

I presupposti cognitivi della persuasione nell'*Encomio di Elena* di Gorgia: analisi semantica e prospettiva testuale

Ignazio Efsio Putzu

(Università degli Studi di Cagliari)

Abstract

Starting from the textual analysis of Gorgias' *Encomium of Helen*, this paper tries to isolate some essential theoretical assumptions at the levels of psychology of perception, psychology of emotions and, finally, psychology of persuasion. These assumptions seem to necessarily form the foundations of the technical practice of Gorgian rhetoric. In some cases, they contain enlightening problematisations of the cognitive processes which regard perception and attitude change, to such an extent that one can identify actual heuristic issues therein, which are still fully valid in the framework of modern neuro-psychological research.

Key Words – Gorgias; perception; emotion; persuasion; linguistics

Questo contributo, muovendo dall'analisi testuale dell'*Encomio di Elena* di Gorgia, cerca di isolare alcuni essenziali presupposti teorici a livello di psicologia della percezione, delle emozioni e, finalmente, della persuasione, che paiono doversi necessariamente porre alla base della prassi tecnica della retorica gorgiana. In alcuni casi, tali *presupposti* contengono illuminanti problematizzazioni circa i processi cognitivi concernenti la percezione e il cambiamento degli atteggiamenti, tanto che in essi possono essere ravvisati dei veri e propri quesiti euristici, ancora pienamente validi nel quadro della moderna ricerca neuro-psicologica.

Parole chiave – Gorgia; percezione; emozioni; persuasione; linguistica

[...] καὶ γὰρ ὁ μὴ ῥηθεὶς λόγος
 τοῖς ὄδ' ἔχουσιν αἰτίαν ἂν παράσχοι ὡς,
 εἰ ἐλέχθη, σωτήριος ἂν ᾦν
 (Thuc. 3.53.3)

1. Premessa

È davvero di estremo interesse la tematica scelta dai Curatori e dai Collaboratori di questa *special section* di *Rhesis*. Infatti, l'oggetto di riflessione non è rappresentato semplicemente dalla persuasione e da quello che, in termini pragmatici, potremmo dire il precipitato *performativo* della persuasione, ossia la manipolazione. Così, un particolare *focus* è posto sulla percezione e dunque sui processi cognitivi collegati alla persuasione. Limitando al mondo greco le poche considerazioni di questo indirizzo introduttivo, si può osservare che le opere di pressoché ogni epoca contengono almeno significativi riflessi, storicamente differenziati, di una qualche forma non solo di prassi tecnica di discorso persuasivo ma anche di riflessione metatecnica (è difficile dire teorica in relazione a certe fasi storiche) circa la persuasione e le sue finalità socio-comunicative (si veda a riguardo la *Premessa* di Tristano Gargiulo alla presente sezione, nonché l'*Introduzione* di Morena Deriu). Ovviamente, nell'Atene classica, la necessità di forgiare continuamente maggioranze e orientare votazioni nei diversi luoghi della democrazia (ricordiamolo, non solo politica ma – per così dire – anche giudiziaria), fa della teoria e della tecnica della persuasione un'attività centrale¹. D'altro canto, proprio nell'Atene classica (e, in parte, nella Grecia coeva), la metariflessione – che ora possiamo definire con meno timori – teorica (cfr. Ioli 2013: 264-266), afferma in modo esplicito l'efficacia performativa del discorso tecnicamente orientato: λόγος [...] τέχνη γραφεῖς, per dirla con le parole di Gorgia nell'*Encomio di Elena* (13.78)². Per fare un solo esempio tra i moltissimi possibili, ci limiteremo a qualche osservazione sul problema in analisi proprio nell'*Encomio di Elena*, in ragione della particolare efficacia con la quale alcuni spunti problematici vi sono richiamati.

Questo contributo è così articolato: in primo luogo, viene definito l'approccio metodologico che verrà impiegato, ossia quello del metodo testuale (Sezione 2); si procede, poi, ad isolare alcuni concetti essenziali della moderna psicologia della percezione in un quadro cognitivo, in ragione della rilevanza di tali presupposti per la comprensione dei processi psicologici soggiacenti alla persuasione (Sezione 3). Dopo aver brevemente inquadrato le finalità che Gorgia assegna all'*Encomio* (Sezione 4), l'analisi si concentra, da un lato, sul *logos* (Sezione 5), in quanto strumento atto sia alla manipolazione delle emozioni sia al raggiungimento della verità attraverso l'analisi razionale; dall'altro, sulla *doxa* (Sezioni 6 e 7), in quanto rappresentazione della realtà basata sui meri dati percettivi e non filtrata razionalmente. Alcune riflessioni sono svolte sulla possibile conoscenza empirica da parte di Gorgia dei diversi effetti cognitivi e persuasivi delle differenti temporizzazioni nella presentazione degli stimoli (Sezione 8). Seguono delle brevi conclusioni, volte da un lato a operare una estrema sintesi degli argomenti trattati, dall'altro a valutare la permanenza di alcuni elementi della riflessione gorgiana in alcuni importanti momenti della riflessione teorica successiva (Sezione 9).

¹ Si considerino le parole che Platone fa dire a Gorgia nel dialogo omonimo: 'Il bene più grande [...] è l'essere in grado di persuadere con i discorsi i giudici nei giudizi, i consiglieri nel buleuterio, i cittadini nell'assemblea e così in ogni altra riunione, qualunque sia la riunione civica' (*Grg.* 452d-e, trad. mia).

² L'edizione critica di riferimento qui adottata è Donadi (1982).

2. Parole e cose nella prospettiva testuale dell'*Encomio*

Poche parole circa gli indirizzi di metodo cui cercheremo di attenerci. In linea di principio, è corretto affermare che l'indagine su un concetto non può limitarsi alle attestazioni delle singole e specifiche parole che lo significherebbero, in quanto un concetto può essere espresso in modi diversi e non necessariamente con una unità lessicale (un approccio quest'ultimo che, in linguistica, può essere ricondotto al vecchio lessicalismo); unità lessicale che effettivamente può svilupparsi solo più tardi, ossia dopo che le distinzioni concettuali siano emerse (Caston 2015: 30). Tuttavia, rimane fermo che «the historical emergence of a word to name a concept is not a matter of indifference, of course» (Wohl 2014: 3). In ogni caso, da un punto di vista linguistico, lo studio dell'emergenza e lo sviluppo di un concetto non possono essere separati dalla dimensione testuale; infatti, «i testi [...] sono la lingua nella sua manifestazione processuale, e funzionano come indici necessari del loro contesto psico-linguistico di produzione» (Silvestri 1987: 70)³. Per quel che attiene al nostro caso, per esempio, in un contesto in cui è rilevante lo studio del concetto di *eikos*⁴, è solo nella prospettiva testuale che è possibile non escludere dalla considerazione «the many other ways in which the probable was expressed in ancient Greek thought: embedded in the syntax of the Greek conditional sentence and potential optative, for example» (Wohl 2014: 3). Avremo modo di tornare tra breve sulle concrete implicazioni di questo assunto di metodo. In omaggio a tali principi, il nostro discorso cercherà di analizzare il testo dell'*Encomio*, volgendo particolare attenzione – anche per ragioni di spazio e di opportunità – alla semantica (appunto) *contestuale* di alcune parole chiave, che consentano di ipotizzare una ricostruzione della concezione gorgiana di percezione e cognizione in relazione alle problematiche della persuasione.

In tale ottica incentrata sull'*Encomio*, verrà appena sfiorata la spinosissima tematica dell'ontologia gorgiana (del resto, non da tutti gli studiosi ammessa). Come è noto, lo Pseudo-Aristotele, nel *De Melisso Xenophane Gorgia* (5-6), attribuisce a Gorgia l'asserto per il quale 'niente è; se è, è inconoscibile; e se anche è conoscibile, tuttavia non si può mostrare ad altri' (cfr. Ioli 2013: 11)⁵. Il che sembrerebbe condurre direttamente a un nichilismo non solo ontologico ma anche gnoseologico inconciliabile con quanto sostenuto, per esempio, proprio nell'*Encomio di Elena*, senza dire del resto. Peraltro, Ioli (2013: 157) acutamente sostiene che «obiettivo di Gorgia non è una riflessione puramente ontologica, sfociante nel nichilismo [...], ma piuttosto una provocatoria analisi del rapporto tra *logos*, realtà e conoscenza, attraverso il polemico confronto con dottrine soprattutto eleatiche»⁶. In tale linea, inoltre, Natoli spiega che, in realtà, l'argomentazione gorgiana mira a scardinare l'ontologia eleatica,

dissaldando definitivamente le parole dalle cose e quindi il linguaggio dalla realtà. Viene meno, così, la concezione realistica del linguaggio per cui le parole erano cose: proprio per questo toccava a quella parola-cosa del tutto singolare, "essere", porre in liquidazione l'universo delle cose [...]. Le parole non sono più cose ma neanche le cose sono più parole. In tale circostanza, il discorso non morde più il reale e dei fatti può essere detto tutto e il contrario di tutto. Con la sofistica entra definitivamente in crisi lo statuto arcaico della parola in forza del quale *nominare* significa *essere* [...]. La verità resta quindi inattuabile al di fuori dell'*efficacia*, e il parlante attinge il suo vertice nella *retorica*, ossia nella capacità che il linguaggio ha di sedurre e di persuadere. Solo entro questi limiti il linguaggio è vero, dove per verità si deve intendere la

³ Non toccheremo qui il problema di contesti non linguistici, di tipo materiale, che possono essere assunti quali *testi*, ai fini, per esempio, della ricostruzione culturale.

⁴ Wardy (2005: 527) ritiene *eikos* «forse il termine più importante della retorica greca».

⁵ Su questo aspetto vedi anche *Adv. Math.* VII 65-87.

⁶ Contro il talora asserito nichilismo di Gorgia si veda Ioli (2013: 163). Sulla problematica incidono anche considerazioni inerenti alla datazione delle diverse opere e alla possibilità che afferiscano a momenti diversi, non solo dal punto di vista cronologico, della speculazione gorgiana (cfr. Segal 1962: 136 n. 7).

capacità di *sortire effetti*. La verità non consiste nell'identificazione di oggetti immutabili, bensì nella produzione di oggetti credibili, siano essi fantastici (le arti), siano essi fabbrili (le tecniche), siano essi etico-politici (i valori). (Natoli 2019: 154-155)

Anche Ioli (2013: 234) conclude: «La parola non è in grado di riprodurre o descrivere il mondo, ma solo di sortire effetti potenti sull'anima degli ascoltatori». Di qui, l'accostamento di *logos* magico e *logos* poetico, due fattispecie del *logos* che si caratterizzano per la particolare efficacia nel sortire l'effetto di far assumere come reale a chi li subisca fenomeni che sono solo rappresentazioni prive di corrispondenza ontologica.

3. Tra filosofia della percezione e psicologia della percezione

Teofrasto, nel *De igne*, riporta la notizia che Gorgia 'si interessò (per fini presumibilmente legati al perfezionamento della sua "arte della persuasione") ai meccanismi fisici e psicologici dei processi conoscitivi' (73b20, cfr. Mureddu 1992: 199). Segal (1962: 133), pur ritenendo che Gorgia fosse, sotto i vari rispetti, «a practitioner rather than a theorist», afferma che in effetti «he treats the psyche as a tangible reality and places its functions on a level of reasonable explicability coordinate with other physical phenomena». Di più, Mureddu (2010: 167), in riferimento a un passo dell'*Encomio*, dimostra come la formulazione sintetica del testo gorgiano presupponga «una elaborazione di alto spessore teorico»⁷. Di fatto, in Gorgia e segnatamente nell'*Encomio*, è possibile trovare i seguenti principali ordini di fatti euristicamente rilevanti:

1. Generalizzazioni espresse in forma di proposizioni (*leggi* in termini peirciani)⁸;
2. Osservazioni empiriche suscettibili di una qualche (potenziale) rilevanza sperimentale (*casi* in termini peirciani)⁹;
3. Generalizzazioni secondarie, ossia con una portata limitata a una specifica sottocasistica;
4. Disposizioni funzionali nella struttura del discorso che sembrano il prodotto di osservazioni empiriche plurime (*casi* in termini peirciani) e che dunque configurano una qualche forma di casistica, pur in mancanza di una generalizzazione esplicita espressa in forma proposizionale (*legge* in termini peirciani).

Di norma, le osservazioni empiriche e le generalizzazioni secondarie si accompagnano alle generalizzazioni, più spesso seguendole, con la funzione di dimostrare l'asserzione generale. Nell'*Encomio*, si tratta di un modo di procedere tipico dell'argomentazione gorgiana: un sottoinsieme di casi riguarda aspetti di ordine psicologico. Per esempio, la generalizzazione a seguire è *dimostrata* attraverso due generalizzazioni secondarie:

Il discorso è un signore potente, che con un corpo piccolissimo e del tutto invisibile le azioni più divine porta a compimento: può infatti far cessare la paura, eliminare il dolore, infondere gioia, far crescere la compassione. (8, trad. Ioli 2013)¹⁰

⁷ Il riferimento è a *Hel.* 13, dove Gorgia parla degli effetti di diletto e persuasione che il discorso scritto ad arte ha sulla folla.

⁸ Per una chiara sintesi della schematica peirciana vedi Bonfantini (1987: 45 ss.).

⁹ Ovviamente, non è possibile dire nulla su quale fosse l'estensione delle *casistiche* osservate e su quale possa essere stato il grado di controllo sul rilevamento dei casi.

¹⁰ Inutile dire come sia ben nota l'attenzione poetica alla sintomatologia fisica di certe emozioni (sia nell'epica sia nella lirica); ciò che qui rileva è il collegamento tra *logos* ed emozioni: segnatamente, lo scatenamento dei sintomi è la prova

Le due generalizzazioni secondarie attraverso cui questa generalizzazione è dimostrata sono relative a due fattispecie del discorso: (a) il discorso poetico e (b) il discorso magico. Infatti,

a) ‘in coloro che la ascoltano [*scil.* la poesia] insorge un brivido pieno di paura, una compassione dalle molte lacrime, un desiderio di abbandonarsi al dolore’. (9.51-53, trad. mia)

b) ‘gli incantesimi ispirati dal dio attraverso le parole portano piacere e liberano dal dolore’. (10.55-56, trad. mia)

D’altro canto, la seguente generalizzazione ‘la persuasione, unitasi al discorso, modella anche la *psyche* a suo piacimento’ (13) è dimostrata facendo ricorso a tre insiemi di casi empirici: a) i discorsi dei fisici, b) i discorsi degli oratori nelle contese, c) i discorsi nelle dispute dei filosofi.

