



Diego Lanza

Pathos

«ὅπου γὰρ ἰσχύς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρίς τῶνδε καρτερωτέρα;».

«Infatti, dove forza e giustizia sono allo stesso gioco,
quale coppia è più valorosa di questi?».

Eschilo, Frammento 267-268.

«τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν».

«Solo il vero sapere ha
potenza sul dolore».

Eschilo, Agamennone, 177-178.

«ἔξυμφέρει
σωφρονεῖν ὑπὸ στένει».

«È utile recuperare sapienza nel dolore».

Eschilo, Eumenidi, 520.

«Καὶ μὴν σύ γ' οὐπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι».

«Eppure tu ancora non sai esser saggio».

Eschilo, Prometeo incatenato, 982.

I.

«*Pathos*» e πάθος

Il significato della parola sembra chiaro, almeno nelle lingue moderne. Ma, come non di rado avviene, questo termine, che non abbisogna di traduzione né di adattamento ortografico nel passaggio dall'inglese all'italiano, dal tedesco al francese, che suona familiare ad ogni orecchio, non è semplice da definire; e ancor meno semplice diventa se pretendiamo di ricorrere al greco. Perché un valore simile al nostro, come «forte trasporto emotivo» o «incipiente commozione», lo possiamo trovare, almeno apparentemente, soltanto in quell'anonimo, lacunoso e per molti versi enigmatico libro di età romana attribuito a Longino. Qui, si può dire, il *pathos* domina come la più sicura ed efficace connotazione del sublime, l'oggetto appunto delle riflessioni letterarie dell'ignoto autore.

Tuttavia più di un motivo induce a serbare cautela. Dello scritto non solo è incerto l'autore, ma anche il destinatario, e l'ambito nel quale esso intende collocarsi; inoltre il suo linguaggio è più conforme a un esercizio mimetico di retorica che a quello di una normale prosa critica.¹ Procedendo nella lettura ci si accorge infatti che il generoso uso del vocabolo non ne favorisce la definibilità; è un uso vago, che nella propria vaghezza riesce maggiormente suggestivo, oscillando tra un singolare e un plurale diversamente connotati, occorrendo non di rado in endiade il cui primo membro

DIEGO LANZA, *Pathos*, saggio già pubblicato in AA.Vv., *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, a cura di SALVATORE SETTIS, vol. VI, *La cultura dei Greci. Le forme della comunicazione e del sapere*, Einaudi, Torino 1997, pp. 1147-1155.

¹ Si critica sì Cecilio (di Calatte?) che nella sua trattazione del sublime avrebbe omesso il *pathos* e si portano argomentazioni stringenti: o Cecilio lo ha trascurato perché lo riteneva tutt'uno con lo stesso sublime, o perché lo riteneva estraneo e influente, ma in entrambi i casi egli si sbagliava (*Il sublime*, 8.1-2).

non a caso è proprio «sublime». Ma, ciò che più conta, vuoi πάθος, vuoi l'intero insieme dei termini ad esso collegati (παθητικός, ἐμπαθής, περιπαθής) mantengono stretti rapporti con la lingua comune nella quale non si delinea mai quella particolare aura che rende comprensibile e significativo il nostro moderno *pathos*.

Anche prescindendo da verifiche lessicali che forse possono apparire pedanti, è perciò difficile seguire alcune moderne rivisitazioni della poesia greca di età arcaica e classica alla ricerca del *pathos*, del patetico.² Ricerche tutte fiduciose nella permanenza di sentimenti umani sempre uguali a se stessi, nella riconoscibilità di un unico stabile sistema emotivo non dipendente dalle mutazioni psichiche dei differenti assetti antropologici.

II.

Estraneità e temporaneità

Seguirò un percorso diverso. Assente πάθος nella lingua dell'epica e della lirica arcaica, abbiamo però la ricorrenza del corrispondente verbo (πασχ-/παθ-), generalmente connotato in Omero da marche negative: subire dolori, sventure ecc.; in Saffo, Tirteo e Teognide con chiaro valore di *vox media*: «godere di buona/cattiva salute» (εὖ/κακῶς πάσχω).³ Anche l'interrogativo «che mi capiterà?» (τί πάθω;) ricorrente due volte in Omero,⁴ che segnala il dubbio tra

² Si veda per tutti il classico saggio di J. DE ROMILLY, *L' évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Paris 1962.

