

Emozioni e linguaggio nella sfera pubblica: perché non possiamo fare a meno della retorica

Mauro Serra

Università degli studi di Salerno
maserra@unisa.it

Abstract Starting from the second half of the last century, the notion of public sphere has acquired a growing role in Western democracies. Referring to the discursive situations and the communicative processes through which it is possible to reach an opinion on issues of common interest, the public sphere fulfills, in fact, a fundamental function subjecting public discussion to a critical scrutiny. On the other hand, in recent times the progressive degradation to which the public sphere has faced has been underlined by many. A degradation very often attributed to the predominant role that emotions play in it (for example, we can consider the debate around the definition of post-truth). Going back to the theoretical model provided by (ancient) rhetoric, I will try, however, to show that such a thesis, with its inevitable corollary represented by the need to neutralize passions, arises from a misunderstanding of the intertwining of emotions and language in the public sphere. To better highlight the strengths of the rhetorical model, I will also propose a comparison with the two main theories of democracy currently in circulation, “deliberative democracy” and “agonistic democracy”

Keywords: Emotions, Public sphere, Rhetoric, Belief, Democracy

Invited paper.

0. Introduzione

Se c'è un aspetto che, a detta di molti, rispecchia con tutta evidenza la crisi che attraversano attualmente le democrazie occidentali, esso è certamente rappresentato dal degrado della sfera pubblica e delle pratiche comunicative che la caratterizzano. Come ha scritto di recente Stefano Gensini interpretando un sentire largamente diffuso (2012: 10):

Occorre malinconicamente ammettere che ha fatto scuola uno stile comunicativo [...] che ha piegato mezzi pubblicitari, in realtà alquanto primitivi, alla conquista del consenso in termini *ideologici, irrazionalistici*, pescando nei fondali più retrivi del cosiddetto *sensu comune*. Questo modello ha contagiato più o meno tutti, pervertendo la funzione della politica [...] e insieme abituando il cittadino ad un atteggiamento consumistico e superficiale nei rispetti della comunicazione.

A ben vedere, tuttavia, si tratta di una questione che, seppure oggi assume forme del tutto peculiari in ragione dello sviluppo di nuovi ed imprevisi mezzi di comunicazione,

si lascia facilmente retrodatare. Così, per esempio, prima ancora che negli anni '60 del secolo scorso Habermas introducesse nel dibattito accademico la nozione stessa di sfera pubblica, agli inizi del '900 il filosofo americano John Dewey già sottolineava l'esistenza di uno stretto rapporto tra salute e sviluppo della democrazia da un lato e natura e metodi della comunicazione dall'altro, collegando il compimento dell'una al miglioramento dell'altra:

Democracy will come into its own, for democracy is a name for a life of free and enriching communication. It had its seer in Walt Whitman. It will have its consummation when free social inquiry is indissolubly wedded to the art of full and moving communication [...]. For public opinion is judgment which is formed and entertained by those who constitute the public and is about public affairs [...]. The essential need, in other words, is the improvement of the methods and conditions of debate, discussion and persuasion. That is *the* problem of the public (Dewey 1993: 184, 177, 208).

Né, d'altra parte, risulta difficile osservare che anche fenomeni in apparenza di stringente attualità chiamano in causa categorie e schemi interpretativi di lunga durata. Anche in questo caso basterà un solo esempio. Da quando è balzata agli onori della cronaca nel 2016 come parola dell'anno (scelta dagli Oxford English Dictionaries), la post-verità è stato spesso considerata una vera e propria cartina di tornasole di quanto sta accadendo oggi in generale e più specificamente nella sfera pubblica¹. Senza discutere nel dettaglio la legittimità di una interpretazione del genere (cfr. Di Piazza, Piazza, Serra 2018b) basta però dare una rapida occhiata alla definizione del termine tanto nel Dizionario Treccani (che considera la parola un sostantivo indicante una «argomentazione, caratterizzata da un forte appello all'*emotività*, che basandosi su *credenze* diffuse e non su fatti verificati tende a essere accettata come veritiera, influenzando l'opinione pubblica»), quanto negli English Oxford Dictionaries (che considerano invece il termine un aggettivo «relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to *emotion* and personal *beliefs*») per rendersi conto che non c'è niente di realmente nuovo in questa tesi. In entrambi i casi viene sottolineato il ruolo, potenzialmente negativo, svolto dalle emozioni nella formazione delle opinioni e, come è ben noto, la relazione tra emozioni e politica risulta, almeno a partire da Platone, altamente problematica. Si ritiene infatti che le emozioni siano l'espressione di pregiudizi ed interessi specifici e che dovrebbero essere neutralizzate allo scopo di permettere l'esercizio dell'attività decisionale e deliberativa nella forma più appropriata alla ricerca del bene comune (Sandel 2014). Allo stesso tempo, l'insistenza sull'influenza che tramite le emozioni viene esercitata sull'opinione pubblica e sulla sua formazione rimanda ad un altro *topos* della tradizione di pensiero occidentale, vale a dire il ruolo della retorica e la sua costitutiva, oltre che negativa, correlazione con la sfera delle emozioni.

Nelle pagine seguenti si cercherà di mostrare, anche attraverso un confronto con i modelli dominanti nell'ambito della teoria democratica (democrazia deliberativa e democrazia agonistica), che, al contrario, è proprio la retorica² a fornirci ancora oggi una imprescindibile chiave di lettura per comprendere adeguatamente l'intreccio di emozioni e linguaggio nella sfera pubblica.

¹ «As a catch-all phrase, “post-truth” seemed to capture the times. Given the obfuscation of facts, abandonment of evidential standards on reasoning, and outright lying that marked 2016's Brexit vote and the US presidential election, many were aghast» (Mcintyre 2018: 1).

² Il quadro teorico è ricavato dalla *Retorica* aristotelica.

