di una superiorità delle virtù intellettuali della *clarté* su ogni altro mezzo di persuasione (Raimondi 2002: 190), proprio l'orientamento costante delle arti sermocinali nei confronti del destinatario, e quindi del pubblico, hanno favorito prima la sopravvivenza e poi la piena rivalutazione dell'*ancienne rhétorique* (Battistini, Raimondi 1990: 215).

Del resto, queste osservazioni venivano dopo quelle di Renato Barilli, che aveva riconosciuto il paradosso della retorica nel porsi come una disciplina che coglie il suo specializzarsi nel non potersi dichiarare come appartenente a uno specifico campo del sapere. Barilli (1969: 6) affermava poi, in sintonia con Lausberg, che non si possono distinguere i fiori dell'*elocutio* dalle funzioni della pianta, quindi l'ornato dall'*inventio*.

Fu così maggiormente chiaro in anni più recenti che la retorica era qualcosa di più che un'importante ancella della critica letteraria, perché Ezio Raimondi (2002: 62) riteneva, in sintonia con Genette, che le arti sermocinali non potessero porsi come "arte ristretta", tecnica del linguaggio o dottrina dell'elocuzione, bensì "una retorica piena nella ricerca di uno strumento interpretativo per un'antropologia dell'uomo quotidiano". Sia Genette sia Raimondi avevano di fatto denunciato il rischio dell'egemonia di una retorica "ristretta ai tropi", quella che Francesca Piazza (2004: 90) avrebbe chiamato via poetica, ovvero la nuova tassonomia della scuola di Liegi, declinata in metaplasmi, me-

tatassi, metasememi e metalogismi, e assestata sull'idea di figura come risultante del passaggio tra norma e scarto.

L'*Introduzione alla retorica* di Olivier Reboul (1991) risulta essere uno dei rarissimi manuali di retorica fondati sulla lettura di Perelman. O, meglio, il solo manuale di retorica in cui i luoghi del preferibile, gli argomenti quasi logici e quelli fondanti la realtà venivano ampiamente discussi e utilizzati per l'analisi del testo letterario e non solo. Tutto questo prima non c'era stato, se si esclude il *Manuale di Retorica*, in cui Bice Mortara Garavelli (1988: 91) aveva fatto illuminante uso degli argomenti quasi logici, ritrovando l'argomento di non contraddizione nel serrato dialogo tra il diavolo loico e San Francesco, in perfetta disputa oratoria sull'anima di Guido da Montefeltro. Definito strumento del tutto degno degli eccellenti maestri Perelman e Lausberg, il *Manuale di retorica* ricolloca le figure e la tassonomia pertinente all'*elocutio* nel meditato ambito della nuova retorica (Battistini, Raimondi 1990: 511).

Con Perelman si era ritornati ad Aristotele, ma in modo del tutto nuovo, o, meglio, in quella maniera che è coestensiva al discorso dell'uomo (Piazza 2004: 111). Certo, la *Retorica* di Aristotele aveva avuto a Bologna un lettore speciale in Umberto Eco, che nel 1986 riprendeva la distinzione tra entimemi e entimemi apparenti, mediante l'uso elegante dell'argomento di dissociazione, per distinguere la persuasione dalla suasion e per farci osservare, tra l'altro, i cortocircuiti sempre possibili tra luogo di quantità e di qualità. Ne proponeva esempi tratti dagli spot pubblicitari, in cui riconosceva la retorica consolatoria, ovvero il meccanismo di promozione di un oggetto commerciale. Gli spot non solo riportano in luce la pratica dell'assecondare gli *endoxa*, di sollecitare gli accordi, ciò che è vantaggioso, giusto e bello per i più, ma, soprattutto, producono una sorta di empatia esistenziale tra il *testimonial* del prodotto e l'acquirente:

In questo senso la foto di un abito indossato da una indossatrice fotografata in modo da risultare desiderabile è suasive, perché oltre a dire (esplicitamente) che quell'abito è bello, dice suasive che chi lo indossa diventa desiderabile. La suasion è un entimema cortocircui-

tato, di cui non si avverte la natura persuasiva. La distinzione mi pare evidente (Eco 1986: 21).

Possiamo ritenere queste parole oggi avverate nella strategia degli *influencer* che vivono il loro “banale” autobiografismo come strategia persuasiva-suasiva a fini commerciali. Se acquisti i prodotti di cui gli *influencer* Fedez e Chiara Ferragni fanno uso, se condividi le loro predilezioni, se sottoscrivi i loro appelli, vivi un po’ della loro vita, ammirata e, in apparenza a portata di mano, ma di fatto irraggiungibile.

1.4. Retorica quotidiana e galatei

Bernard Lamy, un padre oratoriano del XVII secolo, sosteneva nell’*Art de parler* (1675) che le figure retoriche fossero simili a gesti, in quanto rappresentavano una forma visibile del linguaggio e delle emozioni; un retore del secolo successivo, il filosofo enciclopedista, César Chesneau Du Marsais, autore del celeberrimo *Traité des tropes* (1730), affermava: “Si fanno più figure in un solo giorno di mercato in piazza che in molti giorni di assemblee accademiche”. Parlare implica comunque un’azione e con essa una gestualità che è il contraltare delle figure retoriche nella dialettica tra contegno e incremento di *actio*. Sono questi due esempi per comprendere come nel tempo della nuova scienza la retorica fosse ancora essenziale nella comunicazione, compresa quella quotidiana. L’individualismo romantico con la sua visione del genio e il culto dell’originalità non rappresentò certo la fine della retorica, ma solo l’adozione di uno dei suoi luoghi più consolidati, ovvero quello della qualità, dialetticamente in opposizione a quello di quantità, rappresentativo della normalità che produce norma nell’arte come nella vita e come tale specifico del classicismo (Perelman, Olbrechts-Tyteca 1958, trad. it.: 104-107). Mentre il positivismo proclamava a gran voce lo statuto della dimostrazione, le avanguardie letterarie rispondevano rinnovando le prove tecniche dell’argomentazione a fini pedagogici, ma anche politici (Prezzolini 1907: 47). Nel XX secolo si parlò apertamente di simbo-

lismo del corpo, idioma dell'aspetto e dei gesti individuali (Goffman 1963, trad. it.: 35). Certo, il nostro lavoro resta prevalentemente limitato alla letteratura, ma uno sguardo al mondo è, per così dire, necessario a chi si occupa di retorica, disciplina eteronoma per statuto, interessata per definizione all'altro. Partiamo dalla considerazione che l'individuo non aderisce totalmente alla propria parte, ma tende a giocare muovendosi tra la sua identità e le funzioni che riveste nella società. Questi ammiccamenti, questi segnali, queste ambivalenze rappresentano una vera e propria eloquenza del dire e del non dire, un'arte del sottinteso che, in talune situazioni, degenera e diviene socialmente sanzionabile. Nella vita sociale esiste un'equivocità usata dall'individuo con funzione quasi artistica e che non necessariamente lo conduce a diminuire presso gli altri la *perspicuitas* del ruolo. Con Lausberg potremmo definire questa equivocità come un fattore artistico e di straniamento (Lausberg 1949, trad. it.: 91). Un libro di buone maniere, che sia un vero galateo, contiene le regole della *detractio*, dell'*adiectio*, della *immutatio* e della *transmutatio*. Si vuol dire con questo che le azioni umane come le parole possono esplicitare doverose reticenze, gradite ripetizioni, opportune sostituzioni di intenzione, e accorti spostamenti rispetto alla sequenza di gesti e parole che ci si può aspettare. Ad esempio, se in un momento di dolore la carezza precede le attese parole di conforto, la sua efficacia lenitiva potrebbe essere percepita maggiormente, specie se tra il gesto e le parole si trova la *tnesi* del silenzio. Questo ci induce a pensare che le quattro macchine della retorica governino sia la comunicazione verbale, sia quella generale. Togliere, aggiungere, spostare e sostituire sono azioni che avvengono anche nel campo della *haute couture*. La ridondanza di accessori obbedisce a un'idea di *adiectio*, mentre l'utilizzo di materiali alternativi o l'enfasi di look provenienti da altri contesti socio-ambientali funziona come spostamento tropico: si pensi ai tessuti panterati che disegnano l'idea della donna zoomorfa e ferina o a quelli in lattice che riproducono l'immaginario della femmina *mistress*. La *detractio* funziona per ellissi negli abiti decostruiti nel taglio minimalista ed essenziale, per reticenza nella trasparenza dei tessuti o nella

vestibilità dell'intimo, mentre la *transmutatio* vige nell'interrompere le attese nelle composizioni del look sia a livello cromatico sia nell'ordine sequenziale mediante l'uso di accessori o semplicemente del nudo.

