

CHRISTOF RAPP*

L'ARTE DI SUSCITARE LE EMOZIONI
NELLA RETORICA DI ARISTOTELE

1. LE EMOZIONI NELLA RETORICA

EMOZIONI come l'ira, la compassione e la benevolenza erano state oggetto della retorica antica molto tempo prima che la filosofia le scoprisse come un tema degno della sua attenzione. Sembra che già il sofista Trasimaco avesse redatto una raccolta di formule grazie alle quali doveva essere possibile suscitare la compassione degli ascoltatori in qualsivoglia occasione, a prescindere dalle circostanze specifiche della discussione.¹ Nella retorica di Isocrate le emozioni avevano già trovato una collocazione definita: mentre nel proemio l'oratore era tenuto a risvegliare la benevolenza degli ascoltatori, nell'epilogo era solito suscitare o l'ira contro l'avversario o la compassione verso la propria persona.² Già il Socrate platonico sembra presumere che i suoi ascoltatori si aspettino qualcosa del genere, quando, nell'*Apologia*, si scusa di non voler chiamare sulla tribuna degli oratori sua moglie e i suoi figli al termine della sua arringa difensiva per indurre a compassione i giudici con i loro pianti e i loro lamenti.³ Ed è esattamente questa pratica che Aristotele ha in mente quando, fin dalla prima pagina della sua *Retorica*, critica le tecniche fino ad allora esposte nei manuali di retorica (I, 1, 1354a 1-1355a 20). Egli accusa i maestri di retorica che lo hanno preceduto di essere ricorsi a un procedimento estraneo alla loro arte, ovvero un procedimento non metodico, poiché essi hanno considerato prevalentemente ciò che non rientra nell'ambito della questione trattata, dando consigli a proposito di pregiudizio, compassione, ira o altre emozioni dell'anima e trascurando la prova retorica, che è invece l'elemento fondamentale in un processo di persuasione che tenga conto della questione discussa. Inoltre, non sarebbe neanche giusto indurre il giudice all'ira, all'invidia o alla compassione così distraendolo e confondendolo (I, 1, 1354a 24-25)

* Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Philosophie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, Germania.

¹ Cfr. *Retorica*, III, 1, 1404a 14-15. [Le citazioni della *Retorica*, prese dall'autore da ARISTOTELES, *Rhetorik*, trad. e comm. di C. Rapp, in: *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, Vol. 4, II parte, H. FLASHAR (a cura di), Berlin 2002, verranno qui riprese da Aristotele, *Retorica*, trad. e comm. di M. Dorati, Milano 1996, con leggere modifiche tese a rispettare per quanto possibile la traduzione tedesca di Rapp].

² Cfr. F. SOLMSEN, *Aristotle and Cicero on the Orator's Playing Upon the Feelings*, «Classical Philology», 33, 1938, pp. 390-404, p. 391.

³ Cfr. PLATONE, *Apologia*, 34c.

e offuscandone il giudizio (I, 1, 1354b 11); sarebbe infatti come se qualcuno che vuole utilizzare un'asticella per misurare qualcosa prima di farlo la piegasse (I, 1, 1354a 25-26).

La differenza decisiva del metodo di persuasione da lui stesso sviluppato sta secondo Aristotele nel fatto che in questo caso la persuasione è legata essenzialmente all'argomentazione e alla prova. La retorica che procede in modo metodico sfrutta il fatto che l'uomo, per la sua natura, è convinto più profondamente di qualcosa quando crede che questo sia stato provato (I, 1, 1355a 5-6). Certo, le prove che l'oratore deve fornire non sono dimostrazioni scientifiche, perché non hanno principi scientifici quali premesse, ma la prova retorica presenta però pur sempre la stessa struttura deduttiva delle dimostrazioni scientifiche: l'oratore assume come premessa qualcosa di già accettato come valido dagli ascoltatori e da ciò deduce poi ciò che vorrebbe venisse da loro accettato. Poiché per Aristotele l'individuazione degli argomenti per qualsiasi problema e in particolare la deduzione a partire da premesse accettate è in generale compito della dialettica, egli definisce la retorica come una disciplina analoga alla dialettica o come un settore di questa (I, 2, 1356a 25-34). Chiaramente, una tale retorica costituita dialetticamente, a differenza della retorica convenzionale, non distrae dalla questione specifica trattata, ma sfrutta invece il potenziale persuasivo insito nella cosa stessa di cui si parla, ragion per cui anche il processo di persuasione in linea di principio diventa pertinente alla questione trattata. Aristotele definisce perciò la retorica anche come la facoltà di individuare il possibile mezzo di persuasione riguardo ad ogni cosa (I, 1, 1354a 1 e I, 2, 1356a 25). Una tale retorica dialettica e regolata in base all'oggetto considerato si sottrae anche, naturalmente, alle critiche che il maestro di Aristotele, Platone, aveva espresso contro la forma sofistica e convenzionale della retorica.