1. La sfera pubblica: una definizione operativa

Introdotta da Habermas negli anni '60 del '900 la nozione di sfera pubblica è stata da allora al centro di un vivace dibattito, volto a saggiare potenzialità e limiti teorici della formulazione habermasiana. Per i nostri scopi sarà sufficiente limitarsi ad una definizione operativa che consenta di mettere a fuoco gli aspetti maggiormente rilevanti per affrontare la questione dei rapporti tra emozioni e linguaggio. In senso molto generale, la sfera pubblica indica i *processi comunicativi* mediante i quali si formano le opinioni su argomenti di interesse generale. Intesa in questo modo, essa fa riferimento a *situazioni discorsive* su temi politicamente rilevanti, in arene informali, organizzate o mediatiche, la cui ampiezza potrà naturalmente variare a seconda della prospettiva adottata. In forma estrema si può arrivare ad affermare che essa è dappertutto, come hanno fatto di recente Kim & Kim (2008: 62) prendendo spunto dai risultati di una ricerca empirica da cui emergeva che «people talked about personal as well political topics most frequently at home and at work, and then in civic organizations, restaurants and bars, shopping malls, and elsewhere». Si tratta in ogni caso di processi molto ampi, per loro natura instabili e sfuggenti, che, tuttavia, svolgono un ruolo di fondamentale importanza per le società democratiche, poiché indicano il luogo e le modalità del farsi delle nostre opinioni. Già da queste minime considerazioni emerge in maniera piuttosto chiara quella che è la caratteristica saliente della nozione, vale a dire la sintesi tra una dimensione descrittiva ed una normativa. Se, da un lato, infatti, ha senso indagare empiricamente le modalità secondo cui la sfera pubblica tende ad articolarsi, registrandone magari le significative variazioni dovute al rapido mutamento dei mezzi di comunicazione, dall'altro fin dalla prima formulazione da parte di Habermas, la sfera pubblica si è imposta come una categoria normativa che poteva essere impiegata per diagnosticare lo stato di salute di una società e delle sue forme di comunicazione. Se è vero, infatti, che la sfera pubblica è il luogo nel quale avviene la mediazione discorsiva dei conflitti, tanto più in società complesse come quelle attuali caratterizzate costitutivamente dal 'fatto del pluralismo':

[N]elle società contemporanee, quando la sfera pubblica non è snaturata dal populismo, *il puro arbitrio diventa impresentabile e i conflitti devono essere necessariamente filtrati da una mediazione argomentativa*. Le lotte sociali acquistano così un altro profilo: oltre alla tradizionale capacità di aggregazione di interessi e di organizzazione strategica delle forze in campo, diventano importanti *le modalità comunicative* con cui si presentano le proprie posizioni al fine di ottenere un consenso maggioritario (Privitera 2010: 246, corsivi miei).

Operando come filtro nella formazione delle opinioni, la nozione di sfera pubblica rende possibile la fondamentale distinzione tra massa e pubblico. Dal momento che il confronto di idee nella sfera pubblica ha in linea di principio per ogni partecipante una peculiare funzione di autorischiaramento (riconducibile all'originaria ispirazione kantiana recepita da Habermas), la natura delle modalità comunicative è ciò che determina la differenza tra una massa e un pubblico. Mentre, la massa è un pubblico che non discute, ed è perciò non di rado preda di dinamiche irrazionali, la sfera pubblica non manipolata è invece il luogo in cui grazie allo scambio di idee si mettono in moto processi di apprendimento che ci permettono di maturare delle opinioni su temi su cui in precedenza non avevamo una idea precisa.

2. La legittimità delle decisioni democratiche: la democrazia deliberativa

Il risultato di maggior rilievo che scaturisce dall'adozione di una prospettiva critico-normativa correlata alla nozione di sfera pubblica riguarda la legittimità delle decisioni democratiche. Tali decisioni saranno tanto più legittime quanto più tenderanno a rispecchiare l'esito di quella funzione di autorischiaramento a cui si è fatto riferimento. Più in particolare, si può affermare che l'esercizio di un potere democratico *legittimo* si basa su e deriva da un processo di deliberazione razionale che si articola intorno a due dimensioni fondamentali: una dimensione procedurale, che corrisponde all'esistenza di strutture e processi tali da consentire a tutti la partecipazione nel rispetto di regole che si applicano a tutti allo stesso modo; una dimensione epistemica, correlata al raggiungimento di una decisione o di un consenso razionalmente superiori a quelli che si potrebbero ottenere con metodi differenti. Partendo da questi presupposti, il modello della democrazia deliberativa pone l'accento sulla partecipazione attiva dei cittadini ad un processo all'interno del quale ogni decisione è preceduta da un reciproco scambio di informazioni ed argomentazioni a sostegno di una determinata proposta. In questa prospettiva, le decisioni assunte risultano legittimate dal fatto di essere ottenute attraverso un meccanismo di confronto e comprensione reciproca. Sebbene si presenti per certi versi come un proseguimento della teoria della democrazia partecipativa, il modello della democrazia deliberativa introduce rispetto ad essa una sostanziale modifica: la partecipazione politica dei cittadini non è più un fine in se stessa, ma lo diventa solo nella misura in cui è in rapporto alla qualità delle scelte a cui conduce (Saam 2017). La sua dimensione normativa si sposta così almeno in parte sugli esiti della deliberazione.

Quale ruolo possa essere riservato alle emozioni all'interno di questa prospettiva risulta piuttosto problematico. In linea di principio, infatti, le emozioni appaiono come fattori che ostacolano il corretto svolgimento dell'attività deliberativa: «the worry is that these affective modes of consciousness will cloud our reason and therefore impede the impartiality that is needed for sound moral judgment, equitable adjudication, and fair political deliberation» (Krause 2008: 1). Non è del resto un caso che esse vengano generalmente associate alla retorica. Se è vero, infatti, che «for a deliberative democrat the antonym of reason is not emotion, but rather power» (Neblo s.d.: 1), l'esercizio del potere è però ricondotto attraverso la retorica ad una forma di azione strategica che non solo risulta parassitaria rispetto a quella comunicativa, ma assume le forme di una comunicazione sistematicamente distorta (Gross 2010). Anzi, proprio l'atteggiamento tenuto dai teorici della democrazia deliberativa nei confronti della retorica è indicativo di un più generale problema relativo al ruolo ed alla funzione delle emozioni. I sostenitori della democrazia deliberativa appartenenti alla seconda generazione hanno in effetti progressivamente preso atto che il tipo di razionalità comunicativa presupposto dal modello di Habermas era troppo esigente e distante dalla concreta pratica riscontrabile nelle società democratiche. Nell'affrontare questo problema, alcuni di essi sono giunti inevitabilmente a riconsiderare il ruolo della retorica ed il posto che le può essere attribuito all'interno del processo deliberativo. Così, ad esempio, John Dyzek (2002: 1, corsivi miei) afferma che:

Some deliberative democrats, especially those who traffic in public reason, want to impose *narrow limits* on what constitutes *authentic deliberation*, restricting it to arguments in particular kinds of terms; a more tolerant position, which I favour, would allow argument, *rhetoric*, humour, *emotion*, testimony or storytelling, and gossip.