³ In Teognide le connotazioni «positive» (εὖ ἀγαθόν, ἀβρά, ecc.) superano forse di poco le «negative» (ἀνιηρά, κακῶς, δεινά, ecc.); in Saffo (*fr.* 94) assume valore strutturale l'opposizione tra il *v.* 4 (δεῖνα πεπ[όνθ]αμεν) e il successivo *v.* 11 (κάλ' ἐπάσομεν). Non ha invece valore medio il sostantivo femminile πάθη -ης, presente nei lirici e nei tragici: esso indica sempre un'afflizione.

⁴ OMERO, *Iliade*, XI, 404; *Odissea*, V, 465.

due pericoli, può ricondursi a questo semplice schema, anche se, probabilmente, finisce con denotare una condizione di scelta comunque ingrata.

L'uso lirico si mantiene nella lingua tragica, anche se qui il contesto porta all'asimmetria, a un sempre maggiore peso delle connotazioni negative; come giustamente già osservava Ellendt nel suo lessico sofocleo, mentre la connotazione positiva del verbo πάσχω viene sempre espressa, non altrettanto è necessario per le connotazioni negative.⁵ A propria volta il sostantivo πάθος estende il proprio spettro semantico fino a indicare la disgrazia subita o, brachilogicamente, il resoconto che se ne dà.⁶ Il termine ritorna insistentemente, quasi *mot-clé*, nell'*Agamennone* eschileo e segna lessicalmente la progressione delle rievocazioni che conduce, in un crescendo di tensione drammatica, all'inquietante visione di Cassandra. In questo quadro è da considerare la prima uscita, quasi epigrafica, della parola al v. 177 πάθει μάθος, gnome spesso estratta dal contesto e interpretata come perenne riconoscimento dell'utilità euristica del soffrire. Si tratta in verità di una massima già ben nota,⁷ inserita in un più ampio canto gnomico: Zeus ha indicato agli uomini il cammino del senno (φρονεῖν): l'esperienza, l'esperienza della disgrazia, conduce alla conoscenza; ma a quale conoscenza? μάθος è spiegato subito appresso: per la grazia violenta (χάρις βίαιος) degli dèi, «stilla nel sonno il penoso ricordo dei mali (πόνος μνησιπήμων) e induce alla moderazione (σωφρονεῖν) anche chi non voglia».

Quel che la sventura subita (πάθος) insegna è dunque la moderazione, il non passare i propri limiti umani.⁸ L'ironia di Lloyd-Jones, ricordata anche da Bollack, davanti alle anacronistiche «teorie quasi tolstoiane di 'redenzione attraverso la sofferenza'» non appare perciò del tutto ingiustificata.⁹ Tali teorie riproiettano

⁵ F. ELLENDT, *Lexicon Sophocleum*, Berlin 1872, rist. Hildesheim 1965, pp. 610 ss.

⁶ Cfr. ESCHILO, *Agamennone*, 669 ecc.

⁷ Un buon repertorio tra Esiodo e Democrito, e anche oltre, è offerto da R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, pp. 181 e 753-754.

⁸ È quindi massima affine alla delfica γνώτι σεαυτόν.

su Eschilo uno spessore che πάθος, come vedremo, non assume prima dell'uso cristiano.