2. LA PERSUASIONE CONFORME ALLE REGOLE DELL'ARTE IN ARISTOTELE

Il sistema della *Retorica* di Aristotele poggia su un'analisi del processo di persuasione che – nonostante l'orientamento complessivo vada chiaramente nel senso del riferimento all'argomentazione – oltre alla prova e alla argomentazione presenta due fattori ulteriori della persuasione conforme alle regole dell'arte: la persuasione avviene per mezzo dell'argomento stesso, ma anche grazie allo stato emotivo degli ascoltatori, nonché grazie al fatto che l'oratore stesso appare credibile (I, 2, 1356a 1-20). È questo il fondamento della famosa teoria dei tre mezzi di persuasione (πίστις) conformi alle regole dell'arte: «prova - induzione delle emozioni - rappresentazione del carattere». Perché siano proprio questi tre gli strumenti della persuasione e perché non ce ne debbano essere degli altri, Aristotele non lo dice esplicitamente, ma sembrerebbe però che questa sua convinzione sia legata all'idea espressa in altri passi secondo cui il discorso è composto da tre elementi: l'oratore, l'oggetto di cui parla e colui a cui si rivolge (I, 3, 1358a 37-1358b 1), così che ognuno dei tre mezzi

di persuasione si riferirebbe a uno dei tre fattori che entrano nel processo di persuasione.

Che Aristotele inserisca così l'induzione delle emozioni (πάθη) nel quadro della persuasione che procede secondo le regole dell'arte è un fatto che ha disturbato molti interpreti, perché lo Stagirita nella stessa *Retorica* ha criticato duramente i predecessori per le tecniche che fanno presa sulle emozioni. Si è perciò a lungo sospettato che il primo capitolo della *Retorica*, contenente la critica all'induzione delle emozioni, fosse stato composto in una diversa circostanza e fosse stato aggiunto soltanto in un secondo momento al resto della trattazione.⁴ Questa però è una ipotesi da scartare dato che vi sono altri passi della *Retorica* che fanno riferimento alle critiche contenute nel primo capitolo e le confermano anche nel contenuto. Del resto, se si considera la questione più attentamente, ci si può anche rendere conto che non vi è qui alcuna contraddizione in senso stretto: i predecessori di Aristotele non vengono da lui criticati per il fatto stesso di essersi occupati di come l'oratore può suscitare le emozioni, ma perché lo hanno fatto in modo non metodico, dedicandosi quasi esclusivamente ad esse e facendo questo invece di prendere in considerazione la prova retorica.

Che Aristotele in uno stesso scritto sviluppi una teoria della induzione delle emozioni e possa nel contempo criticare i predecessori per come hanno trattato lo stesso tema sembra inoltre essere legato al fatto che il metodo della induzione delle emozioni descritto da Aristotele si distingue in un aspetto essenziale dai trucchi e dagli artifici dei maestri di retorica precedenti. Al riguardo, l'idea di fondo è che, posta la definizione essenziale di una emozione, si può poi sfruttare il fatto che le emozioni dipendono da certe opinioni e certi giudizi su una data persona e sulle sue azioni. Per esempio noi proviamo ira se siamo dell'opinione che qualcuno che non ne avrebbe nessun diritto ci ha trattato in modo non rispettoso (II, 2, 1378a 31-33) oppure sentiamo sdegno perché pensiamo che qualcuno se la passi bene senza meritargli (II, 9, 1386b 10-12). Sulla base di una teoria di questo tipo non soltanto è possibile stimolare le emozioni in modo molto più mirato che non nella retorica convenzionale, ma diviene anche possibile indurre una determinata emozione semplicemente descrivendo o accentuando le caratteristiche appropriate nel caso trattato.⁵ In tal modo l'induzione delle emozioni non deve necessariamente distogliere dalle questioni dibattute. Un oratore che seguisse tale impostazione potrebbe infatti mettere ad esempio in risalto gli aspetti riprovevoli di un comportamento riprovevole di determinate persone e con ciò spingere i giudici a una decisione che appare però giustificata anche da un punto di vista obiettivo.

⁴ Cfr. A. KANTELHARDT, *De Aristotelis Rhetoricis*, Diss. Phil., Göttingen 1911.

⁵ Cfr. espressioni come quella in II, 2, 1380a 2-4: «È evidente che l'oratore dovrà presentare [...] gli avversari come responsabili di azioni che suscitano l'ira e come un genere di persone con le quali ci si adira».

Nella parte principale di questo saggio esaminerò un poco più approfonditamente i presupposti teorici di questa modalità della induzione delle emozioni conformi alle regole dell'arte.