L'animale sociale è *homo rhetoricus*, vive tra simulazione e dissimulazione. La simulazione è una sostituzione di pensiero, tra la bugia e l'ironia, la dissimulazione è silenzio e reticenza. Il simulatore dice più di ciò che pensa, il dissimulatore dice meno di quello che pensa, ritenendo più importante il non dire che il dire, ma non necessariamente è un falsificatore. Chi simula appare più di quanto è nell'edificare un mondo di cui è regista e impostore ad un tempo, mentre chi dissimula sembra voler apparire meno, si schernisce. La dissimulazione serve a difendersi e non solo dalle volpi sociali, reclutate nelle figure fraudolente, protagoniste della quotidianità contemporanea che si costruisce come un teatro distribuito tra palcoscenico e retroscena (Goffman 1969: 76), ma a esprimere uno stile di vita. La vita "civile" è vista come uno spazio equivoco o dell'equivoco (*vacuum improprium*) in cui non dire è una specifica abilità se si è posti nel cerchio di una socialità tra estranei:

ma dal centro del petto son tirate le linee della dissimulazione alla circonferenza di quelli che ci stanno intorno. E qui bisogna il termine della prudenza che, tutta appoggiata al vero, nondimeno a luogo e tempo va ritenendo o dimostrando il suo splendore (Accetto 1997: 15).

In realtà, la nostra società è più complessa di quella descritta da Torquato Accetto sicché la dissimulazione non rappresenta solo una difesa dagli attacchi dell'impostore, ma un modo di gestire in pubblico le tensioni personali provocate dal temperamento, specie negli ambiti in cui gli eccessi emozionali procurerebbero imbarazzo a sé e agli altri.

Il *Galateo* di Della Casa aveva impartito in precedenza gli insegnamenti, anche minuti, a chi vive in società, a chiunque si disponga a stabilirsi "non per le solitudini o ne' romitorii, ma nelle città e tra gli uomini" (Della Casa 1990: 9), perché a costoro non c'è dubbio "che

non sia utilissima cosa il sapere essere ne' suoi costumi e nelle sue maniere gratioſo e piacevole" (*ibid.*).

La ſteſſa idea di civiltà ſi coſtruiſce come retorica codificata di comportamenti, inſerita in una pratica di ſtili di vita condiviſi, ſulla baſe dei quali ſi poſſono identificare le condotte ſanzionabili di chi non ſi adegua. La ſanzione va dal ſorriſo malevolo all'eſcluſione ſociale. La diſſimulazione è il contegno, il ritegno, la non ſottolineatura della propria preſenza. Con i galatei, le pratiche di vita di una ſocietà riſtretta vengono eſteſe a un numero maggiore di partecipanti, che condividono la ſteſſa etichetta nell'intento di non ſbagliare durante la meſſa in ſcena dei propri comportamenti. Poſſiamo allora dire che il galateo argomenta per modello e fa della eſemplarità un modo di riſpecchiamento. La relazione tra ſimulazione e diſſimulazione può eſſere anche più intrinſeca ſe applicata, ad eſempio, alla relazioni in pubblico di perſone che hanno un rapporto di coppia. In queſto caſo, ſiamo nell'ambito dei ſegni del legame e dei ſegnali di mutamento dei medeſimi. In queſte circolanze il non detto è all'interno della nozione di "tatto ſtrategico", che comporta forme di neceſſaria ambiguità ſia tra perſone che iniziano a conoſcersi ſia tra chi, eſſendo parte di una coppia pubblicamente riconoſciuta, diſſimula il nuovo legame per non tradire il tradimento (Goffman 1971: 137). La nozione di "tatto ſtrategico" è intrinſeca di ogni galateo e comporta una certa doſe di ambiguità come ſalvaguardia del rapporto preeſiſtente. La dialettica tra *avance* e rifiuto viene a ſfumare in un non detto che può eſſere colto o opportunamente traſcurato. Il controllo degli affetti implica la diſſimulazione di un impulso che potrebbe apparire ſegnalazione di una proffera o incoraggiamento della ſteſſa. La ſimulazione entra in gioco come aggiuſtamento di uno ſbandamento del normale coſo del rapporto, allorché uno dei due interlocutori vuole recuperare la ſituazione ſenza commentare. Nel caſo del rifiuto di un approccio ſeduttivo non gradito, la riſpoſta evaſiva o la bugia ſu un improvviſo impegno preſſante offrono un vantaggio reciproco che, ſe colto nel modo opportuno, appare una alternativa efficace riſpetto a quanto

potrebbe essere detto con sacrificio di tempo da una parte e di autostima dall'altra.

Il contegno è l'accettazione della situazione e delle regole del gioco, nonché del proprio ruolo in una posizione perfettamente difendibile. Ogni *bon ton* non rappresenta soltanto un limite, ma la presunzione di aver compreso come si dovrebbe vivere, perché si ha un ruolo e si disputa in società solo se si ha una parte. La società è fatta di accordi tanto accettati quanto, tacitamente, ribaditi. Essa è attraversata da una rete di convenzioni interiorizzate che si fondano sul consenso non esplicitato, ma storicamente modificabile. L'uomo retorico nell'elaborare l'artigianato della persuasione produce anche una doppia natura di sé che è arte, ma nello stesso tempo trasforma le regole in salti intuitivi (Danblon 2014: 69). Si riscopre così la sprezzatura meno come eredità culturale del Rinascimento che come necessità del presente in una società dedita all'affettazione e all'enfasi di pensiero.

Il politicamente corretto è l'approdo di questa nozione che aggiorna una nuova etichetta tra i generi. La nuova etichetta organizza l'accoglienza delle declinazioni identitarie di una comunità che si vuole maggiormente inclusiva, ma che per esserlo deve riconoscere una ad una tutte le sue componenti. E soprattutto la possibilità che ve ne siano di nuove. Nello scrivere le pagine del *Comportamento in pubblico*, Erving Goffman riconosceva ai numerosi libri di galateo, destinati alla classe media americana degli anni '60, la caratteristica di individuare ciò che si disapprova e ciò che viene approvato per costituire in questo senso una fonte indispensabile nel determinare non tanto il comportamento pubblico (Goffman 1963, trad. it.: 7) ma gli accordi che ne determinano le regole, ovvero, per dirla con Perelman, il normale che diventa norma. Certe mancanze nel galateo, ovvero specchiarsi a lungo e in posa, sbadigliare di fronte al proprio interlocutore, russare durante un concerto, non avere cura particolare del proprio abbigliamento, fino al punto di trascurare di coprire parti del corpo solitamente non esibite, divengono segnali di autocoinvolgimento che, se ostentati in pubblico, sono percepiti tra il trasgressivo e il patologico. Il luogo

di quantità verrebbe usato per discriminare queste forme di trasgressione introducendo una deroga condivisa, perché quanto è frutto di una abitudine generalizzata viene accettato. L'abitudine delle donne di controllare lo stato del fondotinta è attività permessa anche al tavolo del ristorante, in quanto l'etica della parità di genere non disconosce alle signore indaffarate il diritto di essere "perfette" mentre svolgono mansioni professionali. Nell'attualizzazione dei galatei agisce soprattutto il luogo in quanto afferma la relazione tra ciò che i più trovano conveniente fare e la normalità e dunque la norma.