La letteratura medica, coeva o di poco successiva alla tragedia, non usa il termine diversamente: esso indica sempre qualche cosa che si subisce e che modifica l'equilibrio dell'organismo. Απάθος si accompagna, con significato sostanzialmente uguale, la neoformazione πάθημα, più chiaramente definito dal suffisso -ματ-, e forse avvertito per questo come semanticamente più esatto. πάθος/πάθημα può indicare semplicemente un'alterazione transeunte, un'affezione di un organo rilevabile sintomaticamente, o un vero e proprio morbo, una sindrome equivalente in questo caso a νόσος/νόσημα.¹⁰ È ormai noto d'altronde che il linguaggio medico, almeno in questo periodo, si mantiene trasparente alla lingua d'uso, pur non rinunciando a un proprio rigore denotativo. Si può perciò osservare che, stando alla documentazione concessaci, tra Ve IV secolo l'insieme πάσχω/πάθος è definibile a partire da due opposizioni fondamentali. La prima è quella che lo oppone all'azione: πάσχω vs πράττω;¹¹ πάθος è ciò che capita a qualcuno senza che egli abbia parte attiva nella realizzazione. La seconda è quella che lo oppone alla permanenza: πάθος è ciò che altera momentaneamente un ordine stabilmente definito o ne indica l'alterazione intervenuta. In entrambi i casi segnala estraneità e temporaneità, generalmente, ma non necessariamente, avvertite come elementi di disturbo di una struttura avvertita come stabile.¹²

⁹ J. BOLACK e P. JUDET DE LA COMBE (a cura di), *L'Agamemnon d'Eschyle, le texte et ses interprétations*, 1/2, Lille 1982, pp. 223 ss.; il rimando è a un articolo di H. LLOYD-JONES «Journal of Hellenic Studies», 1956, pp. 55 ss.). Per un'attenta disamina delle molte quesrioni suscitate da questi versi ancora documentariamente importante il commento di E. FRAENKEL (Oxford 1950), in particolare pp. 106-107.

¹⁰ IPOCRATE, *La maklttia sacra*, 3, 1; Id., *Le ghiandole*, 5, 1. Per una maggiore puntualizzazione sui testi ippocratici cfr. M. VEGETTI, *Tra passioni e malattia. Pathos nel pensiero medico antico*, in «Elenchos», 1995, pp. 217 ss.

¹¹ Ma εὔ πάσχω = εὔ πράττω, e il già citato τί πάθος; tende a confondersi con τί δράσω;

¹² τί νέον; = τί νέον κακόν;

Si può constatare che sia l'uso del termine, ancora molto fluido in Platone, sia quello esplicitamente sottoposto a verifica di Aristotele si possono inserire senza difficoltà in questo quadro semantico, e che le occorrenze di *πάθος* negli scritti di entrambi, anche quando possono sembrare ai nostri occhi distanti e reciprocamente irrapportabili, dovevano apparire trasparenti a un parlante greco del tempo, restare nell'ambito della sua immediata competenza linguistica.

III.

Definizioni e connotazioni

Situazione temporanea, qualità accessoria, quando non circostanza, avvenimento, questo è lo spettro semantico dell'uso platonico. Vi sono luoghi nei quali studiosi avvezzi al gergo tradizionale della storia della filosofia hanno voluto riconoscere presentimenti di più rigorose contrapposizioni categoriali. E il caso di un passo dell'*Eutifrone*: Socrate contesta al suo interlocutore la spiegazione di «ciò che è pio» (*τὸ ὅσιον*) con «ciò che è caro agli dèi» (*θεοφιλές*), e dimostra con una stringente serie di deduzioni, una sorta invero di parodia della logica sofistica, che *θεοφιλές* è soltanto una qualità (*πάθος*) e non l'essenza (*οὐσία*) di *τὸ ὅσιον*, qualcosa che può connotarlo, ma non lo definisce.¹³ Qualità, aspetto particolare denota *πάθος* anche nella *Repubblica*. Qui Socrate fa osservare a Glaucone come il cane sia ostile e ringhi agli estranei, e faccia festa invece a chi gli è noto: «Ordunque davvero di classe risulta questo aspetto (*πάθος*) della sua natura (*φύσις*), e come veramente da filosofo».¹⁴

¹³ PLATONE, *Eutifrone*, 11 a. Su questo e sui successivi passi platonici citati cfr. il recente intervento di B. CENTRONE, *Πάθος e οὐσία nei primi dialoghi platonici*, in «Elenchos», 1995, pp. 119 ss., cui rimando per la precedente bibliografia.

¹⁴ PLATONE, *Repubblica*, 376 a.