3. DEFINIZIONE DELLE EMOZIONI

Aristotele di solito chiama le emozioni «accadimenti, ovvero πάθη dell'anima». Egli le introduce spesso con formulazioni come la seguente: «Con 'pathe' intendo desiderio (ἐπιθυμία), ira (ὀργή), paura (φόβος), ardimento (θάρσος), invidia (φθόνος), gioia (χαρά), amicizia (φιλία), odio (μῖσος), brama (πόθος), desiderio di emulazione (ζήλος), compassione (ἔλεος) e in generale tutto ciò cui segue piacere e dolore». ⁶ Le liste esemplificative dei πάθη che Aristotele propone in diversi luoghi sono variabili e in linea di principio aperte; in particolare appare degno di nota il fatto che i desideri (fame, sete, pulsione sessuale) talvolta compaiono nella lista e talvolta no. La caratteristica comune di tutti i πάθη è il legame con il piacere e il dolore, cosa che indurrebbe immediatamente a pensare che il piacere si configuri quale genere universale di tutte le emozioni piacevoli e il dolore di tutte quelle spiacevoli; tuttavia alcune emozioni sono caratterizzate proprio dalla *mescolanza* di piacere e dolore e inoltre il sentimento di piacere e dolore assume ruoli assai diversi nel caso di diverse emozioni; sembra ad esempio che nel caso dell'ira il dolore provocato da un'umiliazione sia il fattore scatenante dell'emozione, ⁷ nel caso dell'amicizia d'altra parte il sentimento è dato soltanto in virtù della partecipazione al dolore e alla gioia altrui (II, 4, 1381a 3-6), mentre la gratitudine è una conseguenza del sostegno ricevuto in una situazione dolorosa (II, 7, 1385a 17-22), e così via.

Per Aristotele le emozioni rappresentano l'esempio paradigmatico della dipendenza dal corpo di certi stati dell'anima. Ogni emozione è correlata a particolari processi somatici, ad esempio l'ira con l'ebollizione del sangue intorno al cuore. Un segno della dipendenza dal corpo delle emozioni è dato per esempio dal fatto che talvolta montiamo su tutte le furie per ragioni insignificanti proprio perché il corpo si trova di già nella condizione in cui si trova quando si è adirati. ⁸

Ai fini della induzione delle emozioni secondo le regole dell'arte quella che è più rilevante è tuttavia un'altra caratteristica delle emozioni, ovvero il fatto che le diverse emozioni sono individuabili soltanto attraverso le differenti opinioni e giudizi a cui ogni singola emozione è correlata. La correlazione tra emozioni e giudizio è duplice. Per un verso sono determinati giudizi che sono responsabili del manifestarsi di una emozione, per un altro verso sono invece i giudizi ad essere influenzati dalla presenza di un'emozione. Mi occuperò an-

⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 4, 1105b 21-23.

⁷ Cfr. IDEM, *Topici*, IV, 5, 125b 33-34: «Perché di certo chi è adirato prova dolore, ma il dolore però si era sviluppato già prima in lui. Non è infatti l'ira causa del dolore, ma invece il dolore causa dell'ira».

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, I, 1, 403a 16-27.

zitutto del primo tipo di giudizi per tornare poi nella conclusione del saggio agli effetti che le emozioni hanno sul giudizio.

4. GIUDIZI ED EMOZIONI

Per quanto riguarda il primo gruppo di giudizi il punto fondamentale per la trattazione aristotelica delle emozioni è rappresentato dal fatto che le diverse emozioni possono essere definite attraverso il loro oggetto. Le emozioni si rivolgono ad un oggetto che la persona in questione ritiene esistente; così l'ira si rivolge ad esempio a una umiliazione che si ritiene di aver subito; in questo senso si tratta nel caso delle emozioni di cosiddetti stati "intenzionali", stati che sono dotati di un "contenuto". Se poi l'oggetto al quale l'emozione si riferisce esista realmente è irrilevante, anche se non si prova ad esempio un'autentica paura se si pensa a qualcosa di pauroso soltanto ipoteticamente, senza essere convinti della sua esistenza.⁹ Alcuni oggetti delle emozioni sono chiaramente di natura proposizionale ("che le cose stanno in un certo modo"), ciò però non vale necessariamente per gli oggetti di tutte le emozioni. Nella definizione delle singole emozioni in *Retorica* II, 2-11 questa intenzionalità delle emozioni viene utilizzata per definire e distinguere le emozioni l'una dall'altra in base ai differenti oggetti cui esse si riferiscono.

Così, a parte l'emozione dell'ira di cui abbiamo già detto, il timore è definito quale dolore o inquietudine che deriva dalla prefigurazione di un male che può causare danno o dolore e di cui si ritiene che sia imminente (II, 5, 1382a 21-22). La compassione è definita come dolore per una disgrazia immeritata di qualcuno che ci è simile (II, 8, 1385b 13-19), lo sdegno come dolore per la prosperità immeritata di qualcuno (II, 9, 1386b 10-12) e allo stesso modo Aristotele considera la mitezza, la fiducia, l'amicizia, l'odio, la vergogna, la gratitudine, l'invidia, il desiderio di emulazione e due virtù senza nome.