A margine, si noti che, per difendere Elena dalle varie accuse, Gorgia combina legge e caso al risultato (intesi sempre in termini peirciani) in un ordinamento argomentativo di tipo deduttivo, in cui non sempre i tre passaggi sono espliciti. Per esempio, in *Hel.* 6, legge, caso e risultato risultano combinati secondo lo schema seguente:

Legge: ‘È [...] legge di natura (*πέφυκε*, n. mia) che non sia quanto è più forte ad essere impedito da quanto è più debole, al contrario, che quanto è più debole sia dominato e guidato da quanto è più forte, e che quanto è più forte sia di guida, e quanto è più debole vada dietro’. (trad. Donadi 1982)

Caso: ‘Dio è essere più forte dell’uomo per forza (*βία*, n. mia), per sapienza, in ogni altra cosa’. (trad. Donadi 1982)

Risultato: *Sic stantibus*, Elena, in quanto essere umano e parte debole, ha dovuto soggiacere e dunque va prosciolta¹¹.

Infine, il caso 4 è illustrato dai principi di *primacy* e *recency* nel flusso comunicativo, per cui si rimanda direttamente, più avanti, alla Sezione 8 del contributo.

La profondità della speculazione gorgiana sul problema della percezione ai fini della formazione della conoscenza (individuale e intersoggettiva) e dell’induzione della persuasione risalta se messa a confronto con le conoscenze attuali della filosofia della percezione e, soprattutto, della psicologia della percezione¹². In particolare, tale accostamento serve per rendere evidente non una pretesa *modernità* di Gorgia (cosa che determinerebbe ovvi e banali effetti distorsivi), bensì la fondatezza e persistenza speculativa di alcune generalizzazioni e di alcuni *quesiti euristici* impliciti nel testo gorgiano. In altre parole, la constatazione di alcune *coincidenze* a tali riguardi porta a ipotizzare che dietro a quelle generalizzazioni e a quei quesiti euristici vi sia stata una riflessione articolata e complessa, basata su puntuali osservazioni empiriche, come in effetti la notizia teofrastea sembra confermare. Per la finalità detta sopra, procederemo ora a sintetizzare in modo drastico alcuni snodi nozionali della moderna ricerca utili per inquadrare le problematiche gorgiane.

della effettiva efficacia del *logos* nella manipolazione delle emozioni.

¹¹ A margine, si nota come Gorgia applichi correttamente un ragionamento di tipo deduttivo; di contro, doveva essere prassi diffusa nell’eristica l’impiego di paralogismi col mero fine di prevalere sull’avversario. Sulle critiche di Platone e Aristotele a tali paralogismi si veda Mureddu (2000).

¹² Pur in un contesto nettamente diverso, quello del formarsi delle scienze esatte nell’età alessandrina, considerate tutte le diverse specificità e le irriducibili differenze, riteniamo che sia un riferimento metodologicamente inevitabile quello offerto da Russo (2001).

Negli studi psicologici degli ultimi decenni, la discussione sul concetto di percezione (e della relazione con la cognizione) si presenta come molto articolata. Sul fronte della definizione, si oppongono, almeno in parte, la psicologia cognitivista *classica*, a base funzionalista (per la quale lo studio delle funzioni è indipendente dalla base *fisica* che implementa la funzione), e le neuroscienze cognitive contemporanee (per le quali i processi mentali sono un insieme di specializzazioni adattive e come tali sono condizionati dalle risorse biologiche che le implementano [Bruno et al. 2010: 13-14]). Con queste premesse e avvertenze, procediamo col definire meglio, seppure in modo basilico, che cosa si intenda per percezione in alcuni dei principali approcci di studio.

In senso molto ampio, si assume per cognizione «ogni processo mediante il quale il vivente viene a *conoscenza* di un oggetto o diviene cosciente del suo ambiente» (Wagenknecht 1986: 208); in tale contesto, continua Wagenknecht, fanno parte del generale e complesso processo di cognizione «percezione, conoscenza, rappresentazione, giudizio, memoria, apprendimento, pensiero, spesso anche linguaggio». Così in Eysenck (1994: 287-288), con rimando a Roth (1986: 81), la percezione è definita da un punto di vista cognitivo: «Il termine percezione si riferisce ai mezzi con i quali l'informazione acquisita dall'ambiente attraverso gli organi di senso viene trasformata in esperienze di oggetti, avvenimenti, suoni, gusti».

Apprendo due ponderosi volumi sulla psicologia della percezione, Goldstein (2010: xxvii) spiega: «The field of perception is concerned with explaining the operation of the senses and the experiences and behaviors resulting from stimulation of the senses». Peraltro, nella trattatistica, il termine percezione viene usato in due accezioni: una più ampia e una più ristretta. In quella più ristretta, occorre complementariamente al termine *sensazione*. Così, Gray e Bjorklund:

Roughly speaking, *sensation* refers to the basic processes by which sensory organs and the nervous system respond to stimuli in the environment and to the elementary psychological experiences that result from those processes (such as our experience of the bitterness of a taste, loudness of a sound, or redness of a sight). *Perception*, in contrast, refers to the more complex organizing of sensory information within the brain and to the meaningful interpretations extracted from it. (Gray e Bjorklund 2014: 246, enfasi degli autori)

Gli stessi fautori di tale distinzione avvertono che questa ha una certa comodità espositiva e anche un certo grado di arbitrio, dato che in realtà «distinction is fuzzy [...] because the organizing of stimulus information in ways useful for extracting meaning actually begins during the earliest steps of taking that information in» (Gray e Bjorklund 2014: 246)¹³.

Nella accezione più ampia, che è peraltro storicamente precedente nell'ambito della filosofia della percezione¹⁴, *percezione* funge da termine-tetto per tutti i fenomeni che si riferiscono all'intero processo percettivo, dalla stimolazione degli organi sensoriali fino ai fenomeni complessi sovraordinati attraverso i quali l'informazione sensoriale riceve un significato; ossia, finalmente la percezione si configurerebbe come «conscious experience that results from stimulation of the senses» (Goldstein e Brockmole 2017: 4). Va peraltro rilevato quanto osservava ancora Eysenck (1994: 288), ossia che: «Si può supporre che la percezione richieda una consapevolezza conscia, ma aumentano le prove che un'ampia elaborazione percettiva può avvenire anche in sua assenza». In questo caso, si parla di percezione subliminare¹⁵. Nel complesso, le due accezioni su viste non sono effettivamente

¹³ Si vedano anche, e.g., Mather (2009; 2011); Goldstein e Brockmole (2017).

¹⁴ Sul primato storico del termine *sensation*, considerato oggi inappropriato ma mantenutosi conservativamente a partire dai primi studi di psicologia della percezione, si vedano Goldstein e Brockmole (2017: 6).

¹⁵ Sul problema della percezione inconscia rimando a Merikle et al. (2001); Railo et al. (2011); Martín-Loeches et al. (2012); Wentura et al. (2017).

contraddittorie e comunque non sono reciprocamente esclusive, al punto che sono sovente utilizzate dai medesimi autori a seconda dei contesti.

Strettamente connesso al processo di percezione è il processo di categorizzazione, ossia – detto in termini estremamente semplificati – l’assegnazione di un oggetto a una classe omogenea di oggetti. Occorre qui tenere conto di due ordini di considerazioni. Da un canto, la categorizzazione si basa su un altro processo cognitivo, cioè quello del riconoscimento. Infatti, il presupposto per l’assegnazione di un oggetto a una classe è una *decisione* sulla associabilità dell’oggetto ad altri oggetti giudicati simili (e, quindi, riconosciuti come simili) e già associati in una classe relativamente omogenea: tale decisione è il prodotto del processo di riconoscimento. D’altro canto, il riconoscimento è strettamente integrato col processo percettivo («Recognition is fundamental to interpreting perceptual experiences» [Bülthoff 2010: 863]). In tale ottica, «un’importante questione teorica è quanto contribuiscano alla percezione i processi bottom-up o dipendenti dai dati e quanto i processi top-down o dipendenti dai concetti» (Eysenck 1994: 288). Al di là delle diverse modellizzazioni teoriche, vi è un certo accordo tra le diverse scuole di pensiero sul fatto che ciò si verifichi secondo una relazione di *feedforward* e di *feedback*, per la quale il processo percettivo non approda direttamente e univocamente all’associazione di un oggetto a una classe, ma è guidato nel processo di riconoscimento dell’oggetto da una retroinformazione (o informazione di ritorno: *feedback*) sulla pertinenza della *ipotesi* di associazione alla classe avanzata in prima istanza (*feedforward*)¹⁶.

Gli studi classici sulla percezione hanno una impostazione *unisensoriale*: considerati i sensi fondamentali (di norma cinque: vista, udito, tatto, gusto, olfatto), i fatti percettivi vengono studiati all’interno di ciascun singolo canale, avendo cura di *isolare* eventuali possibili interferenze. In tale contesto, vista e udito sono i due sensi di gran lunga più studiati (Gray 1997: 297; Bruno et al. 2010: 9) – la vista, in particolare, è il più studiato di tutti (e.g. Gray e Bjorklund 2014: 246, i quali, peraltro, individuano un *sesto* senso nel dolore). Ancora oggi, in letteratura, specie nella trattatistica, la concezione per la quale i sensi sono cinque è diffusissima. Il fisiologo francese Piéron (1945) spiegava che tale concezione è così diffusa, anche a livello di nozione generale, «perché cinque sono le modalità con cui possiamo esplorare attivamente il mondo esterno: guardare, toccare, ascoltare, annusare, assaggiare» (Bruno et al. 2010: 23). Peraltro, l’esigenza del superamento della concezione legata ai cinque sensi classici emerge di frequente in letteratura. Goldstein (2010: XXVII) sottolinea: «The senses are vision, hearing, the cutaneous senses (touch, pain, tickle, itch), chemical senses (taste, smell, flavor), proprioception and kinesthesia (awareness of body positions and limb position and motion), and the vestibular sense (balance)». D’altro canto, Bruno et al. (2010: 12) evidenziano che, se si analizza la percezione dal punto di vista dei diversi tipi di recettori «dovremmo concludere che i sensi sono più di una trentina».

Recentemente, inoltre, si va affermando l’impostazione cosiddetta *multisensoriale* nello studio della percezione: tale approccio parte dalla constatazione che «le informazioni su oggetti ed eventi sono molto spesso disponibili a più canali sensoriali» (Bruno et al. 2010: 9), ragione per la quale si è preso ad assumere come ipotesi di ricerca che, almeno in questi casi, il risultato percettivo sia il prodotto dell’integrazione dei diversi sensi coinvolti¹⁷. Anche per tale approccio, si revoca ampiamente in dubbio che esistano i cinque sensi tradizionali. Del resto, Caston (2015: 32) osserva che Platone considerava non solo le «canonical sense modalities like seeing, hearing, smelling, and

¹⁶ Si vedano, e.g., Stone et al. (1997), a proposito dei test di riconoscimento visivo di parola; Goddard et al. (2016); Dura-Bernal et al. (2011).

¹⁷ Gli studi sulla percezione multisensoriale hanno avuto negli ultimi due decenni un grosso sviluppo (cfr. Spence 2013, che mostra lo sviluppo incrementale di pubblicazioni sul tema nel primo decennio del secolo); la mole degli studi in questo settore è evidente da testi di sintesi quali Bremner et al. (2012); Stein (2012); senza dire degli atti dell’*International Multisensory Research Forum*, giunto nel 2020 alla ventesima edizione (programmata).

feeling heat or cold as “perceptions” (*aisthêseis*), but also pleasures and pains, desires, fears, and “countless others without a name” (*Th.* 156b2-7), a list that suggests a broader category of *feeling* or *experience*». Inoltre, Gregoric spiega che Aristotele contava sei sensi: oltre ai cinque ancora oggi canonici, egli annoverava anche il *senso comune*.

In the context of Aristotle’s psychology, the expression “common sense” refers to a distinct perceptual capacity in which the five senses are integrated. It is called “common” because it is shared by the five senses, and it is called a “sense” because it is indeed a perceptual ability properly speaking. And because it is a perceptual ability, rather than a rational ability, it is shared by all animals, non-rational and rational alike. Obviously, what Aristotle calls the “common sense” is very different from what we call “common sense” (Gregoric 2007: VII).

In effetti, la riflessione dei filosofi classici sui problemi della percezione è di tale portata teorica da essere ancora oggi presente ai moderni studiosi di percezione. Per esempio, gli psicologi Calvert, Spence e Stein, in un testo considerato uno dei riferimenti della ricerca sulla percezione multisensoriale, osservano come:

One of the enduring interests of both neuroscientists and philosophers of science concerns how we perceive the external world, and speculation about the underlying processes involved has been ongoing since long before the advent of formal scientific disciplines (e.g., see Aristotle’s *De Anima*). (Calvert et al. 2004: XI)

E ancora Lewkowicz e Kraebel:

Discussions of the developmental aspects of intersensory perception have long and deep historical roots going back to antiquity. Aristotle posited that the different senses, working in concert with one another, provide us with “common sensibles” and that these in turn provide us with basic and unique categories of experience. (Lewkowicz e Kraebel 2004: 656-657)

D’altro canto, proprio l’approccio multisensoriale è impiegato oggi dai filosofi per spiegare i concetti di *senso comune* e di *sensibili comuni* in Aristotele: si vedano a mo’ d’esempio le riflessioni di Gregoric (2007), che dedica un intero capitolo del suo volume sul senso comune in Aristotele alla disamina di tale concetto alla luce delle recenti acquisizioni della psicologia sulla percezione crossmodale; e ciò «despite the curious lack of interest in Aristotle’s discussion of simultaneous perception in the scholarly literature» (Gregoric 2007: 129).

Dunque, la più aggiornata ricerca scientifica nei campi della filosofia e della psicologia della percezione riconosce l’importanza della speculazione greca di età classica nell’individuazione e perfino, talora, nell’impostazione di alcune importanti questioni euristiche. In questo quadro, torniamo dunque a Gorgia.

4. Finalità dell’*Encomio* e cause

Per il fine che si propone nell’*Encomio*, Gorgia sceglie – per così dire – un caso limite, risolto il quale, tutti gli altri ne saranno ricompresi: quello di Elena (2). In questo caso, l’opinione accreditata *πίστις* sulla base della tradizione poetica e la nomea (τοῦ ὀνόματος φήμη) è ‘consonante e unanime’ (ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος)¹⁸. L’obiettivo dichiarato di Gorgia è ‘far sì che colei che gode di cattiva fama

¹⁸ Altri casi in cui la difesa riguarda figure del mito sono rappresentati, e.g., dal *Palamede* dello stesso Gorgia e dall’*Encomio di Elena* e il *Busiride* di Isocrate.