Evidente l'ironia dell'asserzione, sottolineata dall'accumulo delle particelle iniziali. Desplaces vede in quest'uso di πάθος la canonica opposizione aristotelica accidente *vs* essenza, ma questa battuta di Socrate, come quella dell'*Eutifrone*, richiede davvero una così rigorosa categorizzazione? Ancor più vicino all'uso linguistico comune l'impiego del termine come «circostanza», «situazione», «avvenimento»;¹⁵ spesso πάθος è oggetto interno di πάσχω, secondo un'abitudine di ridondanza tipica della lingua d'uso, se non addirittura del parlato.¹⁶

Se Platone, per la natura stessa della sua scrittura, non ama indulgere in esplicite definizioni categoriali che pretendano di rendere esclusivamente denotativo il suo dettato, Aristotele sembra invece più propenso ai distinguo lessicali, a mettere ordine in un linguaggio in cui la mancanza di tematizzazione rischia di ingenerare equivoci.

Nel lessico categoriale di *Metafisica* Δ è presente, sia pure senza grande rilevanza, anche πάθος. Di esso vengono distinte quattro accezioni: 1) «una qualità (ποιότης) secondo la quale può avvenire l'alterazione (ἀλλοιούσθαι), come per esempio il bianco e il nero, il dolce e l'aspro, la pesantezza e la leggerezza, ecc.»; 2) il loro «attuarsi» (ἐνέργεια) e «già le alterazioni» (ἤδη ἀλλοιώσεις); 3) tra queste piuttosto le alterazioni e i mutamenti (κινήσεις) dannosi, e soprattutto i danni dolorosi (λυπηραί); 4) le grandi sventure (τὰ μεγάλα τῶν συμφορῶν).¹⁷

Non è difficile notare come i quattro usi siano contigui, come si tratti in realtà di progressivi scivolamenti semantici. L'abilità aristotelica sta nel presentarci a rovescio il movimento di deriva: si va dall'uso categoricamente più rigoroso, e ristretto, a quello

¹⁵ Id., *Fedone*, 72 b; *Gorgia*, 481 c; *Repubblica*, 514 a; *Teeteto*, 166 b; *Leggi*, 819 d; ecc.

¹⁶ Un uso significativo è in πάθη οὐράνια (= moti celesti) (Id., *Ippia Maggiore*, 285 c). Ci sono tuttavia traduttori platonici che, senza riguardo al contesto, preferiscono rendere sistematicamente πάθος con l'ostico e spesso incomprensibile «affezione», calco gergale del medievale *affectio*, incuranti della colloquialità platonica.

¹⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1022 b 15-21.

più generico e diffuso. Ma l'oscillazione è trasparente e in qualche modo implicita nella lingua di tutti: che il colore, il sapore, il peso fossero πάθη, apparteneva già, come si è visto, al parlare comune; termine gergale è piuttosto il neologismo che qui è presentato come *l'explicitans*: ποιότης. Esso viene derivato da Platone da un altro conio recente, l'indefinito ποιόν.¹⁸

La classificazione che troviamo nel II libro dell'*Etica nicomachea* è più immediatamente operativa. Qui Aristotele non usa «si dice», ma «dico», non vuol descrivere una multivocità d'uso comune, ma definire una rigorosa univocità d'uso personale. Distingue perciò: 1) πάθη: «desiderio, ira, paura, coraggio, gioia, benevolenza, odio, rimpianto, invidia, pietà, e tutto ciò cui si accompagni piacere o dolore»; 2) δυνάμεις: «ciò secondo cui siamo detti παθητικοί dei primi»; 3) ἔξεις: «ciò secondo cui ci troviamo bene o male in rapporto ai πάθη». ¹⁹ Il senso del discorso è chiaro: i πάθη sono le alterazioni del nostro stato emotivo contrassegnate da piacere o dolore; valgono ancora per essi i due caratteri di temporaneità (ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα) e di estraneità al volere (ἀπροαιρέτως) sopra considerati. ²⁰ Penso perciò che rendere «emozioni» sia più pertinente dell'abituale «passioni», evocante, come si vedrà, improprie connotazioni. δυνάμεις sono le «potenzialità», ossia le inclinazioni che le diverse persone presentano di soggiacere alle suddette emozioni; ἔξεις infine sono le «disposizioni», l'acquisizione cioè di un *habitus* che ci fa operare in un modo o in un altro in rapporto a ciascuna delle emozioni, modo che qualifica perciò la validità etica (ἀρετή) dell'uomo. Aver raggruppato sotto πάθη una serie, per definizione non chiusa (καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα) di stati temporanei, noi diremmo dell'umore e/o del sentimento, permette ad Aristotele due importanti movimenti teorici: 1) costruire una fenomenologia delle reazioni e dei comportamenti che si presenta