In maniera ancora più netta Iris Young (2000: 63, corsivi miei) ha evidenziato le conseguenze indesiderate che una visione troppo restrittiva della comunicazione nella sfera pubblica produce:

to the extent that democratic theory and practice privilege such a standard of allegedly *dispassionate*, unsituated, neutral reason, it has exclusionary implications. The ideal of *disembodied and disembedded reason* that it presupposes is a fiction. What such privileging takes to be neutral, universal, and *dispassionate* expression actually carries the rhetorical nuances of particular situated social positions and relations, which social conventions do not mark as rhetorical and particular in the same way that they notice others.

In entrambi i casi, tuttavia, la retorica rimane subordinata e comunque separata dal pieno esercizio della razionalità argomentativa. Si ha così l'impressione di trovarsi davanti ad una sorta di divisione dei compiti in virtù della quale alla retorica ed alla sua capacità di sollecitare le emozioni viene affidato il compito di promuovere la partecipazione dei cittadini alla sfera pubblica e di allargare il ventaglio delle questioni che all'interno di questa sfera vengono prese in esame, mentre alla deliberazione razionale viene in ogni caso riservato il compito di rendere possibile le decisioni più giuste ed al tempo stesso di legittimarle nella forma più appropriata (Bächtiger *et alii* 2010). Questa divisione dei compiti, a cui rimanda una concezione 'allargata' della deliberazione, è, come si accennava, la spia di un problema più generale che trova una sintomatica espressione nella suggestiva formula a cui Habermas fa frequentemente ricorso per indicare il potere vincolante delle decisioni prese: la 'forza non forzata del miglior argomento'. Di fronte al rischio di una vera e propria impotenza motivazionale evidenziato da più parti (Abizadeh 2007), il filosofo tedesco propone un apparato concettuale che cerca di mantenere il potere vincolante e motivante della persuasione (tradizionalmente associato alla retorica) presentandolo, tuttavia, in una forma razionalizzata. È in virtù di questo che si può, infatti, parlare di una forza che, tuttavia, per ovvie ragioni, nonostante il suo potere vincolante, deve rimanere 'non forzata', onde evitare il rischio di ricadere nell'ambito dell'azione strategica e della comunicazione sistematicamente distorta. Rimanendo all'interno di questo quadro teorico, che, seppure in forma diversa, è riproposto anche da coloro che sostengono un allargamento della nozione di deliberazione, la retorica e le passioni ad essa associate non riescono, tuttavia, a trovare un'adeguata collocazione, o quantomeno una collocazione che vada al di là di una loro inevitabile subordinazione alla deliberazione propriamente detta.

3. Passioni collettive: la democrazia agonistica

Proprio la necessità di attribuire un ruolo completamente differente alle passioni è uno dei principali motivi che hanno portato Chantal Mouffe (ed Ernesto Laclau) all'elaborazione di un modello alternativo a quello proposto dalla democrazia deliberativa. Ribaltando completamente la prospettiva portata avanti da quest'ultima, le passioni diventano il vero e proprio motore dell'azione politica, poiché è attraverso di esse che prende forma il conflitto che, nella forma di una contrapposizione noi/loro, costituisce l'essenza stessa del politico. È per questa stessa ragione che, come la Mouffe ha di frequente ribadito, le passioni non vanno identificate con le emozioni individuali. Si tratta, al contrario, di 'common affects' che sono funzionali ed anzi indispensabili alla formazione di identità politiche:

by using the term ‘passions’, *I want to distinguish my reflection from the issue of individual ‘emotions’*. More precisely, by ‘passions’ I designate a certain type of common affects, those that are mobilized in the political domain in the formation of the we/they forms of identification. My aim is to challenge the rationalist view dominant in democratic political theory by underlining both the collective and partisan character of political action, *bringing to light the crucial role played by affects in the construction of political identities*. One of my key criticisms of liberal democratic theories is their incapacity to acknowledge this affective dimension, an incapacity which I take to be the consequence of their picture of the individual, presented as acting in the field of politics, as moved either by the pursuit of her interests or by moral concerns. This precludes them from recognizing the collective nature of political actors and asking one of the key questions for politics: how are collective forms of identification created and what is the part played by affects in this process. *This is what my reflection on ‘passions’ aims at addressing* (Mouffe 2014: 155, corsivi miei).

Da ciò derivano due fondamentali conseguenze. Innanzitutto il compito essenziale di una politica democratica non può essere identificato con quello di eliminare le passioni o relegarle nella sfera privata, così da stabilire un consenso razionale nella sfera pubblica. Piuttosto si tratterà di «sublimare» le passioni, mobilitandole verso progetti democratici e creando forme collettive di identificazione intorno ad obiettivi democratici (Mouffe 2015: 29). In secondo luogo, ma in maniera strettamente correlata, l’agire politico è per sua natura populista. Il populismo, cioè, non è più considerato un problema ma lo schema di fondo dell’azione politica democratica che mira alla costruzione di un soggetto collettivo artificiale, vale a dire il popolo. Come scrive Nadia Urbinati (2020: 8): «Il populismo diventa così il nome dell’agire politico democratico che consiste nell’unire rivendicazioni sociali diverse mediante una narrativa egemonica ed un attore narrante che dà il proprio nome al “vero” popolo».

Non a caso, in un testo recente dall’esplicito carattere militante (2019), la Mouffe ha evidenziato la necessità di lavorare alla costruzione di un ‘populismo di sinistra’, come recita il titolo del suo libro. Ciò che sarà appunto possibile solo sollecitando forme di identificazione affettiva congruenti con una politica democratica ‘di sinistra’. Senza entrare nel merito di una questione che ha evidentemente contorni molto ampi, mi limiterò ad osservare che la rivalutazione del ruolo attribuito alle passioni va incontro a due difficoltà sostanziali. In primo luogo, nonostante l’insistenza sulla natura collettiva delle passioni non risulta adeguatamente chiarito il passaggio dal livello individuale a quello collettivo. Non è cioè chiaro il meccanismo mediante il quale le passioni possono essere sollecitate e rese operative nella sfera pubblica. Che qui si celi una difficoltà è evidenziato dall’uso piuttosto ambiguo del concetto di ‘sublimazione’. Le passioni, si dice, vanno sublimate indirizzandole verso progetti ed obiettivi democratici. Ma se, al tempo stesso, si assume che ogni forma di agire democratico è per sua natura populista ed è caratterizzata allo stesso modo da forme di identificazione affettiva, non risulta chiaro in cosa consista questa sublimazione. Il problema sembra essere in sostanza rappresentato, e con questo veniamo alla seconda difficoltà, da una rinuncia sin troppo radicale alla dimensione razionale e deliberativa dell’agire politico. Non a caso, la Mouffe ha affermato ripetutamente che:

To accept the view of the adversary is to undergo a radical change in political identity. It is more a sort of *conversion* than a process of *rational persuasion* (in the same way as Thomas Kuhn has argued that adherence to a new scientific paradigm is a conversion) (Mouffe 2000: 102).