[*scil.* Elena] cessi dall'accusa [che le viene mossa], dimostrare che coloro che la biasimano mentono, mostrare la verità (ἀλήθεια) e far cessare l'ignoranza (ἀμαθία)' (2.9 ss., trad. mia). Possiamo dunque dire con Ioli (2013: 217) che Gorgia intende intervenire su un duplice piano: «Uno epistemico, eliminare l'incertezza dell'opinione nella sua presunzione di verità, e uno morale, eliminare l'ingiusto biasimo». Principiando la propria ricerca etiologica sulla vicenda di Elena, Gorgia fornisce una schematica di quali siano le cause che, sulla base delle diverse accuse, avrebbero determinato la vicenda:

[1] ἢ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασι ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν,
[2] ἢ βία ἀρπασθεῖσα, [3] ἢ λόγοις πεισθεῖσα, [4] <ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα>. (6.29-31)

[Elena,] o per volere della Sorte e ordine degli dei e decreto di Necessità ha fatto ciò che ha fatto, o perché rapita a forza, o perché persuasa con discorsi, <o catturata da amore>. (trad. Ioli 2013)

La numerazione è sostanzialmente fornita dallo stesso Gorgia, che distribuisce le argomentazioni relative a ciascuna accusa/causa in quattro momenti corrispondenti ad altrettanti *logoi*: la prima argomentazione è richiamata con un esplicito riferimento numerale (6.32 διὰ τὸ πρῶτον) e concerne appunto le cause *soprannaturali*; non sono invece contrassegnate da esplicito riferimento numerale né la seconda argomentazione (dedicata alla βία 'forza' [cf. 7.38]), né la terza (destinata al potere del *logos* [cf. 8.45]); per contro, la quarta argomentazione (riservata a *eros*) è richiamata con un preciso riferimento numerico ordinale (15.87 τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν). Dal punto di vista formale, ogni *corno* del polilemma – trilemma o quadrilemma in ragione dell'integrazione di Laskaris, quasi universalmente accettata (Ioli 2013: 225) – è simmetricamente introdotto dalla disgiuntiva ἢ.

Tuttavia, si può forse intravedere in filigrana una ulteriore griglia di correlazioni allineate sia sul piano formale sia su quello semantico-concettuale. Dal punto di vista formale, le cause in [1] si richiamano perché *schierate* in una disposizione geometricamente tricolore, ove ogni *sub-colon* è articolato in una struttura sintagmatica complessa N2+N1 (proiezione della relazione Dipendente + Testa): N1 (ossia il nome reggente βουλήμασι) è un dativo plurale neutro di tema in *-ma*, determinato da N2 in genitivo (Τύχης). Le (sotto)cause esposte nei *cola* successivi hanno una struttura rigorosamente unitaria tra loro ma diversa rispetto alle precedenti: N_Strumentale/Agente + Partecipio aoristo passivo debole al nominativo femminile (riprenderemo fra poco questo aspetto). L'indicazione strutturale è così evidente e forte da aver determinato (oltre ai motivi di contenuto testuale, affrontati qui più avanti) la configurazione dell'integrazione testuale di Laskaris.

Dal punto di vista semantico-concettuale, Gorgia sembra definire due livelli di analisi caratterizzati da due diversi ordini di causalità: uno di macro-cause o cause generali o cause prime, riferite alla matrice *sovrumana* divina; l'altro di cause specifiche o strumentali, che possono essere rappresentate (anche) da azioni umane o essere realizzate per il tramite umano, ma che sono determinate da decisioni sovrumane. Il primo *colon* contiene il livello generale, che ricomprende tre fattispecie di macro-cause o cause prime: il volere della sorte – *Tyche* (il caso imprevedibile) –, le decisioni degli dèi¹⁹, il decreto (inevitabile) della necessità – *Ananke* (cui anche gli dei soggiacciono)²⁰. Questi tre *enti* causali sono formalmente collegati sullo stesso piano dal coordinamento polisindetico: ἢ [...] καὶ [...] καὶ (6.29). A questo ordine di cause generali o prime possono ricondursi quelle che sembrano essere alcune cause strumentali (secondo livello di causalità), ossia che Elena:

a) Sia stata rapita con la forza;

¹⁹ Che siano due aspetti del medesimo fenomeno è riconfermato in *Hel.* 6.37: 'Tanto che la causa sia da ascrivere alla sorte o agli dèi' (trad. mia).

²⁰ Si confronti Simon. fr. 4.29-30 Page ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται 'con *Ananke* neppure gli dèi combattono' (trad. mia).

- b) Sia stata convinta con le parole;
- c) <Sia stata presa da *eros*>.

Dunque, le cause (2-3-4) potrebbero essere spiegate come cause specifiche o strumentali della macrocategoria sovraordinata, secondo una relazione sineddochica *a specie ad genus*: per esempio, il rapimento con la forza come attuazione della sorte o di una inevitabile necessità o come azione di un dio²¹; la persuasione tramite il discorso come l'attuazione di un volere divino (il discorso ha potere divino; inoltre, miticamente, Elena va a Paride per una decisione divina); la passione amorosa (congettura a parte, si parla effettivamente di questo tema in *Hel.* 15-19) può essere ricondotta a una determinazione sovrumana in certo modo necessaria. Infatti, può essere determinata da:

- a) Un meccanismo percettivo (la vista che accende nella *psyche* il desiderio amoroso, cfr. 19.8-10);
- b) Un 'dio', in quanto l'amore è *theos* e 'degli dei ha poteri divini' (19.10-11 θεῶν θείαν δύναμιν <ἔχει>)²²;
- c) Una 'malattia' νόσημα o affezione patologica della *psyche* (19.11-12), che, come tale, è una 'determinazione della sorte' ἀτύχημα.

In ognuno dei suddetti casi, si tratta comunque di una forza superiore all'uomo e incoercibile. Altre combinazioni sono ovviamente possibili (tanto più in ragione di una certa sovrapposibilità di alcune attribuzioni funzionali in specie di *Tyche* e *Ananke*). Peraltro, occorre tenere conto del fatto che le diverse cause in realtà sembrano unificarsi: in particolare, la persuasione del discorso agisce come costrizione necessaria, che come tale si può solo subire. In coerenza con tutto ciò, Wardy (2005: 530-531) osserva che nell'*Encomio* (12) «tutte le forme verbali che si riferiscono al *logos*/Paride sono attive, mentre tutte quelle che si riferiscono all'anima/Elena sono passive» (peraltro, la resa della posizione di Elena tramite forme verbali passive si registra anche per il rapimento [*Hel.* 7], per cui si veda più avanti la Sezione 5.2).

Dal punto di vista filosofico e psicologico, Gorgia libera Elena di qualsiasi responsabilità, collocando le sue azioni in un quadro chiaramente deterministico. Nel V secolo a.C., una concezione deterministica del comportamento umano è attribuita, per esempio, a Democrito²³. Nella psicologia novecentesca, una concezione deterministica su base causa-effetto è notoriamente ascrivibile al comportamentismo: notoriamente, ancora Skinner (1971), basandosi sul determinismo ambientale di matrice darwiniana, risolveva interamente nel condizionamento ambientale il problema della motivazione umana. Per motivi di spazio e di pertinenza, non entreremo nel dettaglio di tutte le cause specifiche, ma solo di quelle relative alla convinzione operata col discorso (causa 3) e degli effetti determinati dalla vista (in relazione a *eros*, causa 4), in quanto queste sono immediatamente pertinenti al problema della percezione e della cognizione. In sintesi, osserveremo dunque che tutte le cause in questione rappresentano condizioni di forza maggiore alle quali l'essere umano non può opporsi, ma solo adeguarsi: ciò dato, l'essere umano non è *a priori* responsabile delle azioni che compie, in quanto queste non sono il prodotto di una sua libera decisione. Questo è il presupposto dal quale Gorgia parte e col

²¹ *Ananke* era adorata a Corinto in associazione con *Bia*, la 'violenza' (cfr. *Enciclopedia Britannica*, s.v. *Ananke*, <https://www.britannica.com/topic/Ananke-Greek-mythology> [ultimo accesso 24/09/2020]). Gorgia riconduce esplicitamente la 'forza' violenta al dio, asserendo che *naturaliter* un dio è superiore ad un uomo quanto a βία, oltre al resto (*Hel.* 6).

²² Su *eros* «nella sua ambigua natura di attrazione fisica e di 'mania' divina», Mureddu (2000: 55).

²³ A proposito di *comportamento* e *determinismo* nella filosofia greca antica e in particolare in Aristotele, Hamlyn (1953); Hamlyn e Smart (1964); Lloyd (1967), a proposito di Democrito; Vaughan (1989).

quale mira a precondizionare cognitivamente l'uditore/giudice. A questo punto, per Gorgia, è essenziale il fatto che la forza che promana dalle parole eserciti sulla *psyche* una azione coercitiva paragonabile a quella che viene dalla dimensione divina, sia essa rappresentata dalla 'sorte' τύχη o dagli dei, oppure dalla dimensione della 'cieca necessità' ἀνάγκη²⁴.

5. In principio, il *logos*

Ioli osserva puntualmente:

Logos è termine chiave in Gorgia, semanticamente ricchissimo, collegabile a due principali sfere di significato, quella relativa al linguaggio (*logos* come parola, discorso, argomentazione) e quella relativa al pensiero (*logos* come ragionamento, spiegazione ecc.); a questi due ambiti semantici va poi aggiunta l'ordinaria accezione matematica di *logos* come misura, relazione, rapporto tra grandezze. (Ioli 2013: 216)

5.1. Il *logos* come *pharmakon*: la duplice valenza del *logos*

Cominciamo subito col dire che, nell'*Encomio*, il *logos* sembra avere una duplice virtualità: da un lato, *parla* alle emozioni più profonde e, mischiandosi (in una delle sue forme) alla *doxa*, condiziona la *psyche* (10); dall'altro lato, unito ad un certo *logismos*, è capace di tutta una serie di operazioni specifiche che valgono finalmente a individuare 'il vero' ἀληθές (2.11) e a dissolvere la *amathia* (2). Ricordiamo che in apertura Gorgia ha apoditticamente dichiarato che *kosmos* per il *logos* è la 'verità' ἀλήθεια, come della città è il valore dei cittadini e del corpo la bellezza. Varie in letteratura le interpretazioni del termine *kosmos*²⁵. Dal contesto sembra profilarsi una sua accezione come motivo (a livello di manifestazione) di gloria, onore, credito, vanto, ossia come motivo (a livello di soggiacenza sostanziale) di pregio intrinseco. Dunque, il *logismos* – che non è connaturato al *logos* se Gorgia si propone di assegnarlo come specifica dotazione del discorso che si appresta a svolgere – è ciò che consente al discorso di raggiungere il proprio *kosmos*. D'altro canto, il fine di mostrare ciò che è vero si accompagna, in stretto coordinamento, col fine di far cessare la *amathia* (2.11-12).

Cerchiamo di chiarire in cosa consista ciascuno di questi aspetti e poi in quale modo si rapportino in relazione al problema della persuasione.

Prima di affrontare il problema della potenza psicagogica del *logos*, Gorgia precisa di considerare la 'poesia' ποιήσις *logos* in versi (9.51 λόγον ἔχοντα μέτρον)²⁶. Dunque, come una fattispecie del *logos*. Attorno a questa affermazione si è aperto un interessante dibattito esegetico. Da un lato, si è inteso che non sarebbe il metro a produrre l'effetto psicagogico, ma che sarebbe il *logos* in quanto

²⁴ Sulla «concezione materialistica dell'anima» in Gorgia, «modellata dagli impulsi sensoriali che si propagano attraverso i pori e incisa dagli stimoli esterni», vedi Ioli (2013: 17). Segal (1962: 106) osserva che in Gorgia «the *psyche* is thus not yet the completely spiritualized or dematerialized entity which it is to become for Plato [...]. His *psyche*, nevertheless, is in contact with physical phenomena and operates in ways analogous to theirs». In ciò Gorgia tratta le emozioni «as real, almost physiological entities». Per tale ordine di ragioni, in questo lavoro non utilizzeremo, come traduzione di *psyche*, il termine 'anima', fortemente condizionato da una comune accezione spirituale e in opposizione dualistica al corpo, ma manterremo il termine intradotto. Infatti, anche il termine *psiche*, utilizzato nella psicologia del profondo «per evitare i significati religiosi e spiritualistici concomitanti delle espressioni *anima* e *spirito*» (Reinhardt 1986: 950), richiama comunque un certo dualismo.

²⁵ Si veda Ioli (2013: 215-216) per le principali interpretazioni. Sul valore di *kosmos* come 'armonia finalisticamente orientata' nel *Palamede*, Ioli (2013: 263).

²⁶ Enfatichemente, Gorgia dice νομίζω καὶ ὀνομάζω (9.51) 'considero e definisco' (trad. Donadi 1982)/'considero e denomino' (trad. Ioli 2013).

tale ad avere tale potere²⁷. In effetti, Gorgia spiega che gli incantamenti (di norma caratterizzati dalla forma metrica o da un forte andamento ritmico) sono ‘pieni di potenza divina’ ἐνθεοί (10.55) ‘grazie e a mezzo delle parole’ διὰ λόγων (10.55). In coerenza con tale interpretazione, tra gli esempi di come la persuasione del discorso plasmi la *doxa* a suo piacimento, Gorgia elenca i discorsi dei fisici, degli oratori (negli agoni) e dei filosofi (13), autori di prosa (ovviamente, pur a fronte di una tradizione di poemi a contenuto *fisico*), come d'altronde è prosa il discorso che Gorgia stesso sta svolgendo con fini dichiaratamente persuasivi. D'altro canto, viene sottolineata la necessità di valutare adeguatamente le valenze psicagogiche del metro. Così, Mureddu (1991: 254) avverte che «non può restare senza conseguenze il fatto che il sofista individui proprio nella “parola poetica” e nella “parola magica” le manifestazioni potenzialmente più efficaci della comunicazione verbale». Acutamente, ancora Mureddu (1991: 257) spiega gli effetti prodotti dagli aspetti fonico-ritmici del *logos* accostandoli a forme di persuasione occulta, indissolubilmente connesse – aggiungiamo – alla percezione subliminare (si veda la Sezione 3). Peraltro, occorre anche tenere presente che Gorgia si pone l'obiettivo dichiarato di dimostrare al pubblico quanto va dicendo sul potere psicagogico del *logos* facendo ricorso all'esperienza stessa degli uditori (9.50 δεῖ δὲ καὶ δόξη δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι). A tale riguardo, esperienze diffuse e alla portata di tutti dovevano essere proprio quelle della poesia, ampiamente circolante a livello orale, e degli incantamenti magici, legati anche alla prassi medica. Di qui è possibile che derivi parte dell'enfasi posta da Gorgia medesimo su tali forme di linguaggio *versificato*. Tuttavia, come è noto, la prosa gorgiana stessa si caratterizza per un forte ricorso a un certo tipo di organizzazione prosodico-frasale e ritmica («se non addirittura del metro») [Mureddu 1991: 254]: ciò richiama, in modo evidente e (c'è da ritenere) programmatico (De Romilly 1975: 3), la *lexis* poetica (senza dire del forte ricorso a figure retoriche la cui occorrenza è – quantomeno – particolarmente alta nei testi poetici).