¹⁸ PLATONE, *Teeteto*, 182 a: «forse qualità (ποιότης) risulta insieme parola stravagante (ἀλλόκοτον) e non ne afferri il significato generale»; neppure ποιόν, derivato dall'interrogativo ποῖον, è daltronde attestato anteriormente a Platone.

¹⁹ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1105 b 21-23.

²⁰ *Ibidem*, 1105 b 20 e 1106 a 3.

unitaria, governata cioè dagli stessi principi, e la cui ricaduta pratica è evidente per esempio nell'istruzione del retore;²¹ 2) collocare tutte le emozioni nei processi che connettono più strettamente la sfera della corporeità e quella della psichicità, il σῶμα e la ψυχή, il corpo e l'anima: all'alterazione di questa corrisponde sempre un'alterazione di quello, valendo per entrambi il comune segnalatore piacere / dolore.²²

Proprio questa doppia strategia sembra sconsigliare la sbrogativa omologazione del termine in un presunto lessico speciale, separato, impermeabile alla lingua d'uso. La resa del vocabolo non è dunque indifferente. Le parole, anche quando si pretende di immobilizzarle in un'asettica formularità sistemica, e non è sempre il caso di Aristotele, si vendicano, trascinando inevitabilmente con sé la rete connotativa che è loro propria nel parlar comune. Così «passione», a dispetto del suo etimo, non può che suggerire oggi un forte coinvolgimento dell'intera soggettività, tutta tesa al raggiungimento di uno scopo dominante quando non ossessivo; un moto dunque dell'animo, ma un moto riconosciuto come profondamente intrinseco.

L'opposto del πάθος greco.

Che il vocabolo d'altronde non fosse meramente denotativo, formulare *vox technica*, non solo in Aristotele, ma anche nella successiva speculazione degli stoici, ben si intende dal lavoro ermeneutico cui viene sottoposto dai suoi traduttori latini.

«Quelle che i Greci chiamano πάθη a noi vien meglio chiamarli turbamenti (*perturbationes*) piuttosto che morbi (*morbos*)». Così Cicerone nel IV delle *Tuscolane*; nel libro precedente egli ha già spiegato che *morbi* sarebbe la traduzione letterale (*verbum e verbo*) se non fosse disadatta all'uso del latino (*in consuetudinem nostram*

²¹ Così il II libro della *Retorica* è in gran parte dedicato a una rassegna dei diversi πάθη, cui è dedicato il saggio di S. GASTALDI, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990.

²² Piacere e dolore non sono invece mai esplicitamente tematizzati da Aristotele; egli non ne offre mai una definizione né tanto meno una spiegazione del loro realizzarsi.

non caderet).²³ Cicerone dunque nel tradurre ricerca in latino un termine non solo denotativamente ma anche connotativamente idoneo. Egli avverte come i *πάθη* zenoniani siano in qualche modo analoghi ai *πάθη* dei medici; avverte anche però che questa promiscuità d'uso rischierebbe di non apparire altrettanto efficace in latino.²⁴

Non è possibile, né avrebbe qui senso, seguire il lavoro di ininterrotta riflessione e riclassificazione dei *πάθη* nelle e intorno alle scuole di filosofia fino all'età tardoantica, quando interviene qualche cosa di nuovo. In ambito cristiano *πάθος* conosce una radicale risemantizzazione: *Πάθος Χριστοῦ*, *Passio Christi*, è la sofferenza redentrice del figlio di Dio, l'avvenimento che dà nuovo senso e nuova luce alla vita degli uomini. Quanto questa potente espressione finisce con l'interferire nella risonanza semantica della terminologia pagana? Certo non è un caso che in Girolamo si rinnovi l'antico problema ciceroniano: come rendere adeguatamente *πάθος* in latino? Egli significativamente si attiene alla classica *perturbatio*, preferibile a *passio* che renderebbe di *πάθος* «piuttosto la lettera che il senso (*verbum magis quam sensum verbi*)». ²⁵

IV.