Aristotele afferma poi che in ogni emozione si devono distinguere tre fattori: a proposito di che cosa, rispetto a chi e in quale disposizione viene provata l'emozione.¹⁰ E l'oggetto attraverso il quale viene definita un'emozione non si identifica semplicemente con il primo di questi tre fattori ("a proposito di che cosa"), ma è invece un oggetto universale o formale (come nel caso dell'ira "l'umiliazione da parte di qualcuno che non ne ha il diritto") e da questo oggetto formale si possono dedurre i tre aspetti suddetti. Se è chiaro quale sia l'oggetto formale universale dell'ira, da questo risulta quale ne sia l'oggetto (appropriato) e anche quale sia la persona (appropriata) cui essa è rivolta. L'oggetto di una concreta disposizione emotiva è perciò di solito una cosa o

⁹ Cfr. IDEM, *De anima*, III, 3, 427b 22-23.

¹⁰ IDEM, *Retorica*, II, 1, 1378a 24-28: «Voglio dire, per esempio, a proposito dell'ira, in quale disposizione si è portati all'ira, con quali persone si è soliti adirarsi e per quali cose. Se infatti noi avessimo uno o due di questi elementi, ma non tutti, sarebbe impossibile destare l'ira (in qualcuno); lo stesso vale anche per le altre (emozioni)».

uno stato di cose, la quale o il quale tocca una persona in un modo tale che appaiono soddisfatte le caratteristiche dell'oggetto formale: l'oggetto della mia ira è il fatto che A mi ha trattato male, mentre a mio parere A non ne aveva il diritto e il modo in cui mi ha trattato presenta la caratteristica dell'umiliazione che è data nell'oggetto formale dell'ira.

Per quanto abbiamo detto finora, sono semplicemente i giudizi del pubblico in merito alla presenza di un tale oggetto che l'oratore deve influenzare per suscitare un'emozione,¹¹ ed è chiaro che per fare questo egli non ha bisogno di andare «fuori tema»¹² e distrarre da quello che è l'oggetto proprio della questione. Più problematico sembra invece il terzo fattore necessario per l'induzione di una emozione, cioè la disposizione di colui che dovrebbe provare una emozione, se si tiene conto che si tratta dei presupposti soggettivi per il verificarsi di una emozione e che tali presupposti non sono altrettanto influenzabili attraverso la formazione di giudizi come sono invece influenzabili i presupposti che fanno parte delle caratteristiche dell'oggetto dell'emozione. Nella *Retorica*, per contro, anche sul versante del soggetto troviamo menzionati soltanto quei fattori che si lasciano rappresentare quali giudizi della persona interessata o che possono venire influenzati direttamente attraverso giudizi. Anche il versante più soggettivo nel verificarsi di una emozione non è perciò «soggettivo» nel senso di «individuale», «incontrollabile», «sottratto alla influenza dei giudizi» ecc. Al contrario, in molti casi quello che conta è quale *opinione* gli ascoltatori hanno circa la propria disposizione e questa opinione può essere influenzata dall'oratore tanto quanto lo sono le opinioni concernenti le persone o gli oggetti cui è rivolta l'ira. Prendiamo in considerazione per esempio il caso seguente:

«Di conseguenza, quando è preferibile che gli ascoltatori provino paura, è necessario porli nella disposizione d'animo di *credere* di essere soggetti a soffrire [e per questo si dovrebbe] *mostrare* che persone simili a loro stanno soffrendo o hanno sofferto, a causa di uomini da parte dei quali non lo pensavano e in cose e in circostanze in cui non lo credevano (II, 5, 1383a 8-12)».

E inoltre la maggior parte di questi giudizi, che caratterizzano la condizione opportuna della persona interessata, si lasciano dedurre immediatamente dall'oggetto formale. Nella maggior parte dei casi ciò dipende dal fatto che

¹¹ Aristotele stesso afferma che le emozioni sono legate a determinate convinzioni (ὑπολήψεις) o opinioni (δόξαι); cfr. *Topici*, VI, 13, 151a 15-17: «[...] come in generale la definizione dell'ira quale "dolore accompagnato dalla convinzione di essere trattati in modo non rispettoso". Con ciò vuole chiarire che il dolore ha origine a causa di tale convinzione».