In tutto ciò occorre isolare il meccanismo psicologico essenziale. Il discorso ‘scritto ad arte’ (cfr. *Hel.* 13.78) nelle sue varie forme (comprese l'incantamento e la magia) va ad operare sulla ‘*doxa* della *psyche*’ δόξα τῆς ψυχῆς, condizionandola. Dunque, attraverso la *doxa*, il discorso condiziona la *psyche* intesa come combinazione di dimensione razionale e dimensione senso-percettiva ed emozionale. In altri termini, si nota che per Gorgia il *logos* va ad agire non solo sulle argomentazioni di tipo razionale, bensì, combinandosi alla δόξα τῆς ψυχῆς, agisce su emozioni primordiali e profonde quali la paura, la tristezza, il piacere, la pietà (torneremo più avanti su questo aspetto nella Sezione 5.2). Tale potenza, notoriamente, gli deriva dal fatto di funzionare quale *pharmakon* (14, cfr. Segal 1962: 104). La metafora si sostiene sulla seguente analogia: il *logos* ha in rapporto alla *psyche* la stessa ‘disposizione funzionale’ τάξις, che un medicinale ha in rapporto al ‘corpo’ σῶμα: infatti, un medicinale può agire sulla malattia, beneficiando il corpo, oppure, può avvelenare il corpo, provocandone la morte. Così, il *logos-pharmakon* può beneficiare la *psyche* portandola alla conoscenza vera, oppure – a mezzo di ‘una cattiva persuasione’ πειθοῖ τι κακῆ (14.85) – può avvelenarla con il veleno della falsa conoscenza (che può determinare vaste e gravi conseguenze anche a livello emotivo, e.g., scatenando una paura immotivata). Ciò avviene tipicamente con i *logoi* poetico e magico, che producono stupefacenti effetti psicagogici. Si riconferma, così, che per Gorgia il *logos* può essere sia falso sia vero (Ioli 2010: 63); ossia, che il suo effetto prescinde dalla sua verità o falsità (cfr. *Hel.* 13.78 λόγος [...] τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεῖα λεχθεῖς). L'accostamento per il quale il *logos* funziona quale *pharmakon* a livello psichico non è metafora passeggera né rapidamente rigidificata; riprenderemo più avanti tale aspetto nella Sezione 9²⁸.

²⁷ Sull'argomento, Ioli (2013: 228). Si consideri inoltre *Hel.* 13.74 ss., là dove Gorgia parla dei fisici, che fanno apparire agli occhi della *doxa* degli ascoltatori cose ‘incredibili e oscure’ ἄπιστα καὶ ἄδηλα. In effetti, Gorgia sta teorizzando le proprietà semiotiche del linguaggio note come onnipotenza semantica e distanziamento da stimoli.

²⁸ Sul concetto di *rigidificazione* delle metafore nel linguaggio quotidiano si vedano classicamente Lakoff e Johnson (1980).

5.2. La duplice valenza del *logos*. *Logos* ed emozioni

Nell’*Encomio*, Gorgia paragona la cogenza del discorso verbale a livello psicologico alla forza di *eros*, ovvero – a livello di realtà *evenimentale* – alla cogenza del volere degli dèi o degli eventi cui non si può opporre resistenza. Per dimostrare la cogenza del *logos*, Gorgia parte dell’ assunto che questo abbia natura divina (8.47-48): è δυνάστης (un epiteto usato per Zeus, in quanto colui che ha per eccellenza «le pouvoir d’agir» [DELG, s.v. δύναμαι]) e, pur avendo un corpo minutissimo²⁹ ed essendo invisibile (come gli dei, si noti), realizza imprese ‘assolutamente divine’ θειότατα, quali far cessare la paura, levare la tristezza, provocare il piacere, accrescere la pietà. Dunque, per Gorgia il *logos* può agire – regolandole – su emozioni primordiali e profonde quali, appunto, la ‘paura’ φόβος, la ‘sofferenza’ λύπη (sia fisica sia psicologica), la ‘gioia’/il ‘piacere’ χαρά, la ‘pietà’ ἔλεος. A questo punto, la domanda è come il discorso operi a tale livello. La risposta segue muovendo da un esempio concreto: gli ‘incantamenti magici’ ἐπωδαί, ‘pieni di potenza divina’ ἔνθεοι e ‘grazie e a mezzo delle parole’ διὰ λόγων, apportano il piacere e distolgono il dolore; infatti, la ‘forza’ δύναμις dell’incantamento, ‘fusa alle sensazioni’ della *psyche*, ‘la strega, la convince, la sconvolge col suo fascino’ (10, trad. Donadi 1982). Deve notarsi che, in questo esempio, potrebbero essere isolati due principi base di tutte le emozioni, ossia il ‘piacere’ ἡδονή e il ‘dolore’ λύπη. Circa un secolo dopo e pur in un quadro diverso, tali principi essenziali sembrano soggiacenti alle diverse elencazioni delle emozioni in Aristotele (per cui si vedano ἡδονή e λύπη in *Rhet.* II 2-11 *passim*, in quello che Gastaldi [2014: 21] definisce «un vero e proprio saggio di psicologia sociale»). Così Rapp:

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, nel caso dell’amicizia d’altra parte il sentimento è dato soltanto in virtù della partecipazione al dolore e alla gioia altrui [...], mentre la gratitudine è una conseguenza del sostegno ricevuto in una situazione dolorosa [...], e così via. (Rapp 2005: 316)

Anche in questo caso, ci sia consentito richiamare in drastica sintesi alcuni aspetti della ricerca contemporanea sulle emozioni, focalizzando l’attenzione sugli studi che hanno riflettuto sulla loro lessicalizzazione³⁰. Qui il problema si dipana tra due estremi: da un lato, quello della *individuazione* delle emozioni, sia da parte dei *soggetti sperimentali* sia da parte dei ricercatori; dall’altro, quello dell’assegnazione di etichette linguistiche alle entità *individuate*. Inoltre, da un canto, il problema della variabilità interindividuale è complicato dalla variabilità interculturale³¹; ma, d’altro canto, l’approccio biopsicologico ed etologico enfatizza le comunanze filetiche delle *emozioni* nei

²⁹ Ioli (2013: 227) avverte che l’espressione per la quale Gorgia dice che il *logos* ha un corpo minutissimo non va intesa in senso metaforico bensì «presuppone una rigorosa fisica delle percezioni di cui si ha traccia anche nel PTMO». La sigla PTMO ricorre spesso nella letteratura specialistica come abbreviatura a partire dal titolo greco Περὶ τοῦ μὴ ὄντος (*Sul non essere*).

³⁰ Fondatore critiche vengono mosse a uno studio delle emozioni basato sulla lessicalizzazione delle medesime; la scelta di limitare le poche osservazioni qui riportate a questo approccio deriva dalla necessità di comparare il lessico gorgiano. È questa la ragione per cui il discorso è incentrato proprio sulla rappresentazione lessicale.

³¹ Se i classici studi di Ekman (1984; 1989; 1998) e colleghi (Ekman e Friesen 1971) sul riconoscimento dei *pattern* facciali di espressione delle emozioni enfatizzano la costanza interculturale e l’ascendenza biologica almeno di alcune emozioni e della loro espressione, altri studi ne sottolineano la irriducibile variabilità interculturale, in particolare delle emozioni *non primarie* e della loro rappresentazione. Così Greenfeld (2013): «They are produced culturally, and not genetically. The brain supports but does not provide for them. Saying that the great majority of human emotions are produced culturally implies that each one of them is a product of a specific culture, that is, an historical product».

mammiferi. Le lingue indoeuropee occidentali mostrano un articolato lessico delle emozioni. Un classico esperimento di Shaver et al. (1987) ha evidenziato che le 135 parole stimolo indicanti una qualche forma di emozione erano ricondotte dai soggetti sperimentali (studenti di un *college* anglosassone) a cinque o sei categorie, corrispondenti alle categorie di base (cioè intermedie) del sistema di classificazione per prototipi semantici³². Queste erano: *love, joy, anger, sadness, fear* e (forse, dicono gli autori) *surprise*. Ancora recentemente, Greenfeld spiega (in un quadro che prevede tre livelli di organizzazione e classificazione delle emozioni):

Primary emotions are experienced through specific sensations and represent the direct reaction of the organism to the stimuli of its physical environment. They include such experiences as pain and pleasure, fear, positive and negative excitement (joy and anxiety), hunger and satiation, and their biological function is to increase the individual organism's survival. It is clear that these primary emotions are common to humans and other animals. (Greenfeld 2013)

Per lungo tempo, è peraltro prevalsa l'idea che le emozioni fossero configurate direttamente nei livelli cognitivi superiori e che fossero essenzialmente da trattare come «cognitively and culturally constructed conventions» (Asma e Gabriel 2019: 11). In una recente configurazione teorica, tale approccio allo studio delle emozioni è chiamato costruttivismo. In un noto testo di riferimento dell'approccio costruttivista (Feldman Barrett et al. 2016), le emozioni considerate – fin nella struttura dell'opera – sono: *Fear e Anxiety, Anger, Self-Conscious Emotions* (ossia *Embarrassment, Pride, Shame, Guilt, Hubris*), *Disgust, Gratitude e Compassion, Love, Sadness, Depression, Empathy*.

Peraltro, relativamente di recente, anche a seguito del grande sviluppo delle neuroscienze in prospettiva evolutiva, a tale metodo si oppone l'approccio noto come 'neuroscienze affettive' (*affective neurosciences*). In estrema sintesi, secondo questo approccio, si parte dalla constatazione che il cervello umano è costituito di tre *strati* corrispondenti ad altrettante macrofasi evolutive: lo strato più interno è un nucleo condiviso con tutti gli altri mammiferi; il terzo strato, quello corticale, è in parte comune con gli altri primati non umani e in gran parte specifico dei primati umani. In *Homo Sapiens* è sede dei processi cognitivi superiori. A tali strati strutturali corrisponderebbe un sistema *emozionale* pure a tre strati o livelli funzionali. Peraltro, le emozioni fondamentali che l'osservazione etologica vede come condivise con gli altri mammiferi o con sottogruppi progressivamente più evoluti di essi, farebbero capo ai livelli funzionali corrispondenti agli strati evolutivamente più profondi del cervello dei mammiferi³³. Secondo Panksepp (1998), sarebbero sette i *sistemi affettivi* fondamentali condivisi da tutti i mammiferi, ossia: *Fear, Lust, Rage, Seeking, Care, Play, Panic/Grief*³⁴. Si tratterebbe di «specific affects» configurabili come «physiological/behavioral systems as well as correlated subjectively experienced emotions» (Asma e Gabriel 2019: 317-318), nel cui ambito

³² Per fare un noto esempio riferito all'arredamento: sedia è termine di base, mobile è un termine generico sovraordinato, dondolo è un termine specifico subordinato. Le categorie intermedie sono quelle più usate dalla gente e, quindi, anche più lessicalizzate. Sulla classificazione delle emozioni per prototipi si veda anche Russell (1991). Sulla possibile compatibilità della classificazione delle emozioni per prototipi e per condizioni necessarie e sufficienti, Clore e Ortony (1991). Contro entrambi gli approcci, ritenuti insufficienti, si veda, e.g., Siemer (2008). Le categorizzazioni basate su prototipi sono configurazioni condizionate culturalmente e come tali vanno trattate (Lakoff 1987). Sul problema della necessaria contestualizzazione culturale della classificazione per prototipi delle emozioni, Scherer (1992). Contro la assunzione del carattere transculturale delle emozioni, Brakel (1991).

³³ Sulla necessità di non sminuire «the importance of phyletic differences», Preuss (2000: 297).

³⁴ L'uso del maiuscolo risale allo stesso Panksepp: con ciò egli intende indicare che ogni singola emozione, individuata nella sua accezione propriamente fisica (*real physical*), sarebbe stata localizzata a livello cerebrale; infatti, la stimolazione di tali aree darebbe luogo al manifestarsi delle medesime emozioni presso tutti i mammiferi. Ciò ne dimostrerebbe l'arcaicità evolutiva. Per un aggiornamento (con un approccio anche divulgativo) di Panksepp (1998), Panksepp e Bive (2012).

aspetti fisiologici e psicologici non sarebbero dualisticamente separabili³⁵. Di queste *emozioni*, le prime quattro appartenerebbero al primo e più antico dei livelli di organizzazione cerebrale; le altre concernerebbero il secondo livello, intermedio, e sarebbero intrinsecamente sociali. In tale approccio, tali sistemi o emozioni sarebbero solo poi «redirected to and constrained by cognition and culture that are uniquely human» (Asma e Gabriel 2019: 11): ciò avverrebbe nel terzo livello di organizzazione, associato alle strutture corticali del cervello. Inoltre, in una prospettiva etologica e psicobiologica, de Waal (2020: 136-137) – che pure rifiuta la distinzione tra emozioni *basiche* (cfr. Ortony e Turner 1990) ed emozioni *secondarie* (de Waal 2020: 209) – considera centrali presso i mammiferi emozioni quali empatia e compassione: «L'empatia prevede la ricerca di informazioni sull'altro e ci aiuta a comprendere la situazione in cui si trova, mentre la compassione rispecchia l'effettiva preoccupazione per l'altro e il desiderio di migliorare la sua situazione [...]. La compassione ha come fine l'azione. Spesso è radicata nell'empatia, ma va oltre questa».