Del produrre emozione

È nella *Poetica* che, nonostante il numero limitato di occorrenze, la gamma d'uso di *πάθος*, cui si sostituisce con identico valore

²³ CICERONE, *Tusculanae disputationes*, 4.5 e 3-4, rispettivamente.

²⁴ *Perturbatones* restituisce in effetti felicemente in latino gli attributi di estraneità e temporaneità di cui sopra si è detto.

²⁵ GIROLAMO, *In Zachariam*, 1.18. *Passio* non risulta attestato anteriormente ad Apuleio, che è citato da AGOSTINO, *De civitate Dei*, 9.4; lo stesso Agostino affianca, a *perturbatio*, *passio* (= *motus animi contra rationem*: *ibid.*, 8.17). È sull'autorità di Agostino che nel Medioevo *passio* finisce col sostituire *perturbatio*, e quali implicazioni conseguono a quest'uso?

πάθημα,²⁶ verifica l'ampiezza delineata nel libro Δ della *Metafisica*: da «alterazioni della lingua»²⁷ a «traversie», «sventure»,²⁸ fino al valore di «emozioni»,²⁹ quali sono definite nel citato passo dell'*Etica nicomachea*.³⁰

Sono questi due ultimi i passi sui quali forse ci si deve soffermare. Il primo appartiene alla definizione aristotelica di tragedia ed è oggetto di esercizi ermeneutici che non di rado pretendono di scoprire in queste parole la chiave non solo della *Poetica* aristotelica ma del senso stesso della tragedia, se non dell'intera cultura greca. Inutile perciò tentare anche solo una sommaria presentazione delle esegesi, tanto più che, quali che esse siano, il termine πάθημα qui usato trova la propria indiscutibile esemplificazione contestuale in ἔλεος (pietà) e φόβος (paura) del rigo precedente, entrambi reperibili nell'ampio catalogo citato dell'*Etica nicomachea*.³¹

Più interessante, anche se solitamente più trascurato, può invece riuscire il secondo passo. Aristotele, dopo aver incluso il «pensiero» (διάνοια) tra i sei elementi costitutivi della tragedia,³² e giunto a doverne trattare, si rifà esplicitamente a quanto già detto nella *Retorica*, perché «appartiene al pensiero tutto quel che si deve presentare con la parola; suoi elementi sono il dimostrare, il confutare, il procurare le emozioni (τὸ πάθη παρασκευάζειν), come per esempio pietà, paura, ira ecc.».³³ Anche qui la contestuale esemplificazione toglie ogni dubbio sul valore da attribuire a πάθη. Appare però interessante l'espressione «procurare emozioni», pro-

²⁶ Al riguardo cfr. l'ancor valida nota di H. BONLTZ, *Aristotelische Studien*, Hildesheim 1969, pp. 317 ss. (Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche).

²⁷ ARISTOTELE, *Poetica*, 1460 b 12.

²⁸ *Ibidem*, 1452 b 10, 1453 b 18-20, 1454 a 13, 1459 b 10.

²⁹ *Ibidem*, 1449 b 28, 1456 a 38.

³⁰ Questo ampio spettro semantico, che corrisponde sostanzialmente a quello di tutta l'opera aristotelica, è confermato da indagini specifiche sull'opera come quella di B.R. REES, *Pathos in the Poetics of Aristotle*, in «Greece & Rome», 1972, pp. 1 ss.

³¹ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1105 b 21-23.

³² *Id.*, *Poetica*, 1450 a 10.