¹² «Parlare fuori tema» è una espressione tecnica del linguaggio giuridico di quel tempo. In diversi tribunali ateniesi, come ad esempio nell'Areopago, era esplicitamente proibito allontanarsi dal tema in questione; Aristotele rimprovera ai maestri di retorica che lo hanno preceduto di essersi occupati soprattutto di come si debba parlare senza considerare il tema in questione, cfr. ARISTOTELE, *Retorica* I, 1, 1354a 15-16.

le qualità caratterizzanti le persone cui ci si rivolge sono implicitamente relazionali. Se ad esempio a suscitare l'ira è l'umiliazione da parte di una persona che non ha il diritto di comportarsi in questo modo e non ne ha il diritto ad esempio perché è inferiore alla parte in causa, questo implica naturalmente che vi sia una parte in causa che è superiore o che si ritiene tale. La maggior parte delle condizioni soggettive pone perciò soltanto la parte in causa in una relazione con l'oggetto. Con ciò anche i presupposti soggettivi per il verificarsi di una emozione risultano completamente manovrabili attraverso i giudizi e inoltre questi giudizi si riferiscono a caratteristiche oggettive della persona cui ci si rivolge, anche se si tratta di caratteristiche che possono essere descritte soltanto in termini relazionali.

5. NELLA *RETORICA* ARISTOTELE SOSTIENE LA TEORIA SECONDO CUI LE EMOZIONI SONO GIUDIZI?

Non è possibile affrontare in questa sede la spinosa questione se i giudizi di cui qui parliamo siano la causa di un'emozione o ne siano una parte e se nel caso di certe emozioni il ruolo che hanno in esse i giudizi possa essere assunto da un contenuto di più modesta portata cognitiva, come per esempio il contenuto di una percezione. Tuttavia almeno due cose sembrano chiare: 1) per Aristotele le emozioni degli ascoltatori possono essere influenzate con sicurezza ancorché in modo indiretto passando per i giudizi e le opinioni; 2) questo procedimento presuppone una teoria delle emozioni che esige perlomeno una stretta covarianza di giudizi ed emozioni.

Nelle considerazioni seguenti vorremmo soffermarci ancora un poco sulla teoria delle emozioni così tacitamente presupposta nella *Retorica*. A causa della ricostruzione del pensiero di Aristotele cui abbiamo accennato, per molti interpreti moderni la *Retorica* aristotelica rappresenta il luogo privilegiato in cui trovare una pura teoria delle emozioni come giudizi,¹³ una teoria che praticamente identifica le emozioni con i giudizi o definisce quali epifenomeni tutte le componenti di una emozione che non abbiano la forma del giudizio. Questa immagine delle emozioni nella *Retorica* però potrebbe anche dipendere dal fatto che una guida alla induzione delle emozioni si interessa esclusivamente alle componenti delle emozioni che l'oratore può influenzare e queste sono per l'appunto i giudizi che sono essenziali per una emozione. Invece gli aspetti fisiologici delle emozioni sono irrilevanti per l'oratore, così come pure quegli aspetti nel carattere della parte in causa (e quindi nella sua appetizione) che comunque non possono essere cambiati nel breve tempo di un'arringa. Inoltre, a uno sguardo più attento emergono diverse indicazioni del fatto che

¹³ M. C. NUSSBAUM, *Aristotle on Emotions and Rational Persuasion*, in A. O. RORTY (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkley-Los Angeles-London 1996, pp. 303-323, qui p. 318. Per una esposizione da un punto di vista sistematico di tale teoria delle emozioni come giudizi, cfr. R. SOLOMON, *The Passions*, Garden City, New York 1977.

nella *Retorica* non può in effetti essere rinvenuta una pura teoria delle emozioni come giudizi.

Emozioni diverse si escludono reciprocamente. Un punto importante ai fini dell'utilizzo retorico delle emozioni consiste nel fatto che determinate emozioni si escludono reciprocamente: un oratore che voglia impedire che i giudici siano spinti a un giudizio compassionevole per precauzione li può condurre a una disposizione di indignazione: «perché allora è impossibile per i giudici provare compassione» (II, 9, 1387b 14-20). Ciò non rappresenterebbe di per sé stesso un problema per la teoria delle emozioni come giudizi. Tuttavia nella *Retorica* non si escludono reciprocamente soltanto emozioni opposte, che corrispondono a giudizi opposti o contraddittori, come l'amore e l'odio, ma anche emozioni quali amore e timore (II, 3, 1380a 31-33) e questo anche quando si tratta di emozioni provate nei confronti di persone diverse. La presenza di un'emozione di indignazione nei confronti di *qualcuno* esclude la possibilità di provare contemporaneamente compassione nei confronti di *qualunque altra persona*, così come la presenza del timore nei confronti di *qualcuno* esclude la possibilità di provare contemporaneamente amore verso una qualsiasi altra persona. In questo caso non vi è neppure una corrispondenza tra giudizi e emozioni, perché mentre si può giudicare in modo coerente che A è immeritabilmente infelice e che B è immeritabilmente felice, non si può provare contemporaneamente compassione nei confronti di A e indignazione nei confronti di B.