È tuttavia, evidente che un'idea del genere, che sembra demandare alla pura irrazionalità la formazione e l'eventuale cambiamento dell'identità politica, è oltre che unilaterale, insostenibile anche all'interno di un modello come quello della democrazia agonistica centrato sulla nozione di conflitto. Anche una concezione agonistica della democrazia deve, infatti, necessariamente assumere che i cittadini siano più che meri schiavi delle loro passioni: essi devono, invece, essere considerati almeno potenzialmente in grado di rispondere a sollecitazioni democratiche e capaci di essere parzialmente responsabili delle loro manifestazioni affettive nella sfera pubblica. Se anche si vuole seguire la Mouffe nel riconoscere il ruolo che le passioni giocano nelle pratiche democratiche e nei meccanismi di identificazione, bisogna presupporre che gli individui siano almeno parzialmente permeabili alla persuasione, all'esortazione, alla riflessione. Senza pensare ad una netta separazione tra passione e ragione, come talora la Mouffe sembra suggerire, c'è, invece, bisogno di ricorrere ad un modello all'interno del quale le passioni non siano ridotte solo a reazioni fisiologiche o all'espressione di pulsioni inconse.

4. Un questione (non solo) esegetica

Per comprendere il differente ruolo che, in una prospettiva retorica, può essere attribuito alle emozioni, è utile partire da una questione solo apparentemente interna all'esegesi della *Retorica* aristotelica, in cui sembra annidarsi una evidente contraddizione. Da un lato, infatti, all'inizio del trattato il ricorso alle emozioni sembra essere esplicitamente criticato ed escluso dalla prospettiva teorica che si sta cercando di delineare:

e inoltre questi scrittori non dicono nulla a proposito degli entimemi, che costituiscono il corpo della persuasione, mentre rivolgono la loro attenzione per la maggior parte a cose che sono estranee all'oggetto (trattato). La calunnia, infatti, la pietà, l'ira e simili emozioni non sono in rapporto con l'oggetto (trattato), ma con il giudice (Aristotele, *Retorica*, 1354a14-18).

Dall'altro, tuttavia, non solo Aristotele dedica buona parte del secondo libro ad una accurata disamina delle passioni, ma lo fa dopo aver esplicitamente affermato che il ricorso al *pathos* (così come quello all'*ethos*) costituisce una delle tre prove tecniche a cui l'oratore deve ricorrere. Se è vero, dunque, che gli entimemi costituiscono il vero e proprio corpo della persuasione, il compito dell'oratore non può limitarsi ad una considerazione di questo solo aspetto. A meno di non voler pensare che Aristotele si stia effettivamente contraddicendo, bisogna individuare una spiegazione che renda conto della discrepanza nel trattamento riservato alle emozioni. La maggior parte degli studiosi, posti di fronte a questo dilemma, ha preferito optare per una di queste due soluzioni: 1) la contraddizione deriva dalla genesi del testo che risulta di parti scritte in momenti differenti e poi riunite insieme. Una forma estrema di questa tesi è quella avanzata da Jonathan Barnes, secondo il quale il carattere frammentario (e quindi contraddittorio) della *Retorica* dipenderebbe non dalla sua redazione, ma dalla natura stessa del suo oggetto. Essendo esso intrinsecamente contraddittorio costringerebbe la disciplina a procedere come una gazza che «va rubacchiando qua e là pezzi di altre arti e ne ricava un proprio nido raffazzonato» (citato in Piazza 2008: 15, dove si trova anche una confutazione di questa tesi); 2) ci sarebbe in Aristotele una tensione tra due forme di retorica, una ideale che non prevederebbe il ricorso alle emozioni e che, di fatto, si sovrapporrebbe alla logica, ed una più 'pragmatica' che, tenendo conto delle reali condizioni della vita politica, lascerebbe spazio ad una serie di elementi, tra cui appunto

le emozioni, che in condizioni ideali non dovrebbero essere presi in considerazione (Jörke 2014).

A ben vedere, tuttavia, esiste una soluzione più semplice, ed anche più interessante dal punto di vista teorico, all'apparente contraddizione sollevata dal testo aristotelico: a fare la differenza è per Aristotele il modo in cui il ricorso alle emozioni viene utilizzato nel tentativo di rendere persuasivi i propri discorsi. Se torniamo all'affermazione contenuta nella parte iniziale del trattato appare evidente che Aristotele rimprovera ai suoi predecessori non il ricorso alle emozioni *sic et simpliciter*, quanto piuttosto il fatto che esso si collochi *exō tou pragmatos*, non abbia cioè nessuna effettiva connessione con l'argomentazione portata avanti (Lauritzen 2014). È evidente, infatti, che, utilizzate in questo modo le passioni possono sì essere estremamente efficaci, ma al tempo stesso fuorvianti proprio perché il ricorso ad esse avviene in forma, per così dire, autonoma. Il celeberrimo episodio della cortigiana Frine mostrata nuda dal suo difensore Iperide davanti alla giuria per sollecitarne la compassione, mostra bene, inventato o meno che sia, cosa Aristotele dovesse avere in mente (O'Connell 2017: 1-3). Non si può perciò escludere che nel passo iniziale della *Retorica* non si stia riferendo propriamente alle passioni, quanto piuttosto ad un vero e proprio repertorio di 'ricette' prefabbricate a cui ricorrere per suscitare le emozioni dell'uditorio, indipendentemente dallo svolgimento dell'argomentazione. È questa l'accusa che Aristotele rivolgerebbe ai suoi predecessori e che troverebbe un elemento a sostegno, come ha di recente mostrato Jamie Dow (2015: 108-120), nel fatto che la lista di quelle che dovrebbero essere emozioni si apre in realtà con il riferimento alla calunnia (*diabolē*), che non solo non è considerabile come un'emozione, ma che, come lo stesso Aristotele afferma più avanti (*Retorica*, 3, 14-15) è un'attività che può occupare un'intera sezione di un'orazione senza alcuna relazione sostanziale con l'oggetto del discorso (*pragma*).