Non rileva ai fini di questo discorso né rientra nelle competenze di chi scrive discutere i fondamenti sperimentali dei diversi approcci. Ciò che invece rileva, in coerenza con l'obiettivo dichiarato all'inizio di questo lavoro, è constatare come ancora nella scienza contemporanea si registri un diffuso ricorso al concetto di *emozioni* fondamentali o *prototipiche* o *centrali* e un certo accordo – in questo ambito – su quali esse siano³⁶. Nella letteratura di ambito psicologico, si ascrive ad Aristotele la gerarchizzazione delle emozioni (e.g. de Waal 2020: 208). In realtà, Rapp (2005: 313) sottolinea che «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». In effetti, ci preme qui evidenziare come le quattro emozioni richiamate già da Gorgia ricorrano pressoché immancabilmente nelle moderne elencazioni delle emozioni basiche (e immancabilmente nelle elencazioni più articolate). L'amore non è elencato da Gorgia tra le emozioni ma, in principio dell'*Encomio*, tra quelle forze a cui è impossibile resistere. D'altronde, Greenfeld (2013) colloca l'amore tra le emozioni di terzo livello più complesse, quali *ambition, pride, self-respect, shame, guilt*. In generale, de Waal (2020: 210) osserva che «curiosamente è raro che amore e affetto vengano considerati emozioni umane di base». D'altro canto, l'amore si realizza in termini di 'desiderio' *πόθος*. Gorgia dice che il discorso è così potente da indurre in chi ascolta 'desiderio di abbandonarsi al dolore' (9.53-54 *πόθος φιλοπενθήης*, cfr. Ioli 2013: 121). Ora, il desiderio – in senso *dizionarioale* – è la disposizione psicologica a congiungersi con la persona o la cosa desiderata, la finalizzazione della qual cosa determina appagamento (ossia piacere, una delle *emozioni* elencate da Gorgia). Il contesto induce a considerare tale effetto come paradossale: sembra dunque doversi intendere che il discorso è così potente da riuscire – oltre che ad alleviare la sofferenza – a far desiderare una situazione di sofferenza, ossia una condizione antitetica a quella cui naturalmente tende il desiderio. È, questa, la dinamica che innesca il meccanismo di *sofferenza* psicologica e morale

³⁵ L'approccio di Panksepp è dichiaratamente monistico, al punto da utilizzare i termini *BrainMind* e *MindBrain* (scritti senza spazi bianchi) per indicare, nell'ambito delle neuroscienze affettive, il superamento del dualismo tra mente e cervello (Panksepp e Bive 2012, 20-72).

³⁶ Così sintetizza de Waal (2020: 208): «Il numero varia a seconda dello scienziato, andando da due a diciotto, ma di solito si attesta intorno alla mezza dozzina». La teoria per la quale le emozioni sarebbero riducibili ad alcune emozioni *di base* o *primarie* è detta *Basic Emotion Theory*. L'idea è peraltro assai variamente declinata da studiosi e scuole differenti (cfr., e.g., Ortony e Turner 1990 per una critica a una certa impostazione del quesito euristico). Sul fatto che le emozioni siano effettivamente riducibili a un numero molto ridotto di emozioni basiche o primarie sono comunque espressi forti dubbi, quantomeno in relazione ad alcune tecniche di elicitazione, come il riconoscimento facciale delle emozioni (e.g. Kalat 2019: 356 ss.; da un punto di vista etologico, de Waal 2020: 86, 209). In una prospettiva *non riduzionista*, si vedano, e.g., le 156 *emotions* di Watt Smith (2015). Sembra peraltro doversi constatare, talvolta, presso alcuni studiosi una mancata distinzione tra la classificazione per prototipi, che è una classificazione di tipo *ingenuo*, quale è effettuata dagli esponenti di una comunità e alla quale può corrispondere un sottosistema lessicale di designazione, e classificazioni scientifiche, tipicamente basate sul sistema per proprietà necessarie e sufficienti e su dichiarazioni definitive esplicite.

della tragedia, finalizzato alla risoluzione catartica nella teoresi aristotelica (Romilly 1975: 6)³⁷. Inoltre, questo passo è di grande importanza perché Gorgia vi teorizza la capacità del discorso (retoricamente orientato) di operare al livello di *induzione delle emozioni*: oltre che il πόθος φιλοπενθής (9.53-54), il discorso può indurre anche un ‘tremore pieno di paura’ φρίκη περίφοβος (9.53) e ‘compassione dalle molte lacrime’ ἔλεος πολυδάκρυς (9.53, la compassione, senza epiteti, era già stata nominata prima in *Hel.* 8). Si tratta o di emozioni accompagnate da una manifestazione sintomatica o caratterizzante (‘compassione dalle molte lacrime’), o di una manifestazione emotiva collegata alla soggiacente emozione (‘tremore pieno di paura’). Ovviamente, l’induzione delle emozioni è operazione che, nella teoresi retorica, è utilizzata per influenzare il giudizio con un fine dichiaratamente manipolatorio³⁸. Peraltro, le recenti ricerche summenzionate mostrano una funzione delle emozioni molto più ampia di quanto non si ammettesse fino a poco tempo prima. In particolare:

Affective science can demonstrate the surprising relevance of feelings to perception, thinking, decision-making, and social behavior. The mind is saturated with feelings. Almost every perception and thought is valenced or emotionally weighted with some attraction or repulsion quality. (Asma e Gabriel 2019: 3)

Le emozioni condizionerebbero quindi intrinsecamente il rapporto con l’ambiente, in quanto influenzerebbero la percezione, ossia il relazionamento dell’individuo con l’ambiente. Di conseguenza, condizionerebbero l’apprendimento e la socialità, e indirizzerebbero in modo molto forte il comportamento. Oggi si parla di una stretta interazione tra emozione e cognizione (de Waal 2020: 257); si è addirittura giunti a parlare di *intelligenza emotiva*, con particolare riferimento all’abilità di percepire, comprendere e regolare le emozioni (Goleman 1995; Salovey e Mayer 2004). Gorgia ha detto (come ricordato sopra) che il *logos* va ad agire su emozioni quali la paura, la tristezza, il piacere, la pietà; si combina intimamente alla δόξα τῆς ψυχῆς (10.55-58), ossia (come vedremo più sotto) con la componente del sistema cognitivo più immediatamente condizionata dai dati della percezione; e così facendo determina finalmente convincimento (è ὁ πείσας) e sviamento o inganno (è ὁ ἀπατήσας) della *psyche* (8.45-46).

Insomma, sembra che nell’*Encomio* l’associazione di emozioni fondamentali e percezione abbia alla base una certa consapevolezza della relazione tra emozione e percezione, nonché della necessità di toccare col discorso persuasivo (almeno) alcune emozioni fondamentali al fine di ottenere l’effetto manipolativo desiderato.

³⁷ Tale meccanismo è, per inciso, ben spiegato nella psicanalisi oltre che nella psicologia contemporanea: l’induzione del dolore genera piacere nella prospettiva del suo superamento. Sulla rilevanza della riflessione gorgiana circa i meccanismi psicologici innescati nel pubblico dalla tragedia, si veda il noto passo di Plutarco nel *De gloria Atheniensium* (348c). A riguardo, Reale (2004: 82) osserva: «Sia Platone che Aristotele attingeranno a questi pensieri [*scil.* di Gorgia], il primo per negare validità all’arte, il secondo, invece, per scoprire la potenza catartica, purificatrice, del sentimento poetico». Anche Segal (1962: 132) nota tale aspetto. Inoltre, sempre secondo Segal (1962: 122-123, 134), l’*Encomio* sarebbe dedicato a tracciare una teoria del condizionamento estetico, ponendo le basi della speculazione successiva fino alla *Poetica* di Aristotele; per contro, il *Palamede* affronterebbe le problematiche legate alle dinamiche della persuasione in condizioni *reali*. Senza entrare nel merito di questa affascinante problematica, ci limitiamo a chiarire che il nostro punto di vista è allineato con chi valuta unitariamente le posizioni espresse nell’*Encomio* e nel *Palamede*, nel quadro di una delineazione complessiva delle dinamiche psicologiche della persuasione (cfr. Ioli 2010; 2013).

³⁸ Secondo Romilly (1975: 7), è proprio la teorizzazione gorgiana delle emozioni nell’*Encomio* a fissare «at the start» quello che viene definito «the very aim of rhetoric» con riferimento all’influenza *irrazionale* della poesia. A questo punto di partenza si sarebbe rifatto lo stesso Aristotele nel terzo libro della *Retica*.

5.3. La duplice valenza del *logos*. *Logos* e *logismos*

Passiamo ora, per contrasto (un contrasto che comincia ad affiorare), al polo opposto rispetto alle emozioni, ossia quello della razionalità. Cercheremo poi di capire cosa medi cognitivamente tra emozionalità e razionalità.

Come visto sopra, Gorgia dichiara di voler rendere giustizia a Elena, implementando nel proprio ‘discorso’ λόγος un *logismos* (2). In questo modo, egli si propone il duplice fine di mostrare ciò che è vero e di far cessare la *amathia* (2.11-12). Occorre a questo punto comprendere meglio che cosa Gorgia intenda per *amathia* e per *logismos* e perché questi due concetti si richiamino. Per comprendere l’accezione della parola *amathia* nell’*Encomio* (2.12), si deve muovere, in prima istanza, dal significato basilico del termine, ‘ignoranza’ (e non stoltezza), inteso non tanto a livello di contenuti ma soprattutto di attitudini (Ioli 2013: 217). Gorgia, col suo *logos* dotato di *logismos*, intende dare informazioni vere agli ascoltatori, i quali, una volta in possesso della verità circa l’oggetto del discorso, non saranno più soggetti agli sviamenti della *doxa*, in quanto divenuti consapevoli. La combinazione lessicale e concettuale di *amathia* e *logismos* compare anche in Tucidide (II 40.3), ove, nell’*Epitaffio*, Pericle definisce il modo di fare la guerra da parte degli Ateniesi come caratterizzato sì da ardimento, ma come congiunto anche ad ‘analisi razionale’ λογισμός; e lo oppone a quello di chi deriva il coraggio dalla *amathia*, ossia dall’ignoranza delle condizioni reali, cosa che determina inconsapevolezza e dunque incoscienza (non si tratta, quindi, di vero coraggio [Canfora 2018: 5]). Pertanto, la *amathia* è finalmente una condizione di ignoranza che determina inconsapevolezza; si oppone alla condizione posta in essere dall’applicazione del *logismos*, che è invece un *principio* razionale che genera una condizione antitetica a quella di *amathia*, ossia di inconsapevolezza circa il reale.

A questo punto possiamo tornare a domandarci che cosa Gorgia possa aver specificamente inteso con *logismos* nell’*Encomio*³⁹. Fin da subito, egli dichiara che intende procedere ad esporre ‘le cause (τὰς αἰτίας) per le quali era *eikos* che avvenisse la partenza di Elena per Troia’ (5.27-28, trad. mia). Diventa a questo punto centrale comprendere che cosa intendesse Gorgia per *eikos*. Peraltro, questo aggettivo, nell’*Encomio*, ricorre solo in questo passo: anche di qui la difficoltà di una sicura e precisa definizione. Compare, inoltre, in un passo del *Palamede* (9), «a indicare la verosimiglianza di una ipotesi ricostruttiva» (Ioli 2013: 255). D’altro canto, il concetto è ampiamente attestato in molti autori di V e IV secolo ed è di complessa definizione, come mostra già solo l’ampia letteratura a riguardo⁴⁰. Ci sia qui consentito solo qualche essenziale richiamo al fine di definire il significato generale del termine. Wohl sinteticamente osserva:

Eikos (εἰκός, τὸ εἰκόες) in Greek refers to what is probable, likely, or reasonable. Derived from the verb *eoika* (“to be like, look like, seem”), it encompasses both the seemingly (as opposed to the improper) and the merely seeming (as opposed to the real). It is a term of art in Greek legal thought, where it denotes a certain type of logical argument, but it also occurs in contemporary historiography, literature, political theory, philosophy, and science. At once a logical operation, a rhetorical trope, and a literary device, *eikos* is a way of thinking about the probable and the improbable, the factual and the counterfactual, the hypothetical and the real. (Wohl 2014: 1)

Occorre precisare fin da subito che le specifiche virtualità dell’*eikos* si esplicano in modo differenziato in relazione alla temporalità di riferimento: «Probability in the present, hypotheticality in the future, counterfactuality in the past» (Wohl 2014: 3). È in tale prospettiva variabile che si colgono le diverse sfumature dello spettro semantico di questo termine: «Seeming and seemliness,

³⁹ Su questa complessa problematica si veda Ioli (2010: 61 e relativa nota).

⁴⁰ La letteratura è molto ampia e non se ne può dare qui neppure un ridotto saggio; si rimanda pertanto alla letteratura contenuta nei testi citati. Per gli aspetti più strettamente pertinenti all’analisi semantica, Hoffman (2008).

likeness and likelihood, the regularly expected and the scarcely possible». In effetti, l'asse semantico del concetto subisce una serie di riorientamenti nel contesto dello specifico sottocodice funzionale di utilizzo: «While orators used *eikos* arguments to construct plausible accounts of an unwitnessed crime, historians used probability to recreate an unwitnessed past» (Wohl 2014: 2). Perciò: «*Eikos* [...] opens onto a broad array of questions, logical and psychological, physical and metaphysical, epistemological and ontological» (Wohl 2014: 3).

Rispetto all'uso che ne fa Gorgia nell'*Encomio*, sono in effetti due le dimensioni principali di riferimento: quelle dell'*eikos* giudiziario e storico. Relativamente al discorso giudiziario, già in Antifonte appare chiara la necessità del ricorso all'*eikos* quando non sia disponibile la conoscenza diretta dei fatti, che normalmente deriva dalla testimonianza diretta⁴¹. L'*eikos* è dunque fondamento del processo indiziario e viene «a sostituirsi a due elementi essenziali di qualsiasi dibattimento, alle prove e ai testimoni» (Roscalla 2017: 12). Inoltre, il ruolo dell'*eikos* nel processo attico è mirabilmente descritto in un passo di Demostene citato in traduzione da Roscalla (2017: 35):

C'è accusa quando uno, servendosi del nudo discorso [...], non fornisce alcuna garanzia [...] di ciò che dice. C'è invece confutazione [*scil.* ἔλεγχος] quando di ciò che si dice uno mostra contestualmente [...] anche il vero [...]. È pertanto necessario che coloro che confutano o mostrino prove [...] attraverso le quali possano svelare a voi la credibilità [...], o pronuncino argomenti verosimili [...], oppure presentino testimoni [...]. Non è infatti possibile essere testimoni oculari di alcuni fatti [...]. Ma se uno mostra qualcuno di questi mezzi, voi ritenete con giusta ragione [...] di avere ogni volta una confutazione sufficiente della verità. (Dem. XXII 22-23)⁴²

Per quel che attiene all'ambito storico, l'*eikos* è strumento di valutazione della plausibilità della tradizione e, dunque, strumento di discriminazione delle fonti nella ricostruzione del passato (Tordoff 2014). Tucidide, in particolare, fa operare il principio dell'*eikos* attraverso l'argomentazione controfattuale, modalità argomentativa per la quale si enuncia un'ipotesi contraria a quanto è realmente accaduto⁴³, al fine di (far) constatare la assurdità e, dunque, l'inaccettabilità della conseguenza che ne sarebbe derivata. Nel discorso storico, le dichiarative controfattuali si caratterizzano per essere sintatticamente formulate «usually in the form of protasis with the particle *ei* and a historic tense of the indicative and an apodosis with the particle *an* and another historic tense of the indicative» (Tordoff 2014: 101).