I galatei del Rinascimento erano l'espressione della superiore qualità della vita di un determinato ambiente come la corte o di una classe sociale come l'aristocrazia, mentre le nostre consuetudini sono la manifestazione sia del così fan tutti sia dell'antimodello, ovvero il rovesciamento provocatorio di una consuetudine generalizzata per assistere all'instaurarsi di una nuova variante di etichetta che diverrà presto nuovo modello o piuttosto nuova moda.

L'autocontrollo per sottrazione di impulsi e per autocostrizione rappresenta una forma di automatismo spontaneo dei comportamenti, ovvero di interiorizzazione delle regole che dalla fine del secolo XVIII diventeranno tanto condivise da essere pensate come naturali e non più dipendenti dal rango (Elias 1969: 55). Nelle corti il solo corpo a cui era permesso l'autocoinvolgimento era quello del buffone che viveva di una libertà carnevalesca. D'altra parte, la repressione degli atti materiali mostra l'inizio di una azione di controllo non violento sull'individuo a partire dalle indicazioni comportamentali suggerite dal *Galateo* di Della Casa. La censura procede retoricamente per sottrazione delle azioni materiali e istintive. L'autodominio si fonda su un uso strategico non solo della reticenza, ma della *detractio* del corpo che progressivamente, almeno a partire dalla fine del Settecento, viene minimizzato nelle relazioni fino a ridursi all'uso della prossemica. Il controllo dei comportamenti individuali costituisce un primo argine alla violenza che può scaturire da reazioni naturali e dunque non va considerato eminentemente un atto estetico perché diventa etico nel momento

in cui rappresenta l'adesione agli obblighi della reciprocità tra azioni individuali che impongono di non far sopportare agli altri quanto ci sarebbe sgradito subire. I galatei, come abbiamo detto, hanno al loro centro l'argomentazione per modello e puntano a costituire esempi da emulare più che da imitare pedissequamente. Dall'*Ars amandi* di Ovidio al *Bon ton* di Lina Sotis, la distanza temporale e letteraria non impedisce un punto di arrivo comune che consiste nell'individuare la presenza dell'altro, anticipandone le aspettative e le preoccupazioni. Il galateo, prima di sanzionare, comprende, coglie le fonti del possibile disagio perché è costituito non solo di attenzioni a ciò che non è necessariamente accaduto, ma anche di una voluta disattenzione rispetto a quanto, se succedesse, potrebbe arrecare fastidio. La principale dialettica del galateo è quella costituita tra la simulazione e la dissimulazione. L'innamorato fingerà sempre di scuotere un granello di polvere che non c'è dal mantello dell'amata (Ovidio 1969: 151), mentre la perfetta padrona di casa continuerà ad ignorare le mancanze veniali del suo ospite (Sotis 1984: 34). Anche in questo caso, vale la regola della sottrazione. L'*Ars Amandi* coglie le fasi "critiche" del rapporto tra i sessi: quelle della prima conoscenza amorosa. Qui l'intuizione della reciprocità psicologica e della complessità e varietà di ogni animo femminile rappresenta il punto cardine. Secondo Ovidio, non esiste la donna ma le donne: "Finiturus eram sed sunt diversis puellis/ pectora mille animos excipe mille modis". Nello stesso tempo, la percezione amorosa dell'altro sesso pone un'analogia tra la scelta del tempo degli amanti e quella dei medici: "Illa leget tempus - medici quoque tempora servant - /quo facilis dominae mens sit et apta capi" [ella sceglie il tempo opportuno - anche i medici stanno attenti ai momenti - in cui l'intenzione della padrona sia propizia ad essere sottomessa] (Ovidio, *Ars*, I 1356-1357). In un galateo, anche in quello del *politically correct*, è importante stabilire il momento in cui certe cose possono essere dette o non dette, oltre che il contenuto delle stesse affermazioni. Abbiamo visto in precedenza come una regola fondamentale dell'etichetta sia quella di alternare attenzione e disattenzione alle azioni dell'altro. Si

tratterebbe di avvalorare una struttura per sottrazione tanto nei gesti quanto negli sguardi.

Ci occupiamo così della “disattenzione civile” (Goffman 1961, trad. it.: 88) come un atto di cortesia formale che riduce al minimo la durata del momento in cui i nostri occhi hanno “diritto” a posarsi sull’altro. Sebbene sia permesso guardare senza essere visti attraverso varie strategie di dissimulazione che vanno dall’uso degli occhiali da sole allo sguardo furtivo, le attenzioni oftalmiche possono essere considerate invadenti. Se percepito come tale, l’indagatore ritira lo sguardo per non violare ulteriormente leggi non scritte. Tanto più l’altro è vicino tanto più dovrebbe essere attivata la disattenzione civile. La disattenzione civile si deve tanto alle persone molto note, per tutelare la loro *privacy*, tanto a quelle portatrici di una particolare condizione di sofferenza come quella indotta da cicatrici e altre cause sfiguranti il viso e il corpo. In certi ambienti la disattenzione civile permette la sopravvivenza. Fissare a lungo una persona sposata, o palesemente coinvolta in un legame affettivo, all’interno di un luogo pubblico può innescare a una reazione che potremmo definire “antistilnovistica”. Il diritto di non essere fissati nei casi più estremi può essere sanzionato anche dal codice penale, se in esso si configura, come dichiara la sentenza numero 5664/2015 della Corte di Cassazione, una manifestazione del reato di *stalking*.

D’altra parte, un eccesso di disattenzione può essere considerato ugualmente maleducato in quanto implica il non riconoscere all’altro il diritto di appartenenza allo stesso ambiente, gruppo sociale, rete di conoscenze. Non essere visti significa in certe situazioni non essere riconosciuti e non essere riconosciuti non esistere. La società contemporanea stabilisce un certo numero di invisibili. Anche a carattere simbolico. Se il degrado non è visto, coloro che lo vivono non sono riconosciuti. I fattorini della logistica sono invisibili a chi aspetta le consegne e anche a chi gli affida un lavoro al limite dell’asservimento e della robotizzazione umana.

Il galateo è cultura dei ruoli, del modo di introdurli con immedesimazione o distacco. Essere consapevoli di avere una parte è il primo

input di ogni organizzazione retorica non solo del discorso ma della vita sociale. Il distacco equivale a una sostituzione di pensiero, cioè si vuole comunicare all'esterno soprattutto il proprio ritegno, o meglio, la comprensione delle regole del gioco. Il contegno nella partecipazione è un modo per dissimulare le proprie emozioni affettando disinteresse per oggetti di potenziale coinvolgimento istintivo. Paradossalmente, l'uso dell'etichetta coinvolge le persone tanto nelle situazioni a bassa intensità quanto in quelle ad alta intensità. Il contegno individuale è da collegarsi all'interazione con gli altri partecipanti, reagendo o adeguandosi a possibili forme di straripamento (Goffman 1961, trad. it.: 68-69).