Il venire meno immotivato di una emozione. Normalmente per giustificare un'emozione si può fare riferimento al suo oggetto formale. Chi è adirato, ad esempio, può giustificare la sua emozione osservando che essa sarebbe dovuta all'umiliazione subita da qualcuno che non aveva il diritto di infliggergliela. In questo senso per giustificare ogni emozione si può indicare il giudizio dal quale l'emozione è stata provocata. Nella *Retorica* questo è il caso tipico. Vengono però anche menzionati casi di emozioni *ingiustificate* o casi in cui le emozioni vengono meno *in maniera ingiustificata*:

«gli uomini diventano infatti miti quando abbiano sfogato la loro ira contro qualcun altro, come accadde nel caso di Ergofilo: sebbene fossero irritati con lui più che con Callistene, lo mandarono assolto, per il fatto che il giorno precedente avevano condannato a morte Callistene» (II, 3, 1380b 10-14).

La mitezza nei confronti di Ergofilo non corrisponde a un giudizio del tipo "Ergofilo non ha commesso alcun atto di umiliazione che potesse giustificare la nostra ira" o simili; in questo senso la mitezza nei confronti di Ergofilo è ingiustificata e non vi è alcun rapporto con un giudizio. Il venir meno dell'ira ha a che fare in qualche modo con il fatto che la mitezza portata dalla condanna di Callistene continua ad agire, opponendosi così ad una rabbia adeguata a giudicare Ergofilo.

Premesse fisiologiche necessarie delle emozioni. Aristotele svolge una disamina di diversi tipi caratteriali che si riflettono, tra le altre cose, nella propensione

verso determinate emozioni. Uno dei fattori che concorrono a formare il carattere è dato dall'età: mentre i giovani hanno forti desideri ed emozioni che di solito li spingono all'azione, negli anziani invece i desideri sono deboli e le emozioni vengono meno velocemente, raramente spingono all'azione. Perché questo succede?

«(gli anziani) sono vili e inclini ad aver paura di tutto prima degli eventi; perché la loro disposizione è contraria a quella dei giovani; perché si sono raffreddati, mentre i giovani sono ardenti, di conseguenza la vecchiaia ha preparato la via alla viltà, poiché la paura è una forma di raffreddamento» (II, 13, 1389b 29-32).

L'aspetto più rilevante di questa spiegazione sta nel fatto che "raffreddato" e "ardente" non sono affatto termini metaforici: "raffreddare" e "riscaldare" rappresentano infatti per Aristotele le reazioni fisiologiche allo spiacevole e al piacevole, così che il mutamento delle condizioni fisiologiche negli anziani ha un effetto diretto sulla forza dei desideri e delle emozioni. Se non sono dati i presupposti fisiologici, non possono neppure essere provate le emozioni che corrispondono a determinati giudizi o non possono essere provate con un'intensità proporzionale alla valutazione data.

Atteggiamenti caratteriali diversi conducono a emozioni diverse. Per rispondere alla questione di quali emozioni siano contrapposte alla compassione Aristotele si vede costretto ad una distinzione che fino ad allora non era mai stata menzionata, ovvero alla distinzione tra uomini virtuosi e malvagi:

«il desiderio di emulazione è una emozione onesta e propria di uomini onesti, l'invidia è una emozione spregevole e propria di uomini malvagi, in quanto il primo si accinge, attraverso l'emulazione, a ottenere dei beni, il secondo, attraverso l'invidia, a impedire che chi gli è vicino li abbia» (II, 11, 1388a 32-36).

Qui si dà evidentemente un caso in cui il giudizio non determina completamente le emozioni; allo stesso giudizio infatti corrispondono emozioni diverse e questa differenza può esser spiegata soltanto attraverso atteggiamenti caratteriali diversi, che si sottraggono all'influsso diretto dell'oratore. Questa ammissione potrebbe condurre a difficoltà strutturali rispetto al modello della induzione delle emozioni, laddove questo dovesse significare che l'oratore è tenuto a considerare le differenze individuali nel carattere dei singoli ascoltatori. Ora, tali differenze individuali non sono in generale di pertinenza dell'oratore, il quale può prendere in considerazione soltanto i tipi più generali di carattere degli ascoltatori (I, 2, 1356b 26-34). In questo caso si deve anche considerare che Aristotele effettua una distinzione soltanto approssimativa tra i caratteri in linea di principio virtuosi e quelli fondamentalmente malvagi. La possibilità di suscitare emozioni grazie alla formazione di specifiche opinioni e giudizi resta perciò fondamentalmente intatta, tuttavia la suddetta ammissione rappresenta una pesante obiezione contro una pura teoria delle emozioni come giudizi: le emozioni presuppongono atteggiamenti sedimentati nel carattere di una persona che non possono essere influenzati dall'esterno diretta-