Nell'*Encomio*, all'argomentazione controfattuale è affidato uno snodo concettuale fondamentale non solo per il meccanismo argomentativo dell'*Encomio* stesso ma anche per l'intero impianto teorico gorgiano (in grassetto sottolineato nel testo greco, gli snodi strutturali della protasi e dell'apodosi):

εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων **εἴγον** τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν <τε> παρόντων <ἔννοιαν> τῶν <τε> μελλόντων πρόνοιαν, οὐχ **ἄν** ὁμοίως ὁμοίως ὦν ὁ λόγος **ἢ<πά>τα**. (11.60-61)

⁴¹ Cfr. Gagarin (2014: 18): «Antiphon makes clear from the beginning that *eikos* arguments are necessary when, and perhaps only when, direct proof is lacking; this implies that likelihood has less value in establishing guilt than direct knowledge of the facts, which would commonly come from an eyewitness».

⁴² Cfr. Roscalla (2017: 4): «Non bisogna dunque – lascia intendere Demostene – che i giudici si facciano fuorviare da un *eikōs* λόγος, la cui elaborazione diventa, a partire dal V secolo, stando ai documenti a nostra disposizione, un momento fondamentale della pratica e della riflessione retorica di qualsiasi oratore di δίκανικοί λόγοι, in particolare quando è alle prese con un processo indiziario, dove le parti in causa hanno come fine non l'accertamento del vero, ma l'affermazione nell'*agon* processuale». In questa prospettiva concettuale, Roscalla (2017: 4) evidenzia come in Demostene (nella *Sulla corrotta ambasceria*) sia chiaro che «l'*eikōs* non è garanzia di verità, ma solo di persuasione, da cui però i giudici non dovrebbero farsi sopraffare».

⁴³ Cfr. *Vocabolario Treccani on line*, s.v. controfattuale, <http://www.treccani.it/vocabolario/controfattuale/> (ultimo accesso 25/09/2020).

Se tutti ricordassero tutto quanto è passato, fossero a conoscenza di ogni cosa presente, prevedessero ogni avvenimento futuro [lett. avessero memoria di tutte le cose passate, nozione di tutte quelle presenti e prescienza di tutte quelle future, n. *mia*], il discorso, pur essendo lo stesso, non ingannerebbe allo stesso modo. (trad. Donadi 1982)

Riprenderemo il passo completo più avanti. Per il resto, Gorgia mira a dimostrare l'implausibilità delle accuse rivolte ad Elena, isolando e chiarendo quelle che sarebbero le reali cause delle azioni umane e, quindi, anche di quelle attualmente sotto giudizio. I diversi scenari causali sono illustrati facendo ricorso a ipotetiche del primo tipo o dell'oggettività, ovviamente con il ricorso a tempi storici (cfr., e.g., 7.38-40): Elena 'se fu rapita (ἥρπασθη) a forza e contro la legge subì violenza (ἐβιάσθη) e ingiustamente soffrì oltraggio (ὕβρισθη), è chiaro che chi la rapì commise l'ingiustizia (ἠδίκησεν) in quanto le arrecò oltraggio, mentre lei che fu rapita, in quanto oltraggiata, fu sventurata (ἐδυστύχησεν)' (trad. *mia*). Peraltro, nell'*Encomio*, Gorgia pratica una operazione peculiare, dato che impiega anche l'*eikos* giudiziario come strumento di analisi della tradizione storico-mitica: la tradizione è trattata alla stregua di una 'accusa collettiva' e senza testimoni diretti ma codificata dai poeti (2.7-8): una sorta di 'discorso giudiziale senza testimoni diretti' λόγος ἀμάρτυρος (Rossetti 2012) da confutare in un virtuale agone giudiziario⁴⁴. In effetti, Gorgia (lo ricordiamo ancora una volta) dichiara di voler 'dimostrare' ἐπιδείξει (2.11) col proprio discorso che 'coloro che biasimano' Elena (τοὺς [...] μεμφομένους) mentono (ψευδομένους). Intende cioè operare una confutazione (2.6-7 ἐλέγξει τοὺς μεμφομένους) nel senso tecnico giudiziario definito sopra nel passo di Demostene. D'altro canto, volendo confutare e non avendo prove o testimoni oculari, Gorgia ricorre all'unico strumento che, ancora secondo Demostene, rimane disponibile per l'oratore: pronunciare argomenti verosimili, ovvero, ricorrere allo strumento argomentativo dell'*eikos*⁴⁵.

Inoltre, con un abile procedimento, giocando sul duplice significato della parola *aitia* nel senso di 'causa' e di 'accusa', Gorgia prima afferma di volere liberare Elena dall'accusa che le viene mossa (2.10 παῦσαι τῆς αἰτίας), poi derubrica le accuse a cause, dicendo che andrà a esporre quali siano le cause per le quali è *eikos* (vale a dire 'verosimile' e 'probabile') che Elena abbia fatto ciò che ha fatto (5.27-28). Per dimostrare ciò che è vero, Gorgia intende sgombrare il campo dalle ricostruzioni *probabilisticamente* non vere in quanto non *eikos*. Perciò, espone diversi scenari causali, analizzandoli in base al principio critico della verosimiglianza. Il contesto generale sembra suggerire un'interpretazione di *eikos* come qualcosa di verosimile non perché compatibile con le fattispecie accidentali della realtà storica (ossia storico-mitica), in quanto queste non sono ovviamente verificabili; bensì nel senso di logicamente pertinente in termini di motivazione psicologica e morale (le cause) con le conseguenze verificatesi (Ioli 2013: 224). Tale concezione dell'*eikos* sembra enfatizzata nel *Palamede*, dove proprio Palamede incalza Ulisse per mostrare la inverosimiglianza – diremmo, psicologico-motivazionale e morale – delle accuse che questi gli muove. L'uomo sostiene che l'impresa di cui lo si accusa non avrebbe sortito alcun guadagno: 'Nessuno [...] commette il male desiderando riceverne un danno' (18, trad. Ioli 2013). Dunque, ciò di cui lo si accusa è palesemente incredibile perché, diremmo oggi, *economicamente* inverosimile. Il paradosso di Palamede, che procede per corni dilemmatici, esplicita anche il *côté* negativo del principio aristotelico della credibilità dell'utile: nessuno fa il male per proprio danno, ma il principio rimane il medesimo⁴⁶.

Pertanto, dall'analisi del contesto, emerge come Gorgia individui nell'*eikos*, ossia nel 'verosimile', lo strumento argomentativo capace di sovvertire le falsità dette su Elena. Vuole dimostrare, dunque,

⁴⁴ Su tale aspetto si veda la Sezione 8 di questo contributo.

⁴⁵ Cfr. Gagarin (2014: 20): «Factual evidence is more powerful than *eikos* arguments, even though it is being used to support a false case. In other words, *eikos* arguments are not a better guide to the truth than direct evidence, but sometimes they are the only means available for supporting a true case».

⁴⁶ Sull'*eikos* nella *Apologia di Palamede* si veda anche Gagarin (2014).

ciò che è vero (ἀλήθεια) e, per giungere al vero, intende procedere attraverso un'analisi delle cause fondata su un *logismos*, ossia su un principio logico-argomentativo che si basa sull'*eikos*⁴⁷. Da ciò sembra potersi desumere – in prima approssimazione – che per Gorgia il *vero* argomentativo finisca per coincidere in larga parte con ciò che è compatibile con il 'verosimile' (Ioli 2013: 224, 233). In tal senso, il discorso non coinvolge il vero ontologico⁴⁸. In tale accezione, l'impiego gorgiano di *eikos* si contestualizza nel quadro dell'«ancient Greek probabilistic thinking» (Wohl 2014: 4)⁴⁹.

D'altro canto, prima di essere uno strumento concettuale, l'*eikos* è una categoria fattuale ed epistemica. Per meglio dire, esso funge da strumento concettuale di discriminazione della fattualità in quanto presuppone una categorizzazione epistemica della fattualità. A questo punto, il problema è: come la *psyche* utilizza tale strumento concettuale ed euristico? Dall'argomentazione svolta da Gorgia, è evidente che tale uso non è la condizione normale tra gli uomini. Dunque, quali conseguenze determina, dal punto di vista conoscitivo, il mancato uso del ragionamento razionale così configurato? La risposta sta nel completamento del processo cognitivo a partire dalla percezione della realtà fenomenica e nella organizzazione dei dati sensoriali in rappresentazioni dotate di significato⁵⁰.

6. Dalla percezione alla cognizione della realtà

Abbiamo detto sopra (nella Sezione 3) che per cognizione può intendersi, in senso lato, qualsiasi processo mediante il quale si venga a *conoscenza* di un oggetto o si prenda coscienza dell'ambiente; in tale contesto, la percezione è uno dei processi che fa parte della cognizione. Secondo Caston (2015: 31), la distinzione tra percezione e cognizione – ignota in età arcaica – si sarebbe affermata in Grecia già per tempo nel corso del V secolo a.C. e sarebbe chiaramente ravvisabile in Epicarmo, Parmenide, Empedocle, nonché nel *De arte* del *corpus Hippocraticum*⁵¹. Questo sembra essere il contesto in cui è collocabile anche il pensiero di Gorgia. La ricostruzione del processo percettivo in Gorgia è

⁴⁷ Secondo Ioli (2013: 12), per Gorgia la «filosofia non si identifica solo come un insieme di dottrine da comunicare, ma anche con una specifica modalità argomentativa, una prassi che si esplicita nell'antitesi tra *logoi* contrapposti o nella successiva domanda-risposta».

⁴⁸ A margine dell'analisi del concetto di *eikos* nell'*Encomio*, ricordiamo che in *Hel.* 7.43 occorre la forma avverbiale εἰκότως, che sembra avere il senso di 'a ragione/secondo logica' (trad. Donadi 1982). Ricordiamo che la derivazione morfologica, in caso di polisemia della base, può non applicarsi all'intero insieme dei significati della base bensì solo a un sottoinsieme di essi.

⁴⁹ Tangenzialmente, osserviamo che oggi, il concetto di verosimile e di verosimiglianza è centrale in molti modelli argomentativi, anche altamente formalizzati, come nell'ambito del cosiddetto approccio baynesiano. Si tratta di un approccio all'inferenza statistica per il quale le probabilità non sono concepite in termini di frequenze e proporzioni, ma come attese e, quindi, come livelli di fiducia nel verificarsi di certi eventi. Tale approccio, è applicato anche in psicologia della percezione, per cui «il processo percettivo consiste nella scelta dell'interpretazione più probabile per l'informazione sensoriale disponibile in un dato momento. Tale scelta è determinata dal prodotto di due cose: l'informazione sensoriale disponibile, e ciò che si sa già sull'ambiente e gli oggetti. Per la precisione, l'informazione sensoriale corrisponde a quella che, nel teorema di Bayes, viene chiamata la verosimiglianza, ossia, nel nostro caso, la probabilità che sia disponibile una certa informazione dato un certo stato di cose nel mondo; mentre le conoscenze già maturate costituiscono quella che viene chiamata la probabilità a priori (ossia precedente all'acquisizione di nuova informazione). Il prodotto di verosimiglianza e probabilità a priori definisce la probabilità a posteriori, nel nostro caso, la probabilità di un certo stato di cose nel mondo, data l'informazione disponibile. I valori di verosimiglianza e probabilità a priori per cui la probabilità a posteriori è massima definiscono quale stato di cose viene percepito» (Bruno et al. 2010: 114-115).

⁵⁰ Secondo Segal (1962: 120-121), l'*Encomio* farebbe leva sulle emozioni come strumento di persuasione; il *Palamede*, invece, sull'argomentazione razionale. In realtà, come abbiamo appena visto, nell'*Encomio* Gorgia dichiara di voler far ricorso al ragionamento razionale e parla delle passioni per spiegare, da un lato, quali possano essere gli effetti del *logos* sulla *psyche* e, dall'altro, come le passioni condizionino l'agire degli uomini. Ma l'argomentazione è del tutto razionale. Non vi è ricorso alla mozione degli affetti, se non in modo secondario e indiretto, con l'invitare a considerare lo stato disgraziato di una persona della quale si è dimostrato che ha subito un torto e, dunque, che gode ingiustamente di cattiva fama.

⁵¹ Sull'originaria mancata distinzione tra sapere e percezione sensibile, anche Brunschwig (2005: 92).

problematica, a causa del carattere limitato e peculiare della tradizione testuale⁵². Alcune notizie a riguardo del «processo percettivo e della sua genesi in Gorgia» sono tratte da fonti indirette (Ioli 2013: 15)⁵³. Sappiamo in particolare che «per Gorgia la percezione è un processo fisico e si produce nell'incontro tra il flusso proveniente dall'oggetto percepito e gli specifici pori dell'organo di senso» (Ioli 2013: 15). Mureddu (1991: 256) ha giustamente osservato che «si tratta di una concezione in qualche misura “fisica” della percezione»: infatti, i *poroi* recepiscono l'effluvio che promana dagli oggetti, detto ἀποροή (Ioli 2010: 57)⁵⁴. Si tratta, in effetti, di una concezione dei sensi come ‘canali’ (questa è di fatto una delle traduzioni possibili di *poroi*, che di base significa ‘luogo di passaggio [anche artificiale]’, ‘guado’), ossia di una loro rappresentazione come «sensori biologici, cioè come meccanismi in grado di misurare energia fisica di qualche tipo» (Bruno et al. 2010: 21). Così, a livello di percezione visiva, Ioli sottolinea:

Analogamente in Gorgia, stando alla testimonianza platonica (*Men.* 76a8-e4 = 8284 DK) e sulla base della dottrina empedoclea abbracciata dal sofista, il colore è un effluvio (ἀποροή) che proviene dalle cose e che si adatta alla vista, ma affinché la percezione avvenga, esso deve essere commisurato ai pori dell'organo percipiente. (Ioli 2010: 57)

Lo stesso concetto di ἀποροή è assimilabile senza troppo sforzo all'idea di ‘energia fisica’ veicolata dai canali sensoriali. Inoltre,

nel processo conoscitivo sono in gioco non solo le percezioni sensibili corrispondenti agli oggetti che le hanno sollecitate, ma anche le relative immagini mentali (*ennoiai*), via via formatesi e depositatesi nella memoria (Ioli 2013: 15).