Selezionare opportunamente gli invitati a una cena significa collaborare all'effetto di euforia dell'evento, ma selezionarli male comporta un rischio di disforia. È pur vero che un evento può essere ritenuto così importante che il parteciparvi attribuisce comunque agli ospiti un senso di gratificazione, in quanto il prestigio dell'invito è più importante delle differenze tra i partecipanti reclutati. Nessuno degli invitati alla notte degli Oscar farebbe valere le proprie disforie con gli altri partecipanti rispetto alla soddisfazione di essere presente a un evento dalla risonanza mondiale. La relazione retorica che esiste tra la formazione di un gruppo e la partecipazione a un discorso si comprende proprio dall'organizzazione euforica o disforica dei suoi elementi o argomenti. Occorre aggiungere che esistono circostanze in cui una persona "reclutata" può produrre euforia in considerazione non solo dell'importanza dell'evento, ma anche per le sue qualità intrinseche che possono essere indipendenti dalla relazione con gli altri partecipanti.

Esiste una forma di incremento nella retorica dei comportamenti che si chiama integrazione e che rappresenta il successo che questioni irrilevanti, talvolta definite frivole, hanno sui partecipanti. Il discorso mondano vive di integrazioni futili. Pensiamo in questo caso al rituale delle presentazioni in cui si possono aggiungere svariate informazioni anche ironiche. Oppure quello delle scuse ben fatte che aggiungono le spiegazioni necessarie. Diverso il caso dell'integrazione che inserisce nella discussione materia imbarazzante. In questo caso aggiungere,

come molti sanno, significa peggiorare le cose, ovvero proporre un'*ex-politio* non richiesta, un'*adiectio* che, a conti fatti, a mente serena, si sarebbe voluta evitare. Questo genere di integrazione nuoce più del comportamento che avrebbe voluto giustificare (Goffman 1961, trad. it.: 62-63).

Un altro assetto che coinvolge la retorica risiede nelle attività di commiato, dialetticamente opposte a quelle di accessibilità altrui. Anzi, potremmo dire che la nostra richiesta di accessibilità dipende dal diritto di prendere commiato degli altri. Il commiato per non essere offensivo deve risultare cooperativo, cioè svilupparsi mediante una persuasiva cooperazione, dipendente convenzionalmente da determinati gesti e frasi. La molestia comincia nel momento in cui cessa l'attività cooperativa, ovvero quando si smette di accogliere i segnali che il nostro interlocutore ci fornisce sul finire della conversazione. I galatei suggeriscono di anticipare questi segnali intuendo il momento in cui la conversazione comincia a perdere di interesse per una delle due parti. D'altra parte, il prestigio che assegniamo all'altro è direttamente proporzionale al tempo che impieghiamo a concludere un incontro, alle cerimonie di disimpegno.

La retorica appartiene alla società e come tale è una fabbrica di prestigio o di stigma, accredita e discredita nella comunicazione sociale attraverso determinati segni che trasmettono informazioni (Goffman 1963: 69-71). Si può dire forse che il *politically correct* dei nostri giorni contiene qualcosa di più dei galatei in quanto si rivela come un arsenale di comportamenti anti stigma, almeno nelle appartenenze etniche, religiose, razziali e nelle differenze di genere (Ivi: 30). Se i galatei producevano censure morali e una più generale disapprovazione sociale, il *politically correct* giunge alla definizione penale della mancanza, trasformandola da inappropriatezza a reato. Non solo questo.

Essere con qualcuno significa connotare la propria identità sociale rispetto a qualcun altro in nome di tacite premesse che fanno, della compresenza di due persone in determinati luoghi e circostanze, la prova di un legame che può suscitare ammirazione e approvazione ma

anche disapprovazione fino all'accusa di connivenza e correttezza (Ivi: 72). Dimmi con chi esci e ti dirò chi sei. Tutto questo in retorica è gestito dal rapporto tra l'individuo e l'insieme. Nel momento in cui l'insieme emargina una sua componente, individuata come "mela marcia", gli altri appartenenti al gruppo tenderanno a negare o rimuovere i rapporti con essa per non vivere su di loro il riflesso dello stigma e anche più gravi conseguenze, se la "mela marcia" è un pedofilo o un pentito di mafia. La prova etica regola i rapporti sociali anche con effetti paradossali fondati sull'argomento di dissociazione tra l'identità apparente e quella più riservata. Con il risultato che qualora un individuo si esponga nella vita pubblica, fino a rendere disponibili dati sensibili, con riferimento agli aspetti più delicati della sua *privacy*, rischia di fornire elementi che potrebbero provocare un rapido cambiamento di *status*: da individuo rispettato e ammirato a persona stigmatizzata che perde, ad un tratto, gli accessi alla società. Una "prova etica al contrario" è detta comunemente macchina del fango. Che cosa determina la rispettabilità? Il concetto è stato ribadito in determinati modi, a seconda dei gruppi di appartenenza e delle epoche prese in esame. Cortesia, onestà, civiltà, *bonneté*, *bienséance*, urbanità, etichetta, *bon ton*, per arrivare al nostro *politically correct*, hanno scandito gli accordi dello stare insieme non solo nelle buone maniere a tavola. Le idee di delicatezza e ripugnanza hanno modificato nel corso del tempo il consenso rispetto agli stili e standard di vita (Elias 1969, trad. it.: 251).

Ma nello stesso tempo, si è cercato di progettare un'idea trasversale che non prescinde da due elementi cardine: il rapporto tra l'individuo e le diverse forme di socialità e l'educazione della gestualità proprio in relazione alla presenza dell'altro.

Le preoccupazioni dei galatei, misurando l'attitudine a ricevere attenzioni o a rifiutare la propria, contemplan le relazioni nei termini di copertura, diserzione e slealtà, stigmatizzano le forme di autocoinvolgimento, o meglio, lo sguardo esclusivo su se stessi. La retorica impegna il cittadino in una azione collettiva e simmetrica, gli insegna a essere persuasivo e a essere persuaso (almeno come finzione di accordo) e

tende ad acclimatarlo a un modo di fare che può rivelarsi utile sul piano politico (Danblon 2013, trad. it.: 71). Se la principale caratteristica della buona creanza è la capacità di agire con gli estranei, senza imputare loro la condizione di estraneità (Bauman 2000, trad. it.: 116), il risultato più complesso di ogni galateo non è ottenere l'irrilevanza dell'interazione (*Ibid.*), come avviene nei luoghi pubblici non civili, ma creare un dialogo tra assenza e presenza le cui regole e premesse sono implicite come quelle di un sillogismo retorico accettato dai più.

1.5. *La retorica a scuola*

Se la scuola fosse una esperienza elitaria e iniziatica la persuasione dovrebbe essere attuata dall'allievo nei confronti del maestro per essere ammesso alla condivisione della sua conoscenza da lui benevolmente concessa. A propria volta, il maestro come rappresentante di un gruppo ristretto dovrebbe essere persuaso che l'allievo merita l'accettazione da parte del gruppo accademico di cui egli è portavoce (Perelman, Olbrechts-Tyteca 1958, trad. it.: 108). In fondo è quello che accade nelle istituzioni accademiche più prestigiose che stabiliscono il colloquio di ammissione ai loro dottorati non soltanto come discussione di titoli ma quale atto di devozione-persuasione che l'aspirante allievo deve attivare nei confronti della "bottega" magistrale oggetto del proprio desiderio di affiliazione. Mi pare evidente, tuttavia, che nessuno studente debba faticare tanto per essere ammesso a godere dell'insegnamento pubblico nelle scuole e nella maggior parte delle università.