D'altra parte, nonostante la netta contrapposizione che Aristotele delinea rispetto ai suoi predecessori, si può osservare che la distinzione da lui tracciata non è del tutto estranea all'orizzonte teorico che lo precede, anche in autori apparentemente insospettabili. Così, per esempio, nelle due orazioni superstiti di Gorgia, mentre Palamede, nella sua perorazione conclusiva, afferma esplicitamente di non aver fatto ricorso a lamenti e suppliche, che figurano tra i mezzi tradizionalmente adoperati per appellarsi surrettiziamente alle emozioni dell'uditorio:

Non mi resta ora che un discorso su di voi, davanti a voi, dopodiché avrò terminato la mia difesa: lamenti, suppliche, preghiere degli amici sono utili quando a giudicare è la folla; ma voi che siete i primi tra i Greci e ne avete fama, né con l'aiuto degli amici, né con lamenti, né con suppliche bisogna persuadervi, ma solo con la più salda evidenza della giustizia, mostrando il vero e non ingannando bisogna che io sfugga a questa accusa (Gorgia, *Apologia di Palamede*, 33, trad. R. Ioli, modificata)

lo stesso Gorgia all'interno della difesa di Elena allude ad un diverso uso delle emozioni, che le collega al corso dell'argomentazione svolta:

Lei, invece, costretta a forza, privata della patria, orfana dei suoi cari come non dovrebbe plausibilmente essere compianta piuttosto che diffamata? Quello, infatti, ha compiuto azioni terribili, questa le ha subite; è giusto, dunque, compatire lei ed odiare lui (Gorgia, *Encomio di Elena*, 7, trad. R. Ioli, modificata).

Il compianto di cui Elena dovrebbe essere oggetto viene così a dipendere non solo dal fatto che è stata privata della patria e dei suoi cari, ciò che ci riporterebbe all'accusa rivolta da Aristotele ai predecessori, ma anche e soprattutto dalla costrizione esercitata

su di lei, con esplicito riferimento a quello che costituisce il nucleo dell'argomentazione, per quanto paradossale, sviluppata da Gorgia per sostenere la sua innocenza. Cioché in maniera del tutto conseguente il sofista può affermare che la compassione è l'emozione che si dovrebbe plausibilmente (*eikotōs*) avere nei confronti di Elena, poiché essa dipende da una valutazione dell'argomentazione portata a sostegno della sua innocenza.

Non è il caso di soffermarsi oltre su una questione che rischierebbe di rimanere altrimenti solo esegetica. Si può però ragionevolmente ritenere che nel quadro concettuale fornito dalla retorica antica, con più nettezza in Aristotele ma in parte anche negli autori precedenti, esista una distinzione tra due diversi modi di sollecitare le emozioni. Questa distinzione non rimanda ad una differenza tra diversi tipi di emozione, ma piuttosto al modo differente di fare ricorso ad esse. Una distinzione a ben vedere, teoricamente più interessante di quella che ancora oggi molto spesso finisce per interpretare il ricorso alle passioni alla luce della dicotomia razionale/irrazionale.

5. Perché non possiamo fare a meno delle passioni (nella sfera pubblica)

Prima di andare ad analizzare in maggior dettaglio in che modo debba essere interpretato il collegamento tra argomentazione ed emozioni è necessario, tuttavia, recuperare dalle pieghe del testo aristotelico un'altra indicazione di estrema rilevanza. Ritorniamo ancora una volta al passo iniziale, nel quale Aristotele sembra prendere le distanze dal ricorso alle emozioni almeno nelle modalità che attribuisce ai suoi predecessori. Non solo la critica avanzata da Aristotele sembra riferirsi, come abbiamo visto, ad un uso specifico delle emozioni *exō tou pragmatos*, al di fuori dell'argomentazione, in più essa riguarda in particolar modo la pratica giudiziaria. Non si tratta di una distinzione di poco conto. Subito dopo, infatti, lo Stagirita afferma che, nonostante il metodo dell'oratoria forense e dell'oratoria deliberativa sia lo stesso e nonostante che il secondo ambito sia più nobile e degno di attenzione da parte dell'uomo di stato, i suoi predecessori su di esso non dicono nulla, preferendo, invece, concentrarsi sull'oratoria giudiziaria. La ragione di ciò è da ravvisare naturalmente nel fatto che nei discorsi pubblici, che sono di interesse generale, non vi è una reale utilità nel parlare di ciò che è estraneo all'oggetto, mentre nei discorsi giudiziari è utile conciliarsi l'ascoltatore, ovvero il giudice, perché la decisione riguarda interessi che gli sono estranei. Sebbene il giudizio (*krisis*) sia esplicitamente considerato l'obiettivo specifico dell'attività retorica (1377b20-25), c'è evidentemente bisogno di operare una distinzione tra il tipo di giudizio che è coinvolto nell'attività giudiziaria e quello a cui rimanda, invece, l'attività deliberativa che è propria della sfera pubblica nella quale si giudica su questioni di interesse generale. A marcare questa differenza però non è soltanto il maggiore coinvolgimento personale nel caso dell'attività deliberativa. Ancora più significativo è il fatto che quest'ultima abbia a che vedere con la sfera dell'azione e riguardi necessariamente ambiti nei quali siamo in grado di intervenire. Così, in maniera molto netta Aristotele afferma nell'*Etica Nicomachea* (1112a 21-30) che:

sulle cose eterne nessuno delibera: ad esempio sulle cose dell'universo, o sulla diagonale e il lato del quadrato, che cioè sono incommensurabili. Ma neppure sulle cose che sono in divenire ma che divengono sempre nel medesimo modo, sia per necessità; sia per natura o per qualche altra causa: ad esempio sui solstizi e sul sorgere degli astri. Né sulle cose che si producono talvolta in un modo talvolta in un altro, ad esempio sulle siccità e le piogge. Né sulle cose che derivano dalla fortuna, ad esempio la scoperta di un tesoro. Ma neppure su tutte quante le cose umane: ad esempio, nessuno degli Spartani delibera come gli Sciti potrebbero

amministrare il loro stato nel modo migliore. Infatti nessuna di queste cose potrebbe essere in nostro potere. Invece deliberiamo sulle cose che dipendono da noi e che sono oggetto d'azione. E queste sono quelle che restano. Infatti si ammette correntemente che cause sono la natura, la necessità e la sorte, ed inoltre l'intelligenza e tutto ciò che si produce per mezzo dell'uomo. Ed ogni categoria di uomini delibera sulle cose che possono essere fatte mediante loro stessi (trad. M. Zanatta).