Segnatamente,

la realtà [...] sollecita in noi sensi diversi, a seconda dell'oggetto percepito: tale incontro produce sensazioni in conformità alle quali il soggetto percipiente genera ἔννοιαι, cioè immagini mentali, εἰκόνες corrispondenti a quella realtà percepita. (Ioli 2010: 68)

In particolar modo, è analizzata la vista: così in *Hel.* 15.89-91, si dice che gli oggetti che vediamo (ἃ γὰρ ὁρῶμεν) non hanno la natura che vogliamo (ossia una natura dipendente da noi), ma hanno quella che a ciascuno è toccata; ‘attraverso la vista’ διὰ [...] τῆς ὄψεως, la *psyche* viene impressionata ‘anche negli atteggiamenti’ κὰν τοῖς τρόποις. Il termine *tropos* è normalmente inteso come ‘carattere’. In realtà, stante anche la sua semantica di base «turn, direction, way» (*LSJ*, s.v. *τρόπος*) e stanti gli esempi che Gorgia riporta subito dopo per chiarire cosa intenda, più che al ‘carattere’ *tout court* sembra qui far riferimento agli atteggiamenti (ed eventualmente ai comportamenti), ossia a «un sistema permanente di valutazioni positive, sentimenti, emozioni e tendenze all'azione pro o contro l'oggetto sociale» (Kretch et al. 1970: 213). Davanti a uno spettacolo di guerrieri in armi, la vista si turba e turba la *psyche*, determinando la fuga del soggetto. Segal (1962: 101) sottolinea come l'attenzione riservata alla vista in questo passo di Gorgia, si accordi con la tradizione che riconosceva a Gorgia medesimo interessi scientifico-speculativi nell'ambito dell'ottica (naturalmente, sempre che

⁵² Ioli (2010: 66-68) ha puntualmente ricostruito il processo di percezione in Gorgia, pur coi limiti legati alla doppia redazione, peraltro sontuaria, del trattato *Sul non essere*.

⁵³ Ioli (2010: 56) ricorda che Dixsaut parla di una «“théorie sophistique” de la perception» in virtù delle notevoli analogie tra il relativismo di Protagora e la riflessione di Gorgia.

⁵⁴ Sui *poroi* si veda anche Ioli (2010: 76), la quale sostiene che la dottrina gorgiana dei *poroi* sia di derivazione empedoclea, e suggerisce che anche la teoria dei *poroi aisthetikoi* di Enesidemo risalga a Empedocle, un fatto, questo, che metterebbe in stretta connessione Enesidemo e Gorgia agli occhi di Sesto Empirico.

la notizia non sia in realtà il prodotto di autoschediasmo). Pertanto, come avremo modo di vedere anche più avanti, l'impostazione nell'*Encomio* sembra essere quella *unisensoriale* (vista e udito sono le modalità considerate). Dato quanto abbiamo premesso nella Sezione 3, non si può tacciare Gorgia di non essere in buona compagnia anche nell'ambito della psicologia scientifica contemporanea. Oggi, la concezione unisensoriale è in parte superata nell'ambito della concezione multisensoriale della percezione; tuttavia, la teoria dei singoli canali continua ad essere la più diffusa nella manualistica (per cui si veda, ancora, la Sezione 3 di questo contributo).

In Gorgia, la percezione diretta della realtà esperita è designata come αἰσθάνεσθαι (Ioli 2010: 69). D'altro canto, come lascia intendere il *Sul non essere*, sulle *ennoiai* (cioè sulla registrazione mentale delle impressioni percettive) agisce il *nous*, «la nostra attività intellettuale». Questa può operare con le *ennoiai* in una modalità duplice: a un primo livello, l'έννοεῖσθαι corrisponde «alla trascrizione immediata di immagini tratte dagli oggetti sensibili e depositata nella nostra mente» (Ioli 2010: 69); ad un secondo livello, il διανοεῖσθαι «è inteso come pensiero “attivo”, in grado di elaborare i concetti e le immagini mentali derivati dalla realtà percepita». Inoltre, «se l'αἰσθάνεσθαι indica il processo percettivo in rapporto ai singoli organi di senso, il φρονεῖσθαι è invece da porre in relazione al φρόνημα».

Un esempio illuminante circa le funzioni del *phronema* è, in effetti, in *Hel.* 17, ove si dice che la 'vista (ὄψις) iscrive (ένέγραψε) le immagini (εἰκόνας) delle cose viste nel *phronema*' «inteso come sede delle immagini mentali, anche nel suo legame forte con il corpo» (Ioli 2010: 69)⁵⁵. È dunque il *nous* (cui sono ovviamente da ricondursi etimologicamente i verbi denominali έννοεῖσθαι e διανοεῖσθαι) che agisce sulle *ennoiai* (Ioli 2010: 68): prima le acquisisce (έννοεῖσθαι), poi le analizza e, in ultima analisi, le scevera (διανοεῖσθαι, cfr. Ioli 2013: 69) per ottenere una conoscenza corretta (naturalmente, nell'eventualità che il *nous* sia assistito in modo adeguato da opportuni mezzi). Dunque, in generale, sembra delinearsi un processo di progressiva *emergenza* del dato a livelli diversi di elaborazione.

Non può essere se non appena citato, in questo contesto, il problema della assoluta soggettività e incomunicabilità delle percezioni e della conoscenza in Gorgia, un problema, questo, che ne determinerebbe il cosiddetto nichilismo conoscitivo:

L'unico orizzonte che resiste al processo demolitore del PTMO è quello meramente individuale: il singolo può **percepire** tramite la propria vista il colore, può elaborare un sapere specifico a partire dalle immagini formatesi nella sua mente e colte come tali da lui solo, può infine pronunciare parole modellate e ispirate a questa specifica esperienza. (Ioli 2010: 85, enfasi mia)

Per Gorgia il processo percettivo e conoscitivo è tale solo se è inserito in un contesto intersoggettivo in cui ogni dato acquisito possa essere espresso e trasmesso. Di fronte al fallimento dell'istanza comunicativa, si perde automaticamente il valore della conoscenza e della verità. (Ioli 2010: 58)

Ancora una volta, non può non essere sottolineato come il problema sollevato da Gorgia trovi accoglienza come quesito euristico nella moderna ricerca psicologica. Per esempio, a livello di percezione interpersonale, studi sperimentali condotti con la elettromiografia hanno dimostrato che nella percezione del linguaggio parlato e dei *pattern* facciali espressivi delle diverse emozioni, i soggetti sperimentali – a livello del tutto inconscio – subattivano i circuiti neuromuscolari rispettivamente dell'apparato fonoarticolatorio e della faccia esattamente nell'ordine previsto per l'ottenimento delle medesime espressioni foniche o facciali⁵⁶. Al fine di capire uno stato soggettivo

⁵⁵ Ioli traduce il termine *phronema* con 'senno'.

⁵⁶ Per quel che attiene alla teoria per la quale decodifichiamo il segnale acustico anche in ragione dei movimenti articolatori impiegati nella produzione del medesimo segnale, si vedano i classici Liberman et al. (1967); Liberman (1970); Liberman e Mattingly (1985). Per la teoria in base alla quale decodifichiamo le espressioni facciali anche in ragione dei movimenti articolatori impiegati nell'attivazione della medesima espressione facciale, e.g., Dimberg et al.

altrui (di «mettersi nei panni degli altri» [de Waal 2020: 122]), si ricrea dall'interno il corrispondente stato soggettivo. Solo più di recente, con la scoperta dei neuroni a specchio, sono state avanzate alcune ipotesi per spiegare le dinamiche neurologiche di tali processi nella prospettiva detta, per l'appunto, di 'comprensione dall'interno' (*understanding from the inside*). In quest'ottica, «il rispecchiare le azioni altrui [...] può generare uno spazio condiviso non solo di processi e rappresentazioni, ma anche e soprattutto di esperienze» (Rizzolati e Sinigaglia 2019: xvi). Ciò che è rilevante qui è che, alla base di tali studi, sta il quesito euristico sul come percezioni soggettive possano essere condivise a livello intersoggettivo. Per il resto, il cosiddetto nichilismo gorgiano consta del fatto che gli stati esperienziali determinati da quella che chiamiamo – non a caso – comprensione dall'interno non possano essere trasmessi da un individuo all'altro per mezzo del discorso. Piuttosto, ma è cosa ovviamente ben diversa, il discorso, agendo su alcune emozioni fondamentali presenti in tutti gli uomini, può puntare a scatenare gli effetti propri di tali emozioni in coloro che ne siano raggiunti.

7. La *doxa*

A questo punto, lo *scope* della domanda iniziale può essere così circoscritto: che cosa succede se il *nous* non applica la sua azione critica ai dati della percezione? La risposta sembra essere che il prodotto di tale mancata azione di controllo è la *doxa*. Come è noto, *doxa* è un nome d'azione che si riconduce etimologicamente a *δοκέω* in una relazione di motivazione semantica difficile. Nelle sue prime e rare attestazioni (Omero), significa «attente» ossia 'aspettativa'; da qui giunge a significare «ce que l'on admet, opinion» (*DELG*, s.v. *δοκάω*). Gorgia non dà una definizione esplicita di *doxa*. Pertanto, è necessario tentare di delinearne una definizione *operativa*, in primo luogo sulla base delle accezioni emergenti dalle diverse occorrenze del termine nell'*Encomio*. Innanzitutto, notiamo che nell'*Encomio* la *doxa* viene formata:

- a) Per via uditiva, ossia assumendo informazioni attraverso suoni e rumori della realtà fisica circostante oppure attraverso il *logos*, che ritaglia, ovviamente, un sottoinsieme di stimolazioni uditive linguisticamente pertinenti⁵⁷;
- b) Per via visiva, ossia assumendo informazioni attraverso le immagini reali o attraverso rappresentazioni iconiche del reale⁵⁸.

Analizziamo, dunque, brevemente le suddette occorrenze. In *Hel.* 9.50, Gorgia, dopo aver detto di quali effetti psicagogici sia capace il *logos*, spiega che bisogna darne dimostrazione agli ascoltatori facendo ricorso alla loro *doxa* (nel passo, la forma *δόξη* è da noi intesa, seguendo Donadi [1982], come uno strumentale). In questo caso, l'accezione del termine sembra essere quella di 'esperienza' personale basata su precedenti fatti senso-percettivi. Nel tropismo semantico del contesto, il termine richiama l'accezione generale di 'giudizio', annoverata per esempio dal *LSJ* (s.v. *δόξα*), ma dovrebbe essere assunto nel senso specifico di 'giudizio senso-percettivo': l'esperienza è il depositato e la cristallizzazione dei giudizi senso-percettivi espressi dall'individuo nel corso dell'esistenza (in questo passo, il richiamo all'esperienza dell'ascoltatore è effettuato tramite il rimando all'esempio del potere psicagogico degli incantamenti magici). L'idea di *doxa* come 'esperienza' personale basata su

(2000; 2011); Magnée et al. (2007); Dimberg e Thunberg (2012). Curiosamente, una sorta di controprova è presente in Alam et al. (2008); Neal e Chartrand (2011).

⁵⁷ Nell'*Encomio*, i riferimenti sono alla dimensione orale del *logos*.

⁵⁸ Questo non significa che Gorgia non potesse ammettere che la *doxa* si formi anche in base a dati senso-percettivi, e.g., di ordine tattile: semplicemente, ci si deve limitare a constatare che non se ne parla nell'*Encomio*.

precedenti dati senso-percettivi sembra trovare conferma in *Hel.* 13.78-80: qui, Gorgia argomenta come, nei discorsi dei filosofi, la velocità del pensiero renda mutevole (ossia destabilizzi) le (false) conoscenze stabilizzate come convinzioni (τὴν τῆς δόξης πίστιν) e acquisite per via senso-percettiva. Si comincia a evidenziare una distinzione tra due livelli di cognizione, uno – appunto – basato sui dati senso-percettivi non vagliati criticamente (*doxa*) e l'altro (lo abbiamo visto sopra, nella Sezione 5.2) sull'analisi razionale.

In *Hel.* 10.56, si dice che la forza/azione dell'incantamento, incontrandosi con la δόξα τῆς ψυχῆς, 'la strega, la convince, la sconvolge' con la *goeteia*. Anche in questo caso, sembra che si faccia riferimento alla dimensione senso-percettiva della *psyche* sensibile all'azione degli incantamenti. In continuità, Gorgia precisa che *goeteia* e *mageia* sono due tecniche messe a punto (δισσαὶ τέχναι εὐρηγνται) per procurare 'errori' ἀμαρτήματα della *psyche* e deliberati 'inganni' ἀπατήματα della *doxa*. Dunque, la *psyche* può essere indotta in errore in seguito agli inganni della *doxa*. Anche in questo passaggio, si riconferma il carattere fallace della *doxa*; d'altro canto, il percorso di appercezione può condurre alla *doxa* se le *ennoiai* registrate nel *phronema* non sono filtrate criticamente e il giudizio non è orientato dal *nous*.

Ancora, in *Hel.* 13.75, si dice che i fisici, sostituendo una *doxa* a un'altra *doxa* (e, quindi, passando da una rappresentazione su base senso-percettiva a un'altra), rendono visibili 'agli occhi della *doxa*' τοῖς τῆς δόξης ὄμμασι, ovvero al sistema di rappresentazione senso-percettivo e prerazionale della *psyche*, anche cose incredibili e invisibili. Tale passo è di particolare importanza: giacché obbliga a supporre nello stesso turno testuale diverse istanze semantiche del termine, consente di ipotizzare anche alcune distinzioni di significato compatibili col contesto:

- a) *Doxa* come rappresentazione basata sui dati primari della stimolazione senso-percettiva⁵⁹;
- b) *Doxa* come sistema di rappresentazione senso-percettivo, prerazionale, della *psyche*.