Partiamo dal presupposto che in qualsiasi modo sia vestito o travestito, l'insegnante è, davanti a un uditorio di giovani, un uomo di altri tempi (Raimondi 2004: 1). L'insegnante si pone come "vampiro improprio" nell'atto di assorbire la linfa vitale della sua comunità ermeneutica o meglio la classe (Ivi: 3). Egli dà vita a un "testo orale" pensato e ripensato, condiviso in una conservazione che nel suo significato meno

“languido” implica il rispetto delle parti, dei ruoli che sono demandati, compresi quelli interpretati nel silenzio transitivo dell’ascolto. L’altra celebre metafora che identifica l’insegnante è quella dell’annaffiatoio che riversa il suo sapere sugli studenti. In questo modo all’inizio del secolo scorso Giuseppe Prezzolini connotava la figura del docente il cui sapere è il saper trasmettere i contenuti della sua arte, distinguendola provocatoriamente da quella dell’accademico (Prezzolini 1907: 34). *L’ars bene dicendi* non è parlare bene ma farlo in modo convincente perché la *virtus* del discorso, cioè il suo nerbo e valore, sono rappresentati dalla persuasione (Lausberg 1949: 23).

La lezione è un genere aperto perché ricomincia quando sembra finire, ovvero dalle domande degli stessi studenti. Essa è suscettibile di infinite varianti corrispondenti al temperamento e al clima maieutico nella classe. La lezione riuscita genera più interrogativi che risposte, ma è importante che le domande non riguardino la coerenza logica di ciò che è stato detto. In questa più sfortunata circostanza, gli studenti applicano la *cross investigation* a quanto detto dal docente e discutono i suoi argomenti di autorità. A scuola, autorità è solo ciò che riesce ad essere autorevole alla prova dei fatti, ovvero nella classe. Il resto è solo autoritario.

La lezione è un testo mentale, non imparato a memoria, ma che si imprime nella memoria. Uno spartito che non eseguiamo mai nello stesso modo, da migliorare continuamente tramite un percorso di *ex-politio* non stilistica ma vitale in quanto riguarda il nostro “percepirci” in dialogo con la classe. La presenza dell’altro, inteso come studente dal silenzio transitivo, ci rende legittimamente insegnanti. Durante la DaD (Didattica a Distanza) è mancato proprio questo. La presenza dell’altro obbliga il docente a produrre il discorso in modo sempre diverso perché influenzato da un fattore umano che non solo è il destinatario di gran parte di ciò che dice e che sa, ma ispira tutto ciò che il docente apprende proprio dalla classe sulla base di una compresenza che ha una finalità ermeneutica. La presenza dell’altro ci orienta, scava nelle nostre conoscenze, migliora le nostre competenze. L’empatia curva

in modo diverso le nostre parole, le rende più efficaci. L'empatia è percezione della presenza che riluce non solo nella *actio* di chi parla, ma anche nel *logos* e nel *pathos*. Essa non solo crea la prossemica più adatta, o meglio ci fa scegliere ciò che è maggiormente perspicuo nei gesti e nelle parole, ma contribuisce alla *dispositio* dei pensieri perché “sentiamo” come argomentare in relazione ad un pubblico attivo nella ricezione. Una strategia retorica che colpisce l'uditorio è proprio quella di chi dichiara che aveva in mente un certo tipo di discorso, ma che le circostanze in cui si svolge la comunicazione lo obbligano a cambiare l'ordine di avvio degli argomenti. La lezione non si fa agli studenti ma con gli studenti. Il professore apprende, si potrebbe dire, dagli studenti che cosa sia e possa ancora rappresentare un “classico”. L'attenzione di questi ultimi è decisa per dare accoglienza in aula a un autore, manifestando l'interesse per la presenza di un testo e per chi gli presta la voce con la *lectio*. Quando si parla di presenza in classe dell'insegnante si intende soprattutto la reciproca empatia, senza che il docente disegni improbabile coreografie in aula come altrimenti rilevato: “come lo stregone, il clown e la pornostar, un buon insegnante lavora con il corpo, con la voce, con le emozioni” (Armellini 2008: 189-90).

La lezione può essere memorabile anche in senso negativo. Appare come una conversazione in cui si prendono appunti. Di solito nella conversazione non accade e se questo succede tra amici non avviene senza preoccupazione per chi parla. L'insegnante può avere una parola avvolgente e nello stesso tempo tendere, ove possibile, all'esattezza. La lezione è motivante, ma non può limitarsi a questo, è stimolante ma deve contenere ogni portata e, se possibile, lasciare un buon retrogusto di curiosità da soddisfare. È in più la sensazione di aver ricevuto buon nutrimento, ma non di sazietà. La lezione deve lasciare gli studenti un po' affamati, ma senza il sospetto che si sia risparmiato nell'acquisto degli ingredienti. Se è stato promesso un pranzo, non si può offrire uno spuntino.

La didattica agisce con il motore psicologico del *transfert*. Si tratta, secondo Recalcati, della realizzazione del secondo tipo di *transfert*,

ovvero quello caratterizzato non da un movimento regressivo verso il passato, ma attivo verso il nuovo (Recalcati 2014: 47). Se quello allude allo stato di assoggettamento a un altro assoluto, questo è indirizzato a un amore, a un sapere inteso come mancanza e desiderio. Insegnare è toccare, dunque agire con il *pathos* non meno che con il *logos*: “insegnare seriamente è toccare ciò che vi è di più vitale in un essere umano. È cercare l’accesso all’integrità più viva e più intima di un bambino o di un adulto” (Steiner 2008: 45).

Sempre prendendo spunto da Recalcati, possiamo ritenere che la lezione non sia solo implementazione dei saperi, sviluppo progressivo e illimitato della conoscenza, ma un’azione in cui la definizione etimologica del termine *educere*, mette in rilievo l’esperienza dell’essere trascinati, portati via, scossi verso una possibilità inedita, una via non tracciata.

Dal punto di vista retorico, possiamo chiederci cosa sia la lezione in termini di rapporto tra oratore e pubblico, tra parola e silenzio, tra atto locutivo e memoria. Certo dobbiamo tenere conto del rapporto tra lezione e oralità, a partire dalla considerazione che le parole senza scrittura sono eventi (Prato 2021: 110). La tessitura di una lezione non può dunque non tenere conto o meglio non pagare un tributo all’oralità contenendo ripetizioni, alludendo a modelli mnemonici, giovandosi anche del ricorso agli stratagemmi dell’ipotiposi e di quel parlare facendo vedere che fa di ogni discorso materia sensibile. L’insegnante come il retore dovrebbe disporre delle virtù del *καίρός* (*kairós*) e di quelle della politropia, traendo dalle prime la capacità di adattare il proprio discorso alle circostanze e al pubblico, dalle seconde l’attitudine a variare le modalità del proprio racconto (Ivi: 111).

La lezione è come una conversazione asimmetrica in cui i ruoli sono diversi, ma le parti assegnate e da rispettare. Confondere i ruoli significa non solo non rispettare le regole ma non rispettarsi, privarsi cioè dei diritti che si hanno sulla scena. La conversazione è fatta di ammiccamenti, ma anche di *perspicuitas*, di prossemica, di una parola affabile che sappia rivolgersi agli interlocutori senza scoraggiare le

diverse domande, anzi, suscitandole e accogliendole. Anche in questo senso, troviamo nel dialogo didattico una sorta di dissimulazione. Le osservazioni degli studenti, anche quando sono un po' stravaganti e un po' troppo personali, sono un buon indizio di partecipazione che non andrebbe stroncato. L'esperienza delle scuole inglesi fa "scuola" in questo approccio:

Se uno studente dice qualcosa di errato a proposito di un testo, l'insegnante affronterà l'argomento innanzitutto sottolineando gli elementi di interesse che la proposta interpretativa dell'allievo comporta, per quanto essa possa risultare infondata o contraddetta dalla filologia. Solo successivamente – e sempre secondo i principi della *gentle correction...* – fornirà tutte le spiegazioni e delucidazioni necessarie per un più rigoroso inquadramento del problema (Carnero 2019: 85).