mente attraverso i giudizi e neppure corrispondono necessariamente ai giudizi valutativi attuali della stessa persona, sebbene tali atteggiamenti caratteriali facciano parte dei presupposti dei nostri giudizi valutativi. Emozioni come paura, ira, amore non si basano su questo o quel tipo di carattere; esse presuppongono comunque un atteggiamento caratteriale, anche se ciò non trova espressione nella *Retorica*. Più precisamente, sembra che tale presupposto resti inespresso perché si tratta di un fatto che può essere dato per presupposto in tutti i destinatari del discorso. Emozioni come ira, amicizia, vergogna e gratitudine si basano sulla presenza di un'autostima e di un rispetto per sé stessi che cerca di trovare conferma o di non essere diminuita nel rapporto con gli altri. Questa autostima sviluppata grazie alle risposte ottenute dal contesto sociale e conservata con l'affermazione della propria posizione sociale può essere intesa come un atteggiamento caratteriale positivo nei confronti della propria persona. A titolo d'esempio, il discredito da cui nasce l'ira non può in alcun modo essere concepito come tale senza una certa quantità di autostima; si può però dare per scontato che il normale cittadino ateniese, che frequenta un tribunale o un'assemblea, dispone di tale autostima in una misura corrispondente al suo ruolo sociale. Che questo sia dato per presupposto viene alla luce nel modo più chiaro ove essa manca, ovvero nel caso dell'animo «servile»: chi ha un animo siffatto non si adira neanche quando sarebbe giustificato e se uno non si ritiene degno di cosa alcuna (cfr. II, 9, 1387b 13-14) non reagisce neppure quando una cosa gli viene tolta o gli resta inaccessibile.

I casi qui considerati mostrano da una parte che la realizzazione delle emozioni è legata anche nella *Retorica* a condizioni fisiologiche e dall'altra che essa dipende da atteggiamenti caratteriali. Questi hanno, a loro volta, un rapporto diretto con la facoltà appetitiva: ciò verso cui abbiamo un atteggiamento favorevole che si manifesta nel carattere è anche ciò verso cui tendiamo. In generale con «carattere» Aristotele intende la disposizione della facoltà appetitiva e con ciò, contemporaneamente, la disposizione a determinate reazioni emozionali. Soltanto colui il cui appetito cerca di evitare una umiliazione quando l'agire dipenda da lui stesso sentirà l'umiliazione subita come un che di doloroso, fatto che a sua volta è il presupposto perché possa provare l'ira. Ne consegue che la teoria delle emozioni che si trova alla base della *Retorica* è confrontabile tutt'al più con quelle teorie moderne che intendono spiegare le emozioni come atteggiamenti proposizionali, ma non esclusivamente in base ai giudizi, bensì tengono pure debitamente conto dei presupposti fisiologici e inoltre sono in grado di dare ragione adeguatamente della distinzione tra una valutazione priva di elementi emozionali e una emozione (pure di carattere valutativo), per esempio considerando le valutazioni implicate nelle emozioni quale espressione dell'appetito a cui non si può fare cambiare direzione immediatamente per mezzo di giudizi formulati in un breve spazio di tempo.

6. L'EFFETTO DELLE EMOZIONI

Ritorniamo in conclusione alla questione degli effetti delle emozioni nella concezione della *Retorica* di Aristotele. L'oratore cerca di suscitare determinate emozioni nell'ascoltatore perché noi, come afferma Aristotele, non giudichiamo nello stesso modo se amiamo o se odiamo (I, 2, 1356a 15-16, II, 1, 1377b 31-1378a 1). Ciò significa che l'oratore è interessato ad una determinata condizione emotiva degli ascoltatori perché essa influenza direttamente la formazione di un giudizio in merito a una questione controversa ed è proprio questo, il giudizio espresso dall'ascoltatore, ciò a cui mirano in definitiva tutti gli sforzi del retore (II, 1, 1377b 21). Come tale influenza sul giudizio si svolga precisamente, Aristotele nella *Retorica* non lo espone in modo dettagliato ma lo spiega soltanto per mezzo di alcuni esempi: se il giudice nutre sentimenti benevoli nei confronti dell'imputato è portato anche a credere che egli non abbia commesso alcuna ingiustizia o che l'ingiustizia commessa sia meno rilevante di quello che invece gli apparirebbe se avesse nei suoi confronti un atteggiamento ostile (II, 1, 1378a 1-3). Chi è in uno stato d'animo fiducioso darà il suo consenso ad un'impresa ardua più facilmente di chi invece è timoroso ecc. Talvolta l'oratore si concentra solo nel preparare gli ascoltatori a esprimere il giudizio desiderato, per esempio cercando di togliere di mezzo delle preoccupazioni sfavorevoli. Per ottenere un giudizio clemente o equilibrato ad esempio è consigliabile placare l'ira che si fosse formata negli ascoltatori ecc.

In merito alla questione di come questa influenza delle emozioni sul giudizio venga concretamente realizzata possono essere raccolti diversi passi illuminanti da altri testi aristotelici, cosa che però ora ci porterebbe troppo lontani. Esprimendosi sommariamente, si può dire che questa influenza ha sempre a che fare, in un modo o nell'altro, con il fatto che i giudizi formulati razionalmente si basano sulla ponderazione dei diversi aspetti di una questione, mentre la presenza di un'emozione porta a concentrarsi in modo unilaterale se non addirittura esclusivo su un unico aspetto.¹⁴

Che Aristotele, nella *Retorica*, prenda in considerazione le emozioni precisamente perché modificano i giudizi in un modo prevedibile, è particolarmente significativo da due punti di vista.