Nella prospettiva aristotelica, tuttavia, l'azione e di conseguenza anche la deliberazione che la rende possibile prevedono necessariamente il ricorso sia al *logos*, ovvero al pensiero discorsivo, che al desiderio (*orexis*). Poiché, infatti, «il *logos* da solo non può muovere alcunché, il principio dell'azione umana può essere soltanto un tipo di *orexis* che si connette con il *logos* (DA 433a 21-434a7)» Non a caso, sempre nell'*Etica Nicomachea* e proprio in riferimento alla scelta che precede l'azione (*proairesis*), Aristotele, afferma, che l'uomo è «mente che desidera (*orektikos nous*) e desiderio che ragiona (*orexis dianoetikè*)» (EN, 1139b 4-5). È per questo motivo che la *doxa*, che è naturalmente connessa alla sfera del *logos* e che, come vedremo tra un attimo, svolge un ruolo fondamentale nell'istituire un nesso tra argomentazione ed emozioni, non può da sola guidare l'azione umana, ma deve sempre in qualche modo appellarsi alla sfera del desiderio e, dunque, delle emozioni. Non solo, dunque, con specifico riferimento all'attività deliberativa le emozioni non appaiono come qualcosa di irrazionale da tenere a bada a tutti i costi. Al contrario, esse sono un elemento strutturalmente interno a questo tipo di attività nella misura in cui essa ha a che vedere con la scelta di un'azione e con le conseguenze che da essa potrebbero derivare. È per questo motivo che Aristotele può affermare che «la paura rende le persone inclini alla deliberazione, mentre nessuno delibera su cose senza speranza. Di conseguenza, ogni volta che è meglio che i membri dell'uditorio facciano esperienza della paura, l'oratore dovrebbe fare in modo che essi pensino di essere suscettibili alla sofferenza» (*Retorica*, 1383a6-9). Nella sfera pubblica non c'è evidentemente spazio per un giudizio spassionato, come quello che sembrano talora invocare i teorici della democrazia deliberativa. Come afferma Bernard Yack (2006: 433):

Dead reasons, impartial reasoning without emotions, may be worth trying to recreate when adjusting cases. But deliberation about what serves the common advantage requires a living reason, reasoning informed by the emotions that interest us in the consequences of our decisions.

Considerata da questo punto di vista anche la distinzione tra fatti ed emozioni a cui fa riferimento la nozione di post-verità rischia di essere fuorviante. Infatti, non è l'appello alle emozioni in sé stesso il vero pericolo ma l'uso deliberato di notizie non verificate (se non del tutto false) per suscitare certe emozioni con lo scopo di formare strategicamente l'opinione pubblica. Sollecitare le emozioni *exō tou pragmatos* avrebbe detto Aristotele.

6. Emozioni, immaginazione, credenze

È venuto adesso il momento di prendere in considerazione più in dettaglio il ruolo che Aristotele attribuisce alle emozioni ed il modo in cui esse possono essere sollecitate. Ripartiamo dalla definizione che di esse fornisce lo Stagirita:

Le passioni (*pathè*) sono ciò in base a cui, mutando (*metaballontes*), [gli uomini] differiscono rispetto ai giudizi (*kriseis*) e a cui seguono (*epetai*) dolore e piacere, come ad esempio l'ira, la pietà, la paura e tutte le altre ad esse simili e anche quelle contrarie (Aristotele, *Retorica*, 1378a 20-23).

Da questa definizione possono essere preliminarmente estratti due elementi fondamentali. In primo luogo, le emozioni hanno a che fare con i giudizi (*kriseis*) e questo fatto giustifica la necessità di prenderle in considerazione all'interno della *Retorica* visto che il giudizio, come si è detto, è considerato l'obiettivo specifico dell'attività retorica. Al tempo stesso, esse hanno una componente fisiologica essendo correlate alla coppia piacere/dolore. Tra le due cose ci deve naturalmente essere un collegamento, che sembra spiegato nella maniera più appropriata presupponendo che piaceri e dolori non rimandino a semplici stati fisiologici, ma siano stati 'rappresentazionali' indirizzati a specifici stati di cose: «Aristotle thinks that passions are pleasure and pains, where these are understood as states with representational contents, and where the contents are taken by the subject to be the way thing actually are» (Dow 2015: 131).

Se si prendono in considerazione le definizioni che Aristotele dà delle singole emozioni si trova una conferma di questa ipotesi. Così, per esempio la paura è definita come «una sorta di dolore (*lypè*) o di turbamento (*tarachè*) che deriva dalla *phantasia* di un male imminente, distruttivo o doloroso» (*Retorica*, 1382a21-22), mentre la pietà è definita «come una sorta di dolore (*lypè*) per un male che appare (*phainomenōi*) rovinoso o doloroso che colpisce chi non lo merita e che noi stessi, o uno dei nostri (familiari), potremmo aspettarci (*prosdokēseien an*) di soffrire, e qualora sembri (*phainētai*) vicino» (*Retorica*, 1385b13-16). Vi è, in effetti un largo consenso tra gli studiosi sul fatto che le passioni implicino in Aristotele uno stato rappresentazionale, anche se risulta, invece, controversa l'individuazione di questo stato. Per alcuni (e.g. Nussbaum 1994) si tratta della *doxa*, per altri (e.g. Moss 2012) della *phantasia*, ma non sembra esservi necessariamente un conflitto insanabile tra le due posizioni (Dow 2015: 183 nota 2). Prendiamo per esempio il caso della paura, seguendo la recente analisi condotta da Bruno Centrone (2015: 142-170). Il caso è particolarmente interessante, perché la paura occupa una posizione particolare tra i diversi *pathè*: da un lato, insieme all'*eleos*, è il *pathos* tipico della tragedia, dall'altro è anche quello più elementare e primitivo, che Aristotele attribuisce anche agli animali³. E proprio questo secondo aspetto risulta «particolarmente rilevante rispetto al problema del suo valore cognitivo» (*Ivi*: 142). Non è un caso, infatti, che la paura sia spesso chiamata in causa da coloro che intendono mettere in discussione la natura valutativa (e quindi cognitiva) delle emozioni⁴. Ora, l'uso che Aristotele fa in questo contesto dell'associazione tra la comparsa della paura e la presenza di una corrispondente *phantasia* appare particolarmente significativo. Qui, infatti, la *phantasia* sembra poter fare riferimento sia ad una situazione che comporta una componente cognitiva ridotta al minimo (si tratterà allora di una *phantasia* non accompagnata da una *doxa* e quindi accessibile anche agli animali) sia a situazioni in cui la componente cognitiva risulta determinante per cui si potrà parlare di un'emozione pienamente compiuta (ed in quanto tale inaccessibile agli animali). Con le parole di Bruno Centrone:

Sembra, dunque, di poter concludere che la paura intesa come emozione a pieno titolo è un apparire che necessita di opinione e convincimento ed è, in quanto tale, propria solo dell'uomo; ma anche le forme di *phobos* basate sul semplice *phainesthai/phantasia*, precedenti l'assenso razionale, rappresentano emozioni, sia

³ Del suo stretto legame con la deliberazione si è già detto prima.