Ogni silenzio transitivo genera domande. Ma cosa rappresenta un silenzio transitivo? Una discussione in atto che non si dichiara, ma che si percepisce come viva nel foro interiore di chi ci ascolta. Senza questa percezione di ascolto si parla ma non si persuade, o almeno non ci si sente persuasivi.

Per semplificare cosa sia una lezione proviamo a considerarla in base alle parti del discorso, ovvero le cinque parti della retorica. Sopravvivono le parti della retorica nella lezione? Poiché abbiamo già parlato dell'*actio*, vediamo se il nostro assunto è vero per le restanti quattro.

Quando un insegnante si accinge alla spiegazione di un autore applica probabilmente i luoghi delle circostanze, ovvero quelli rispondenti alle domande: Chi? Cosa? Quando? Dove? Come? Direi di sì perché è obbligato a fare questo in nome della *clarté* didattica. Tralasciare di rispondere a una di queste domande significa non essere corretti con i propri allievi allo stesso modo in cui non lo sarebbe un giornalista con i lettori. Proseguirà poi la lezione riferendosi ai luoghi generali dell'argomentazione a partire dalla definizione, divisione, messa in parallelo, inclusione, rassomiglianza, contraddizione. Questo vale soprattutto per

la presentazione di un movimento letterario o di un indirizzo di poetica ma anche per molti altri contenuti.

Parliamo poi di *dispositio* perché difficilmente una lezione comincia in *medias res*, senza acclimatare gli allievi all'oggetto dell'approfondimento conoscitivo. Ci saranno sempre parole introduttive e proposizioni facilitanti l'avvicinamento all'argomento trattato. Questo nella generalità dei casi. Altre volte, la lezione può cominciare in modo spiazzante. Potrebbe essere posto in dubbio quello che è da tutti considerato assodato. Una lezione di filologia può prendere l'avvio dalla domanda: "Dante ha davvero scritto la *Commedia*? Come possiamo saperlo? Non ci sono autografi!!". È questo un caso di *ductus subtilis* in cui il piano strategico dell'insegnante (*consilium*) viene nella *dispositio* esterna (quella orientata alla persuasione) a fingere un dubbio che in effetti non si ha. Normalmente l'insegnante adotta il *ductus simplex* (pensa realmente ciò che dice), talvolta utilizza anche il *ductus figuratus* quando vuole colpire gli studenti con l'enfasi di pensiero che si costruisce su allegorie e allusioni e che è un modo sia per fare sfoggio di *techne* sia per suscitare sui propri allievi un sorriso di complicità o un'espressione di sgomento (Lausberg 1949, trad. it.: 50).

Esaminiamo ora le opzioni inerenti alla *dispositio* interna alla lezione. Sarà con disposizione crescente se l'insegnante avrà la necessità di non scoraggiare i suoi studenti, anzi, di stimolare la loro curiosità facendo appello a prerequisiti già in loro possesso. Nozioni basilari che stabiliscono la certezza di parlare la stessa lingua e di fare riferimento agli stessi elementi culturali. Al contrario, un collega accademico, che deve parlare davanti a un gruppo di studenti dottorandi, potrà accedere a un livello più impegnativo ponendo fin dall'inizio della sua lezione elementi di novità e di complessità, che mostrano l'originalità dei risultati della sua ricerca. La disposizione nestoriana, ovvero quella che mette al centro gli argomenti più complessi, ha il vantaggio di avviare la discussione più impegnativa nel momento in cui si presuppone che vi sia più attenzione e concentrazione in quanto la lezione è giunta nel vivo dopo i momenti introduttivi.

La parola dell'insegnante rimanda ai registri dell'*elocutio*. Il suo discorso è forse tra i più complessi e interessanti da analizzare perché in esso vi è perspicuità e vivacità, rigore e ricchezza espositiva. L'insegnante può avere vezzi personali che sono memorabili per i suoi studenti. Non credo sia necessario scomodare la *vetustas* con sostituzioni di ausiliari del tipo "non v'ha dubbio" piuttosto che "che non v'è dubbio", perché oggi è sufficiente che un insegnante declini i tre tipi di periodo ipotetico con i modi e i tempi opportuni per suscitare negli studenti una percezione di complessità. Tuttavia, il repertorio linguistico dell'insegnante punta sempre alla complicità con la classe, che riconosce l'idioletto del docente come irrimediabilmente altro da sé e per questo gli è caro, anche se lo parodizza. L'insegnante parla con gli studenti ma non come gli studenti.

La chiarezza è un punto di arrivo perché è condivisione dei contenuti. La *perspicuitas* è un obbligo disciplinare perché la didattica non accetta la mancata condivisione. Si applica alla lezione ciò che Ovidio dice del discorso degli innamorati. Il paragone può apparire assai improprio ma occorre calarlo nella realtà che ci interessa e prima di tutto leggere questo punto dell'*Ars Amandi* 1967: "quis nisi mente inops tenerae declamat amicae/Saepe valens odii littera causa fuit/sit tibi credibilis sermo consuetaque verba/blanda tamen preasens ut videre loqui" [chi se non un povero di mente si rivolge declamando alla tenera amica. Spesso una scrittura di pregio procurò insofferenza/usa un discorso credibile e parole comuni, tuttavia cortesi, sì che sembri che tu parli di persona] (Ovidio, *Ars Amandi*, 1967: 465-468). Se esiste un'erotica dell'insegnamento (Recalcati 2018: 4), questa è debitrice alla parola del docente che deve sempre risultare *credibilis sermo* non privo di *consueta verba*. L'insegnante che usa in maniera programmatica parole di cui i suoi studenti non conoscono il significato si condanna al soliloquio e produce silenzi intransitivi. In questo senso egli non risulta presente ai propri studenti, non è mai entrato in aula. L'appello a usare parole precise, alla chiarezza e alla concretezza della lingua è rivolto all'onestà intellettuale del retore (Carofiglio 2015: 68). Questo

non significa che la lingua del professore debba essere piatta e monotona, perché introdurre forme di digressione, coltivare l'alleggerimento, magari con ironiche apostrofi dirette agli studenti e con l'utilizzo di registri linguistici più ammiccanti e rilassanti, contribuisce, talvolta, ad assicurare lo studente sul fatto che chi gli sta di fronte in classe sa attivare una dialogicità molteplice.

Sebbene non adoperi, se non in casi rarissimi, l'italiano standard, ma piuttosto quello neo standard, soprattutto per i limiti fonetici della impostazione regionale che traspare anche nella parola degli italiani più colti, l'insegnante è dotato di una *elocutio* perspicua che trasmette ai suoi studenti insieme ai luoghi concettuali della lezione creando una seconda competenza che si attua, ad esempio, nell'uso della figura di definizione che da normativa diviene descrittiva.