1. Fino a quel momento, ovvero fino alla *Retorica* aristotelica, nella filosofia greca le emozioni erano sempre state considerate soltanto in virtù del loro rapporto con l'azione:¹⁵ chi è sotto l'influsso di un'emozione agisce precipitosamente e avventatamente, e i progetti razionali già fatti vengono sconvolti dal sopraggiungere dell'emozione ecc. Considerando il riferimento al giudizio delle emozioni che è interessante per la retorica, sono invece messi in gioco

¹⁴ Per una trattazione più approfondita, cfr. C. RAPP, o.c., nota 1, capitolo II, 2-11.

¹⁵ Cfr. G. STRIKER, *Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the "Rhetoric" and His Moral Psychology*, in A. O. RORTY (a cura di), o.c., pp. 286-302.

degli effetti per così dire più sottili delle emozioni. Ciò che importa non è il fatto che la persona che giudica sulla base di una emozione sia travolta o che la sua capacità di giudizio venga offuscata e neppure il fatto che faccia qualcosa in linea di principio irragionevole, ma semplicemente il fatto che essa *giudica diversamente*.¹⁶ Anche in questo modo le emozioni possono esercitare un influsso sulle azioni, ovvero indirettamente, passando per la valutazione di una possibile azione; tuttavia ciò resta pur sempre diverso dall'impulso diretto all'azione su cui si insisteva tradizionalmente.

2. Quando si parla delle emozioni in Aristotele viene subito da pensare anche alla nozione aristotelica di virtù, il che dipende dal fatto che nelle sue *Etiche* Aristotele definisce l'uomo virtuoso come colui che non solo agisce giustamente, ma la cui azione giusta è compiuta con l'atteggiamento emotivo adeguato. Ciò ha condotto molti interpreti a supporre che anche il retore aristotelico influenzi le emozioni del pubblico affinché gli ascoltatori non giudichino soltanto giustamente ma anche per così dire con tutto il cuore, facendolo cioè con le emozioni opportune. Se, come io ho fatto finora, si pone in risalto il fatto che le emozioni sono in grado di operare un mutamento nel giudizio, risulta però chiaro che non può essere stata questa l'intenzione prioritaria della teoria aristotelica. Inoltre questo sarebbe un atto di educazione morale, cosa che Aristotele ritiene assolutamente impossibile nell'ambito dei discorsi pubblici: se un discorso potesse rendere gli uomini virtuosi, afferma Aristotele in un passo dell'*Etica Nicomachea*, allora meriterebbe grandi onori e premi.¹⁷

Che le emozioni, quando vengono considerate nell'ambito della retorica, non abbiano alcun riferimento diretto alle virtù ha anche un'altra ragione di fondo, che è importante per la recezione dell'etica aristotelica. Nella *Retorica*, a differenza che negli scritti di etica, le virtù non vengono affatto descritte da Aristotele attraverso un riferimento diretto alle emozioni, come invece avviene nella teoria della virtù come giusto mezzo. Nella *Retorica* si parla di virtù sempre e soltanto nel senso di capacità di procurarsi e conservare dei beni (I, 9, 1366a 36-37). È questo, infatti, quello che Aristotele ritiene essere il concetto corrente di virtù. Tenendosi sul piano di questo concetto corrente di virtù vi è una tensione di fondo tra la pratica delle virtù altruistiche, che, come dice Aristotele, sono persino quelle onorate al più alto grado (I, 9, 1366b 3-5), e il desiderio della persona virtuosa di realizzare la propria felicità. Per superare tale tensione la dottrina filosofica della virtù analizza le virtù sulla base di una dottrina dell'anima e reinterpreta le virtù universalmente accettate come eccellenza dell'anima. Soltanto alla luce di questa dottrina dell'anima, però, ha senso descrivere le virtù sulla base di condizioni e disposizioni emotive. Poi-

¹⁶ Cfr. la curiosa 'definizione' delle emozioni in *Retorica* II, 1, 1378a 20-21: «Le emozioni sono i fattori in base ai quali gli uomini, cambiando, differiscono in rapporto ai giudizi».

¹⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, x, 10, 1179b 4-7.

ché però nella *Retorica* viene presupposto sempre il concetto corrente della virtù e mai quello filosofico,¹⁸ le virtù, nella *Retorica*, possono essere descritte senza rimandare a una teoria delle giuste condizioni sentimentali; anche le emozioni, perciò, non vengono utilizzate con la stessa intenzione pedagogico-morale propria delle *Etiche*.

(Traduzione dal tedesco di Marco Solinas e Luca Tuninetti)

¹⁸ Cfr. C. RAPP, o.c., I, 9.