³³ *Ibidem*, 1456 a 36-b1.

vocare cioè turbamento ad arte, con l'arte della parola. Il ricorso alla *Retorica* è già indicato da Aristotele: per chi parla nei tribunali e nelle assemblee è importante che gli ascoltatori «siano condotti dal discorso ad uno stato di emotività» (εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν).³⁴ Ma a tale scopo il discorso non deve indulgere in ragionamenti. Perciò altrove Aristotele ammonisce: «Quando produci emozione (πάθος ποιῇς), non enunciare un ragionamento (μὴ λέγε ἐνθύμημα), perché o il ragionamento esclude l'emozione, o resta detto invano. I due movimenti usati insieme si escludono infatti reciprocamente o cancellandosi o indebolendosi».³⁵ πάθος occorre in questo caso al singolare, che ha evidente funzione di collettivo: non interessa qui la fenomenologia delle emozioni, quanto l'arte di saper provocare, con gli appropriati strumenti, uno stato emotivo nell'ascoltatore.

L'emozione cui accenna Aristotele è quella stessa che Platone, pur senza mai usare il termine πάθος, ci descrive nello *Ione*: il rapsodo sul palco simula uno stato di eccitazione per provocare l'eccitazione dello spettatore, sapendo peraltro controllare in ogni istante l'effetto prodotto.³⁶ Un'emozione simulata è dunque la causa di un'emozione reale. Non diversamente aveva scritto Gorgia: «La poesia nel suo insieme la considero e la definisco un discorso provvisto di metro: in chi l'ascolta irrompono un pauroso tremore, una commozione lacrimosa e un desiderio non scevro di dolore, e l'anima per il tramite delle parole prova (ἔπαθε) un'emozione propria (ἴδιόν τι πάθημα) per fortune e disgrazie di fatti e persone estranee (ἀλλοτρίων)».³⁷

Indurre artificialmente l'emozione: a questo è dedicata gran parte del II libro della *Retorica* aristotelica, e una parte non indiffe-

³⁴ ID., *Retorica*, 1356 a 14.

³⁵ *Ibidem*, 1418 a 12-15; analoga opposizione tra πάθος e λογισμός in 1369 a 20.

³⁶ PLATONE, *Ione*, 535 c-e. Quelle «emozioni» (lacrime, pelle d'oca, cardio-palma), che ritroviamo nella *Poetica* aristotelica e, come immediatamente vedremo, in Gorgia, non sembra abbiano molto a che fare con la «passionalità» dell'ἐπιθυμητικόν di *Repubblica* IV.

³⁷ GORGIA, *Elena*, 9.

rente dei saggi critici di Dionigi di Alicarnasso,³⁸ e questa facoltà, comune a retore e poeta, è, a ben vedere, il vero oggetto della riflessione dell'anonimo autore del *Sublime*, dal quale si è partiti in queste note. La commossa eccitazione che egli celebra come il tratto più certo della sublimità si può ricondurre a un accorto uso della lingua, a una scelta di parole, di immagini, di silenzi, che concorrono a sorprendere l'ascoltatore-lettore strappandolo alla sua banale quotidianità. Quest'arte però viene dall'autore in qualche modo rimossa: egli, alla disamina critica dei poeti e prosatori considerati, preferisce sostituire un esercizio mimetico. La sua scrittura nell'illustrarlo punta essa stessa al sublime; nell'analizzare gli strumenti del produrre emozione, si presenta essa stessa come ricca di πάθος. La simulazione della simulazione sortisce un effetto: cancellare la linea di separazione, così chiara in Gorgia, Platone e Aristotele, tra l'emozione fittizia di chi parla e quella indotta di chi ascolta, cancellare cioè la consapevolezza dell'artificiosità del πάθος. Ed è forse proprio da questa sapiente rimozione che incomincia a crearsi quell'aura di esaltazione commossa che appare inebriante segno del *pathos* dei moderni.

DIEGO LANZA, *Pathos*, saggio già pubblicato in AA.VV., *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, a cura di SALVATORE SETTIS, vol. VI, *La cultura dei Greci. Le forme della comunicazione e del sapere*, Einaudi, Torino 1997, pp. 1147-1155.

³⁸ Tre volte troviamo nei suoi scritti, *Su Tucidide*, 23, e *Sullo stile di Demostene*, 18 (bis), le uniche attestazioni del verbo παταίνω nella sua forma attiva, con il valore del già considerato πάθος ποιέω, nella forma media, che risale, pare, a MENANDRO, *Arbitrato*, 1127, il verbo, più attestato ma sempre raro, vale «essere agitato».