In ambito accademico, l'*obscuritas* appare una sorta di gioco per stimolare le conoscenze pregresse, per alzare l'asticella del confronto con gli studenti universitari, che diversamente da quelli delle scuole superiori desiderano essere portati a un confronto impegnativo: *ductus figuratus*. La differenza tra il linguaggio dei "formatori" e degli insegnanti sta proprio nella diversa consapevolezza con la quale questi ultimi utilizzano i propri strumenti. Gli insegnanti praticano un uso critico della propria parola (almeno dovrebbero) e ne rispondono, anche in funzione metalinguistica, arricchendo in questo senso il dialogo con la propria classe. Molto spesso i formatori attuano, anzi esibiscono, un linguaggio tecnico la cui comprensione spesso danno per acquisita, o meglio non chiariscono del tutto in quanto rimandano ad conoscenze pregresse per nulla scontate. Inoltre non problematizzano mai il contenuto delle loro comunicazioni che spesso ha un tono assertivo. La lezione è una conversazione a distanza nel tempo e non si esaurisce in un pacchetto di ore. Per essere più chiari, l'insegnante non si limita a fornire un *syllabus* ma propone un *metasyllabus*, ovvero offre alla classe non solo le proprie competenze, ma anche la possibilità di discuterne i contenuti e di trasmetterli a propria volta, a distanza di tempo, anche in mutati contesti.

Il linguaggio familiare entra nella lezione allo scopo di marcare una pausa nella tensione comunicativa, di lasciare trasparire nel dialogo didattico l'idea o anche solo la suggestione di un colloquio che non deve essere sottaciuto troppo a lungo. Talvolta vale per l'insegnante quanto vale per un avvocato ovvero: "Il dovere di persuadere il giudice è più importante del dovere di rispettare la precisione linguistica idiomatica". Il fine ultimo della lezione non è solo la trasmissione di un sapere, ma quello di fare in modo che le conoscenze abbiano un senso nella mente degli studenti e lascino non solo un residuo di curiosità, ma anche una sorta di attitudine, di mestiere, di sapere condiviso da rivivere, anche in assenza del maestro e a distanza di tempo. L'insegnante più capace è quello che sa scomparire. Nella memoria dello studente resta la propria voce confusa con quella degli autori e diffusa, più che in specifiche competenze acquisite, nell'amore per quelle conoscenze divenute esperienza personale. Il fine ultimo della lezione è quello della *dissimulatio*, o meglio, del venir meno del docente per lasciare posto a una traccia attiva della memoria. Si ricorda l'insegnante, ma sarebbe imperdonabile non saperne fare a meno. Imperdonabile per l'insegnante.

1.6. Partiamo dalla metafora

La metafora è la figura più diffusa di ogni registro linguistico (Lavezzi 2017: 79) e di conseguenza una delle più usate dall'oratore ai fini persuasivi (Piazza 2013: 146). Se la teoria delle figure si fonda sul binomio di scarto ed effetto (Pernot 2000, trad. it.: 68), la metafora è nella retorica aristotelica soprattutto uno strumento cognitivo-linguistico atto a trovare similitudini di rapporti, ad accrescere la conoscenza quanto più le cose apprese vanno oltre le aspettative (Aristotele, *Rhet*, II 1412a). La forza della metafora è tale da indurre a pensare che essa sia qualcosa di più di una figura retorica, ovvero una forma di pensiero (Prato 2021: 62), osservazione corretta ma non nuova visto che da sempre il potere dei tropi deriva dall'*inventio* quanto dall'*elocutio*. Se la metafora

procede collegando il tutto con l'ignoto, il concreto con l'astratto (Carofiglio 2015: 22), occorre riconoscere la conoscenza addittiva più che sostitutiva (Eco 1984: 143) che essa produce. La metafora non solo in ambito barocco, non esclusivamente nell'eletta conversazione dominata dal codice esclusivo della *agudeza*, obbliga il lettore a un atto creativo per convertire il messaggio enigmatico e inatteso in una produzione di senso (Battistini, Raimondi 1990: 148).

Francesca Piazza ci ricorda che cosa è giusto aspettarsi da una metafora in termini di originalità e chiarezza con un esempio: Achille è un leone, ma nessuno sostiene che abbia la criniera. Una metafora mira piuttosto a mettere a fuoco un aspetto, considerato particolarmente rilevante, per renderlo più evidente e più facilmente comprensibile o, per usare la terminologia aristotelica, per metterlo davanti agli occhi degli ascoltatori. Come sapeva bene Aristotele (*Retorica*, 1410b 32-34), una buona metafora è quella in grado di tenere insieme chiarezza (e quindi facilità di comprensione) e originalità (e quindi capacità di attirare l'attenzione). Trovare il giusto equilibrio tra queste qualità è compito certamente difficile che richiede, tra le altre cose, l'abilità di adattarsi all'uditorio, mai inteso come un destinatario passivo ma come un interlocutore da coinvolgere sia sul piano emotivo sia cognitivo (Piazza 2020: 96).

Nello stesso tempo dobbiamo ritornare al valore euristico della metafora, cioè al suo valore di apprendimento piacevole perché condensato. È suscitata davanti a noi una visione che si apre come qualcosa che non avevamo mai considerato prima. D'altra parte, la metafora come ricorda Lausberg è relazione tra campi di immagine sia che si svolga nell'ambito della *consuetudo* del *mileu* sociale e dell'*aptum*, sia che venga attinta da lontano con grande forza straniante *simile longe ductum*, ponendosi così all'interno dell'*audacior ornatus* (Lausberg 1949, trad. it.: 128).

La metafora colpisce sia quando trova veicoli lessicali esotici, sia quando scopre relazioni nuove tra termini consueti. Essa vive del pia-

cere di un implicito che si svela progressivamente e che fa acquisire una diversa consapevolezza non soltanto lessicale ma anche sul piano della percezione della realtà istituendo inattese similitudini di rapporti.

Che rapporto può esistere tra gli uomini e le bacche di caffè? L'idea del macinino, ovvero della morte che riduce tutto in polvere. Non importa se i chicchi siano grandi o piccoli e se gli uomini siano umili o potenti. Come i chicchi di caffè devono passare per il ferro del macinino che li frange, così gli uomini precipitano nella gola della morte. Tutto questo ricorda un macinino ottocentesco, appartiene al *Caffettiere filosofo* di Gioachino Belli (Belli 2007: 45).

Nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Galileo stabilisce con le parole di Salviati la metafora del gran naviglio per sostenere l'analogia tra il moto costante di una nave e quello rotatorio della terra, entrambi senza conseguenza sia per gli esseri terrestri sia per i pesci e gli insetti che si trovino nella stiva del suddetto naviglio. In questo caso, la metafora confuta le teorie dei peripatetici e afferma il principio di relatività. Come nessun fisico può stabilire, stando nella stiva, se la nave sia ferma o proceda rispetto al porto, così l'uomo non avverte il moto rotatorio della terra né tantomeno cade da essa come sosteneva Simplicio (Galileo 2016: 78). L'analogia permette anche di risalire dall'evidenza sensibile alla legge scientifica. Nello stesso tempo, Galileo rinnova la metafora dell'*avis lineae* di Dante portandola dalle stelle fisse del Paradiso al moto dei satelliti di Giove. La nave di Ulisse che con i remi fa "ali al folle volo" inabissata davanti al monte del Purgatorio, appare sull'orizzonte della nuova scienza come piattaforma mentale di esperimenti sensibili. Un secolo dopo la pubblicazione del *Dialogo dei massimi sistemi*, Giacomo Casanova, ancora bambino, viaggia su un burchiello in compagnia della madre. Mentre la barca solca con moto lento le acque del Brenta, Giacomo si sveglia di soprassalto scorgendo con paura gli alberi posti sugli argini venirgli incontro. Ma una volta resosi conto che è la barca a muoversi e non le piante, confida alla madre e al poeta Giorgio Baffo la sua galileiana congettura: "dunque

le dissi anche il sole è fermo e siamo noi che ci muoviamo da oriente a occidente” (Casanova 1983: 29). Le scoperte possono essere verificate anche con le lenti del cannocchiale aristotelico, solo che si sostituisca l’argomento di autorità con lo specchio dell’analogia. Per concludere l’escursione intorno alla metafora della nave occorre dire il *remigium alarum* ci riporta non solo al *topos* virgiliano “tentamusque viam et velorum pandimus alas” perché la figura cristallizzata si carica di una tensione misteriosa, ritrova la verità di una origine perduta, diviene di nuovo un atto sorprendente eppure naturale, dominato dall’idea del mare, dello spazio, del movimento (Raimondi 2008: 48). La nave di Ulisse, in attesa di diventare la barca volante delle favole in cui l’eroe pellegrino viaggia verso il mondo dei morti “come freccia scoccata dall’arco”, si avvicina per audacia a quella di Giasone, ma va nella stessa direzione di quella dell’angelo nocchiero che, raccolte le anime dalla foce del Tevere, le conduce alla spiaggia dell’antipurgatorio in salvo ma non sottrae alla foga oratoria di Catone, inaspettato penitenziere del regno di mezzo.