⁴ Cfr. Rossi 2013: 28-34 con il riferimento ad una singolare esperienza autobiografica raccontata da Charles Darwin nell'*Espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*. La paura è una delle emozioni che mostra in maniera più chiara, almeno in alcuni casi, il fenomeno della recalcitranza, vale a dire la sua resistenza rispetto ai contenuti delle nostre credenze.

pure imperfette, e al loro livello più basso, sono comuni anche agli animali, in quanto capaci di *phantasia*, sia pure sensitiva e non razionante (*Ivi*: 159).

Una simile conclusione non solo costituisce una risposta implicita a coloro che intendono servirsi dell'esempio della paura per negare il valore cognitivo delle emozioni, ma risulta anche congruente con entrambe le posizioni sostenute dagli studiosi relativamente agli stati rappresentazionali coinvolti nella comparsa delle emozioni. A ben vedere, inoltre, piuttosto che schierarsi a favore dell'una o dell'altra posizione, risulta forse più utile porre l'accento sulla interazione (seppure talora problematica) tra *phantasia* e *doxa*. Proprio questa interazione (e la distinzione che essa presuppone) sembra in grado di spiegare la flessibilità del modello aristotelico, all'interno del quale trovano posto tanto manifestazioni delle emozioni apparentemente del tutto irrazionali, quanto fenomeni che invece prevedono una componente strettamente cognitiva. Come, infatti, viene ripetutamente affermato nelle *Etiche*, le passioni, pur appartenendo alla parte non razionale dell'anima sono, tuttavia, in grado di concordare (o non concordare, nei casi di *akrasia*), con il *logos*. E significativamente questa concordanza è descritta da Aristotele come la capacità delle passioni di obbedire (*epipeithēs*, *Etica Nicomachea*, 1.7, 1098a4) o più in generale di essere persuase dalla ragione/linguaggio (*Etica Nicomachea*, 1.13, 1102b33) o di prestare ascolto ad essa (*Etica Eudemia*, 2.1, 1219b30-1). Il ricorso ad una serie di termini che rimandano alla sfera della persuasione non sembra casuale, poiché è proprio la dipendenza strutturale dalla convinzione e dalla persuasione ciò che permette di differenziare la *doxa* dalla *phantasia*, come Aristotele afferma esplicitamente nel *De anima* (3.3, 428a18-24):

Resta allora da vedere se [l'immaginazione] è opinione, poiché l'opinione si presenta o come vera o come falsa. Ora, all'opinione consegue la convinzione (non è infatti possibile avere un'opinione su ciò di cui sembra che non si sia convinti). E mentre nessuno degli animali ha la convinzione, in molti è presente l'immaginazione. Inoltre, ad ogni opinione si accompagna la convinzione, ed alla convinzione la persuasione, ed alla persuasione il *logos* e mentre in alcuni animali c'è l'immaginazione, non c'è invece il *logos*.

La differenza tra credenza ed immaginazione, ovvero tra *doxa* e *phantasia*, sembra così giocare un ruolo fondamentale nella definizione della razionalità umana da parte di Aristotele. La loro attività si sovrappone ma soltanto in parte, poiché se è vero che entrambe sono rappresentazioni mentali fallibili che guidano il comportamento degli esseri animati, solo una, la credenza, è propriamente razionale data la sua capacità di rispondere al *logos*, che si evidenzia nello stretto legame tra credenza e persuasione. D'altra parte, a differenza di quello che si potrebbe pensare, per Aristotele solo nel caso della credenza c'è un legame intrinseco con le emozioni, cosicché «se crediamo che qualcosa sia terribile o pauroso, subito proviamo l'emozione corrispondente» (*De anima*, 3.3.427b21-24). L'immaginazione, invece, può certo suscitare emozioni, ma non è detto che lo faccia necessariamente. Ciò dipende dal fatto che per Aristotele essa ha una natura duplice: da un lato può generare risposte immediate che condividiamo con gli altri esseri animati, dall'altro può essere oggetto di un ulteriore processo di elaborazione che rende l'uomo soltanto in grado di assentire o meno ai dati provenienti dall'immaginazione: «rational creatures have a capacity to disregard what appears to them, which can stop them from responding to such appearances» (McCready-Flora 2013: 7)⁵.

⁵ Non è questa, ovviamente, la sede per entrare nei dettagli di una questione così complessa e controversa. Mi limito a segnalare che la tesi della riconducibilità delle emozioni a differenti stati cognitivi è sostenuta

7. Normativi, ma non troppo

Per concludere vorrei adesso ritornare per un attimo alla questione sollevata dalla post-verità. Ciò permetterà di mettere meglio in rilievo i meriti del modello di spiegazione interno alla retorica e perché, in ultima analisi, di esso non possiamo fare a meno se vogliamo prendere adeguatamente in considerazione il ruolo che le emozioni possono giocare nella sfera pubblica.