Se ci pensiamo, la metafora del contagio è già utilizzata dalla retorica, essendo questo argomento variante di quello di direzione e come tale inserito da Perelman nell’ambito di quelli basati sulla struttura della realtà. Tipico di questo argomento è considerare un dato in modo doppiamente negativo, sia in sé, sia proiettato nelle tappe successive di uno svolgimento potenziale, la cosiddetta china pericolosa (Perelman, Olbrechts-Tyteca 1966: 211). Ad esempio, la calunnia, o come si chiama oggi la macchina del fango, è negativa sia per se stessa, sia nella sua ricaduta a catena. Diciamo altresì che è virale un contenuto che in poco tempo dilaga ottenendo un massimo di condivisione e gradimento. D’altra parte, virus e antivirus sono da tempo catacresi per indicare le prime disfunzioni operative del sistema informatico acquisite dall’esterno e i secondi i rimedi preventivi perché gli stessi sistemi non siano attaccati. Ma il virus può essere considerato anche conseguenza di un attacco contro il quale si apprestano le difese. Non a caso i vettori di questo attacco vengono chiamati *trojan* letteralmente

cavalli di troia perché entrano in un sistema nascondendo il loro fine nocivo. Come si vede metafore della medicina e della guerra sono vicine e si contagiano. Quindi non dobbiamo davvero stupirci se durante una pandemia il discorso assume connotati epici, promuove eroi sul campo e li celebra con improvvisati *aedi*.

Possiamo definire l'insieme delle strategie pubbliche e private impiegate per affrontare una pandemia come attività svolte in un conflitto bellico. A volte, un avversario riceve l'appellativo non gratificante (tapinosi) di microbo ma un microbo o un virus possono essere veri nemici? Perché non ci basta definire gli eventi relativi al contagio come una catastrofe? Qual è il *ground* comune tra una pandemia e una guerra? Il numero delle vittime, le diverse fasi temporali in cui ci si misura con il virus come con un nemico, le conseguenze devastanti dell'infezione, le trasformazioni del nostro stile di vita, l'idea di un sacrificio che è insieme personale e collettivo in quanto transgenerazionale? Le conseguenze di una crisi economica appartengono più a una classe che a un'altra, colpiscono selettivamente anche le fasce di età mentre una pandemia come una guerra riguarda tutti e lascia conseguenze psicologiche su una intera popolazione. E poi si lotta contro un virus come contro un nemico ovvero in diverse fasi, in diversi momenti o battaglie che possono avere un esito alterno finché alla fine si sferra o si subisce l'attacco conclusivo:

Dico subito che trovo poco produttive le critiche che insistono sull'individuare singole differenze tra la guerra e la pandemia. Non è un buon argomento dire, per esempio, che è sbagliato parlare della pandemia in termini di guerra perché non abbiamo difficoltà a trovare viveri o perché non c'è uno stato che l'ha dichiarata: sarebbe come criticare Omero per aver chiamato Achille 'leone', osservando che Achille non ha la criniera. Stiamo parlando di metafore e dunque è ovvio che tra i due domini non vi sia una perfetta coincidenza e non basta certo individuare singole differenze per sostenere l'inadeguatezza della metafora. È, al limite, più produttivo considerare se i tratti selezionati sono effettivamente perti-

nenti rispetto a quella specifica situazione discorsiva. Adeguatezza ed efficacia di una metafora non sono, infatti, valori assoluti e non esistono metafore “giuste” o “sbagliate” a priori. È per questo che sono decisamente più interessanti le critiche che si concentrano non tanto sulle differenze tra i due domini ma sulle possibili conseguenze che la scelta di una metafora come quella della guerra porta con sé (Piazza 2020: 91).

Le metafore della guerra sono conservate nella memoria e agiscono, anche a distanza temporale, producendo sempre effetti persuasivi. Ogni paese ha una topografia metaforica. I luoghi sacri delle battaglie vinte o perse fino alla disfatta. Il fiume Piave è un confine morale non solo con gli austriaci ma tra gli italiani della disfatta di Caporetto e quelli della vittoria di Vittorio Veneto. In gran parte furono gli stessi ma per vincere dovettero passare dalla metafora della rotta ignominiosa a quella della vittoria mediante la prosopopea del fiume mormorante una parola d'ordine che oggi sarebbe propria di una sola parte politica (“non passa lo straniero”). Nel 1982 gli inglesi partirono alla riconquista delle isole Falklands perché non diventassero un'altra Suez. La geografia della memoria procede di troppo in troppo, evoca una mappa mentale piuttosto che le coordinate geografiche, non precisa le latitudini ma evoca i fantasmi. La metafora della disfatta portò il Regno Unito al sacrificio di 255 vite. Ma riebbe quelle fredde contrade subantartiche, conquistate con tanto sacrificio per contrastare una metafora e le sue implicazioni.

Essere consapevoli di affrontare una guerra, anziché una malattia, può cambiare l'idea di resilienza psicologica? Siamo all'interno di metafore di violenza per una strategia di *empowered* (Semino et al. 2020: 107). Se è legittimo l'invito di Sontag, ricordato dal recente studio di Piazza, a chiamare la malattia con il suo nome è tuttavia altrettanto vero che viviamo situazioni che possono richiamare l'asprezza di un lungo combattimento, o meglio la necessità di serrare i ranghi e procedere a tappe forzate verso il campo di battaglia rappresentato dalla vita ogni giorno in pericolo, sempre in prossimità della prima linea.

Tuttavia, la metafora della guerra non evoca tutta la complessità della

malattia in quanto presuppone che ci sia una linea difensiva tra la salute e la malattia, un *limes* invalicabile, o perlomeno da difendere. Invece quando ci ammaliamo il nemico è già dentro di noi, ha già superato il confine, ha già vinto la prima battaglia. La cura piuttosto che essere una guerra ci appare allora come la tessitura paziente di una ragnatela che circonda virus, batteri, ed altri agenti patogeni fino ad indebolirli e infine a distruggerli. Ogni malato vive l'esperienza di Aracne, la tessitrice trasformata in ragno da Atena.

Come non ricordare a questo proposito la frase più volte ripetuta dalla giornalista Nadia Toffa: “non chiamateci malati siamo guerrieri”. Forse Nadia Toffa voleva dirci che, sebbene malridotta, impaurita, terrorizzata, la persona sofferente trova una nuova energia proprio nella metafora perché, seppur senza criniera, lotta come un leone, anzi un leone che non vuole morire di bugie pietose. E se valeva per una giornalista coraggiosa perché non dovrebbe per chi ha fatto l'ultimo viaggio su un camion dell'esercito, dopo aver combattuto un'inaspettata quanto sfortunata guerra? In questo caso l'energia della metafora servirebbe a chi piange su un'urna.