Si è visto che la definizione della post-verità insiste sul legame esistente tra credenze (soggettive) ed emozioni ed istituisce una netta contrapposizione con i fatti. In conseguenza di ciò si è costretti ad immaginare, come talora accade, che il possibile antidoto ad essa sia costituito da un ricorso ai ‘nudi’ fatti e da una corrispettiva neutralizzazione delle emozioni. Se, tuttavia, si accetta, come sembra inevitabile fare, che la deliberazione nella sfera pubblica non può prodursi senza la presenza di una componente desiderativa che a sua volta presuppone il rimando ad una dimensione emozionale, il legame tra credenze ed emozioni che anche per Aristotele, e più in generale per la retorica, risulta strutturale appare in una luce differente. Esso diviene una risorsa invece che essere un limite. In questa prospettiva, infatti, sollecitare le emozioni corrisponde ad offrire ai propri interlocutori, seppure in maniera sempre fallibile e rivedibile, dei motivi appropriati di convinzione in base ai quali indirizzare le proprie scelte ed il proprio comportamento. Acquisire la capacità di farlo è, dunque, inevitabilmente parte della tecnica retorica. Al tempo stesso, tuttavia, anche guardata dal punto di vista delle emozioni la retorica mantiene una sua dimensione normativa, per quanto debole⁶. Se è lecito parlare di mezzi appropriati di convinzione, questo vorrà dire che della loro maggiore o minore appropriatezza è possibile elaborare un giudizio che non dipenda esclusivamente dal criterio dell’efficacia. Mentre la retorica non è una competenza nella ricerca della verità e per questo motivo non aspira ad essere un’etica del discorso, essa, tuttavia, ha uno scopo interno che consiste nell’assicurare un particolare giudizio da parte degli ascoltatori sulla base del materiale persuasivo offerto come prova. Per questo motivo attribuisce un posto legittimo alle emozioni, poiché esse possono, in virtù del legame che intrattengono con le credenze, costituire (o non costituire) un giusto motivo di convinzione. E questo è tutto ciò di cui realisticamente abbiamo bisogno per provare ad immaginare interventi nella sfera pubblica che non la abbandonino al tanto deprecato trionfo della post-verità.

Bibliografia

Abizadeh, Arash (2007), «On the philosophy/rhetoric binaries. Or, is Habermasian discourse motivationally impotent?», in *Philosophy & Social Criticism*, 33, 4, pp. 445-472.

Aristotele, *Retorica*, traduzione e note di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996.

da Pearson 2013 e che la differenziazione proposta tra *phantasia* e *doxa* in relazione alle emozioni è congruente con l’articolata proposta di McCreedy-Flora 2013.

⁶ Per un quadro più articolato della nozione di normatività debole che qui non è possibile delineare cfr. Di Piazza, Piazza, Serra 2018a.

Bächtiger, Andreas (*et alii*) (2010), «Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots and Complementarities», in *The Journal of Political Philosophy*, 18, 1, pp. 32-63.

Centrone, Bruno (2015), «*Phobos* nella *Retorica* di Aristotele: tra emozione istintiva e cognizione complessa», in, Centrone Bruno, a cura di, *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa University Press, Pisa, pp. 143-170.

Dewey, John (1993), *The Public and its Problems*, Ohio University Press, Athens (OH).

Di Piazza, Salvatore; Piazza, Francesca; Serra, Mauro (2018a), «Rhetorical deliberation. A sustainable normativism from a Gorgianic-Aristotelian perspective», in *Paradigmi*, XXXVI, 3, pp. 427-442.

Di Piazza, Salvatore; Piazza, Francesca; Serra, Mauro (2018b), «The Need for More Rhetoric in the Public Sphere. A Challenging Thesis About Post-Truth», in *Versus*, 127, 2, pp. 225-242.

Dow, Jamie (2015), *Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Dryzek, John (2002), *Deliberative Democracy and Beyond*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Jörke, Dirk (2014), «Rhetoric as Deliberation or Manipulation? About Aristotle's *Rhetoric* and its Misuse on Recent Literature», in *Redescription*, 17, 1, pp. 68-85.

Gensini, Stefano (2012), a cura di, *Filosofie della comunicazione. Tra semiotica, linguistica e scienze sociali*, Carocci, Roma.

Gorgia, *Testimonianze e frammenti*, a cura di R. Ioli, Carocci, Roma 2013.

Gross, Daniel (2010), «Systematically Distorted Communication: An Impediment to Social and Political Change», in *Informal Logic*, 30, 4, pp. 335-360.

Kim, Joochan; Kim, Eun Joo (2008), «Theorizing Dialogic Deliberation: Everyday Political talk as Communicative Action and Dialogue», in *Communication Theory*, 18, pp. 51-70.

Krause, Sharon (2008), *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton University Press, Princeton.

Lauritzen, Espen A. (2014), «Persuading through Pity and Fear: Aristotle's Account of the Emotions in the *Rhetoric*», in *Nordlit*, 33, pp. 139-158.

McCready-Flora, Ian (2013), «Aristotle's Cognitive Science: Belief, Affect and Rationality», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 89, 2, pp. 394-435.

Mcintyre, Lee (2018), *Post-Truth*, MIT Press, Boston (MA).

Mouffe, Chantal (2000), *The Democratic Paradox*, Verso, London.

Mouffe, Chantal (2013), *Agonistics. Thinking the World Politically*, Verso, London (*Il conflitto democratico*, trad. di D. Ferrante, Mimesis, Milano, 2015).

Mouffe, Chantal (2014), «By Way of Postscript», *Parallax*, 20, 2, 2014, pp.149-157.

Mouffe, Chantal (2019), *For a Left Populism*, Verso, London.

Moss, Jessica (2012), *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought and Desire*, Oxford University Press, Oxford.

Neblo, Michael A. (s.d.), «Impassioned Democracy: The Role of Emotion in Deliberative Theory», accessibile al seguente indirizzo https://pdfs.semanticscholar.org/7803/c33744b78c6ee8288b31dbc91baa2358a585.pdf?_ga=2.41877345.293861907.1580073873-1890788660.1580073873.

Nussbaum, Martha (1994), *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

O'Connell, Peter A. (2017), *The Rhetoric of Seeing in Attic Forensic Oratory*, University of Texas Press, Austin.

Piazza, Francesca (2008), *La retorica di Aristotele*, Carocci, Roma.

Privitera, Walter (2010), *Per una politica della sfera pubblica*, in C. Papa, a cura di, *Vivere la democrazia, costruire la sfera pubblica*, Ediesse, Roma, pp. 237-253.

Pearson, Giles (2014), «Aristotle and the Cognitive Component of Emotions», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 46, pp. 165-211.

Rossi, Maria Grazia (2013), *Il giudizio del sentimento*, Editori Riuniti University Press, Roma.

Saam, Nicole J. (2018), «Recognizing the Emotion Work in Deliberation. Why Emotions Do Not Make Deliberative Democracy More Democratic», in *Political Psychology*, 39, 4, pp.755-774.

Sandel, Adam A. (2014), *The Place of Prejudice. A Case for Reasoning within the World*, Harvard University Press, Boston (MA).

Urbinati, Nadia (2020), *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, Il Mulino, Bologna.

Yack. Bernard (2006), «Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation», in *Political Theory*, 34, 4, pp. 417-438.

Young Iris M. (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford-New York.