L'alternativa a una duplice accezione sarebbe la reiterazione di uno stesso, unico, valore che determinerebbe l'implosione tautologica del passo. Ancora, in *Hel.* 11.65, si dice che molti – in mancanza di conoscenze solide – poggiano le proprie convinzioni sulla *doxa*, che è tuttavia 'precaria e malsicura' σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος. In effetti, il concetto sembra ribadito nel *Palamede*, ove Palamede medesimo, rivolgendosi nella sua autodifesa ad Ulisse, così lo apostrofa:

Che dunque tu non conosca ciò di cui mi accusi [*scil.* non ne abbia conoscenza certa, n. mia] è evidente; rimane che, pur <non> conoscendo i fatti, tu esprimi dei giudizi basati sulla *doxa*. Ebbene tu, il più temerario tra tutti gli uomini, confidando nella *doxa*, che di tutte le cose è la più inaffidabile, e non conoscendo la verità (ἀλήθεια, n. mia), osi accusare un uomo di un reato che prevede la pena capitale⁶⁰? Ma quest'uomo quale misfatto tu sai per certo (σύννοισθα, n. mia) che ha mai compiuto? Certamente, l'esprimere dei giudizi basati sulla *doxa* è comune a tutti su tutto, e in questo non sei affatto più sapiente degli altri. Ma non bisogna fare affidamento su coloro che esprimono giudizi basati sulla *doxa* bensì su coloro che sanno [*scil.* hanno conoscenze certe, nota mia], né considerare la *doxa* più affidabile della verità, ma al contrario la verità più affidabile della *doxa*. (24, trad. Ioli 2013 con modifiche)

Qui si oppongono coloro che opinano (il verbo usato è δοξάζειν) a coloro che possiedono vera conoscenza (il verbo usato è εἰδέναι)⁶¹. Peraltro, Ioli (2013: 256) precisa che per Gorgia (e il riferimento è proprio al *Palamede*), «la conoscenza autentica è ciò che si possiede per esperienza

⁵⁹ Si veda l'accezione «fancy, vision» attestata in *LSJ*, s.v. δόξα.

⁶⁰ Per la traduzione di questa frase, Ioli (2013: 135).

⁶¹ Su δοξάζειν e εἰδέναι, Ioli (2010: 62).

diretta o in quanto testimoni di eventi al di là delle parole». D'altro canto, è significativa la scelta del verbo che designa la vera conoscenza: εἰδέναι 'sapere (per aver visto)'. Dunque si tratta di una conoscenza che ha alla base la percezione diretta *per eccellenza*, ossia quella di tipo visivo⁶². Il che è ben coerente con il quadro complessivo: per Gorgia, la 'verità' ἀλήθεια è la condizione ontologica gnoseologicamente colta nella conoscenza autentica, ossia nell'εἰδέναι. Pertanto, anche la cosiddetta conoscenza autentica ha alla base dati tratti dall'esperienza; tuttavia, a differenza della *doxa* – conoscenza apparente o fallace in quanto rappresentazione costituita direttamente sui dati senso-percettivi *grezzi* – nella conoscenza autentica i dati alla base della rappresentazione sono sottoposti al vaglio razionale del *nous* (come, appunto, osservato sopra). Finalmente, in *Hel.* 21.19, tirando le somme, Gorgia sottolinea come, col suo discorso, abbia cercato di dissolvere l'ingiustizia del biasimo e la *amathia* della *doxa*. Tale *amathia* si lascia configurare nell'*Encomio* come:

- a) La condizione cognitiva determinata dal mancato accesso alla *aletheia*;
- b) E segnatamente come un insieme di convinzioni erronee in quanto basate sulla *doxa*, ovverosia su meri dati senso-percettivi e non sul ragionamento razionale (per cui si veda la Sezione 5.3).

Pertanto, all'*eidenai*, che è l'attingimento della *aletheia* attraverso l'intero processo appercettivo-conoscitivo culminante nel *dianoeisthai*, si contrappone il *doxazein*, ossia il fermarsi alle rappresentazioni della *doxa*. Le false convinzioni che caratterizzano tali rappresentazioni inautentiche determinano *amathia* (una condizione, finalmente, tra l'imperizia conoscitiva e l'ignoranza di merito). Dunque, in estrema e provvisoria sintesi, il termine *doxa* sembra essere utilizzato nell'*Encomio* in tre fondamentali accezioni, distinte ma contigue sulla base di una relazione sineddochica tra parte e tutto:

- a) Singole esperienze senso-percettive e, dunque, atti di giudizio senso-percettivo (che, finalmente, alimentano la conoscenza di cui in b);
- b) Complessiva (sovrassommativa) *esperienza* personale basata su precedenti singole esperienze senso-percettive;
- c) Sistema di cognizione di primo livello, interamente basata sui dati senso-percettivi e che prescinde dall'analisi razionale del *nous*.

Nel *sistema cognitivo*, la *doxa* sembra rappresentare un sistema distinto ma funzionalmente collegato rispetto alla *psyche*, che è pure sede di un secondo livello di cognizione, quella del *nous*. A tale forma di vera conoscenza si può giungere analizzando criticamente i dati sensibili con la strumentazione razionale e, segnatamente, con lo strumento concettuale dell'*eikos*. Così sintetizza Ioli in relazione al sistema nel suo complesso:

Quella di Protagora è una relativizzazione 'infallibile' della verità, sottratta alla sua intangibilità metaempirica e restituita all'ambito delle percezioni soggettive. Quella di Gorgia è invece una risposta che conduce, come in Parmenide, a una svalutazione della δόξα, non però in sé o in quanto legata ai sensi, che per il sofista sono strumento prezioso di rapporto con la realtà, ma in quanto credenza generata dalla presunta assolutezza dei sensi stessi [...]; d'altro lato, l'esperienza sensibile non conduce, come in Protagora, a una infinita frammentazione dei saperi, ma si traduce,

⁶² Sulla preminenza della percezione visiva nella configurazione della conoscenza riflessa in tale configurazione semantica del sistema lessicale della conoscenza in greco, rimando a Brunschwig (2005: 92).

più radicalmente, nell'inevitabile isolamento di ogni soggetto entro il proprio solipsismo epistemico e linguistico (Ioli 2010: 56).

In questa prospettiva, si comprende l'asserzione di Segal (1962: 102), per il quale l'interesse di Gorgia per la *doxa* e per alcune problematiche ontologiche sarebbe immediatamente rilevante per «a theory of communication and persuasion».

8. Ordine di presentazione degli stimoli percettivi e persuasione

Se la percezione è l'assunzione ed elaborazione degli stimoli esterni al fine di acquisire conoscenze sull'ambiente (si veda la Sezione 3), l'ordine di assunzione degli stimoli non è indifferente ai fini cognitivi. Con una battuta, si potrebbe dire che, almeno in una serie di casi, l'ordine dei fattori, ossia l'ordine di assunzione degli stimoli, può cambiare il risultato. Premesso che il principio è ben noto in retorica, ci limiteremo, per brevità, a un solo esempio che illustra la posizione gorgiana a riguardo.

Il paragrafo finale dell'*Encomio* è sede particolarmente sensibile dal punto di vista della strategia retorica volta ai fini della persuasione, in ragione dell'effetto psicocognitivo noto come 'effetto di recenza' (*recency*): per esso, gli stimoli rilasciati in chiusura del discorso hanno particolare efficacia condizionante, poiché, essendo acquisiti più di recente, si mantengono più a lungo in memoria anche in quanto non obliterati da ulteriori e successivi stimoli. D'altro canto, l'effetto di recenza si combina con quello opposto ma complementare di *primacy*, vale a dire l'effetto per il quale gli stimoli assunti per primi condizionano le assunzioni successive⁶³. Gorgia maneggia con grande padronanza entrambi i principi: in particolare, colloca nel paragrafo finale un concetto fondamentale, quello che classifica l'intero discorso come *encomio*.

Per quanto l'opera sia tecnicamente definibile come «an epideictic encomium» (Segal 1962: 100), già Isocrate (*Hel.* 14-15) contestava a Gorgia, non senza una certa ironia, di aver scritto una difesa, piuttosto che un encomio⁶⁴. A livello di critica moderna, Geymonat (1970: 101) definisce l'operazione svolta da Gorgia come «paradossale difesa». D'altronde, dal punto di vista della strategia retorica, ben si comprende che presentare una difesa come un encomio valga a guadagnare una posizione favorevole presso il pubblico che giudicherà. Il principio è oggi ben noto in quell'area della psicologia sociale che studia i meccanismi psicologici della persuasione (segnatamente, nell'ambito del cosiddetto *APE model*, cfr. Cavazza 2018: 32-36). Infatti, si è constatato che, ai fini della modifica degli atteggiamenti, l'asserzione proposizionale può portare a modifiche a livello di componente conoscitiva o valoriale dell'atteggiamento. Peraltro,

ciò avviene con le proposizioni in forma affermativa (per esempio le donne sono brave a guidare) [...]. Paradossalmente invece la validazione della forma negativa (non è vero che le donne guidano male) rafforza l'associazione negativa (le donne guidano male). (Cavazza 2018: 34)

Si comprende, dunque, perché Gorgia si sforzi di presentare Elena in una luce positiva («del tutto innocente» [Cassin 2005: 559]) e come degna di lode e non di biasimo. D'altro canto, acutamente Wardy (2005: 526) sostiene che il testo dell'*Encomio* dipenda effettivamente dal genere giudiziario, «ma attraversa i generi, costruendo la difesa di Elena all'interno del suo vero scopo epidittico, la glorificazione del *logos*»⁶⁵.

⁶³ Assai ampia la letteratura a riguardo, a partire dal classico studio di Hovland et al. (1953).

⁶⁴ Come è noto, Gorgia non è esplicitamente nominato in questo passo dell'*Elena*; tuttavia, la critica è sostanzialmente concorde nell'individuare in Gorgia (peraltro nominato nel paragrafo 3 della stessa opera) l'autore dell'*Encomio* in oggetto.

⁶⁵ In tal senso si veda anche Cassin (2005: 560).

Abbiamo detto che Gorgia maneggia con grande padronanza sia il principio di *primacy* sia di recenza; e aggiungiamo che sa anche combinarli. Infatti, da un lato, nel paragrafo finale dichiara il proprio discorso come ‘encomio’, di modo che il lettore/ascoltatore si allontani portando con sé tale chiave di lettura e, dunque, un atteggiamento *positivo* nei confronti di Elena; ma, dall’altro lato, suggerisce sottilmente, già fin dal primo paragrafo, il carattere encomiastico di un discorso che il pubblico attendeva come una difesa. L’effetto è spiazzante e mira a destabilizzare il diffuso pregiudizio su Elena. Peraltro, subito dopo, nel dichiarare il programma che andrà a realizzare col discorso, Gorgia opera una enunciazione di principio che il pubblico non può non condividere: è giusto onorare con la lode (1 ἐπαίνῳ τιμᾶν) ciò che è degno di lode (l’encomio è un discorso in lode di qualcuno) e, ovviamente, biasimare ciò che è indegno. Cioè, dopo averlo spiazzato rifiutando una consolidata certezza, Gorgia dà al proprio pubblico una nuova certezza cui *aggrapparsi*. Infatti, l’introduzione della sopraddetta asserzione (per cui è giusto onorare chi è degno di lode) risponde a una precisa movenza persuasiva, individuata dagli studi di psicologia della persuasione nel concetto di euristica, cioè di una regola di decisione semplice, basata su informazioni facilmente accessibili, che consente di decidere su un caso problematico con un ridotto dispendio cognitivo⁶⁶.

Inoltre, il concetto di lode, introdotto in *Hel.* 1 con la forte espressione ἐπαίνῳ τιμᾶν, è poi semanticamente ripreso in *Hel.* 22 con lessicalizzazione nominale dalla parola *enkomion* in quanto discorso laudativo in funzione onorifica. Si tratta di una ripresa semantica a base quasi-sinonimica, che configura una relazione anaforica *a lunga gittata*. In certo modo, così facendo Gorgia chiude il cerchio argomentativo, con una operazione che genera al contempo coerenza semantica e coesione testuale, potenziando il messaggio finale.

9. Per concludere

Avviandoci a una pur provvisoria conclusione, ritorniamo all’obiettivo dell’indagine, ossia la persistenza, e quindi, indirettamente, la rilevanza di alcuni *quesiti euristici* posti dai Greci, e segnatamente, da Gorgia, relativamente ai processi cognitivi alla base della psicologia della persuasione. In particolare, l’analisi dell’*Encomio* ci pare confermi l’osservazione di Segal (1962: 104), secondo la quale «Gorgias [...] reflects the continued interest of the late fifth century in the internal processes of the *psyche* and the application of this awareness of the area of psychic phenomena to rhetoric and a *techne* of persuasion».

Nel complesso, sembra in particolare emergere quanto segue. Il *logos* è uno strumento per la manipolazione degli ‘atteggiamenti’ τρόποι, che può agire sia sulla componente emozionale sia su quella razionale del sistema cognitivo (Sezioni 5.2 e 5.3). Dal punto di vista di una *teoria* della *psyche*, comincia dunque a profilarsi una distinzione fra dimensione razionale e dimensione emozionale, peraltro all’interno di una concezione che permane sostanzialmente materialistica. Per quel che attiene alla qualità della conoscenza, l’esito è determinato dal tipo di processo implicato: la vera conoscenza (εἰδέναι) è quella che si ottiene filtrando con l’azione critica del *nous* (διανοεῖσθαι) le ‘impressioni percettive’ ἔννοιαι prodotte attraverso il processo di percezione sensoriale (αἰσθάνεσθαι) e iscritte nella componente cognitiva del *phronema* in quanto sede delle immagini mentali (una sorta particolare di memoria di lavoro). Per contro, una forma diffusa ma solo pretesa di conoscenza è quella interamente basata sulla percezione sensoriale e non filtrata tramite l’analisi razionale: questo tipo di falsa conoscenza (dunque, di non conoscenza) è la *doxa* (δοξάζειν, su questo aspetto si veda la Sezione 6).

⁶⁶ Esempi di euristiche sono, e.g., «le affermazioni fatte da persone esperte sono valide», «le affermazioni fatte da persone di fiducia riflettono posizioni oneste», «la posizione sostenuta dalla maggioranza è più valida di quella sostenuta dalla minoranza» (Cavazza 2018: 25).

Vero e falso sono dunque categorie centrali nella teoria gorgiana della conoscenza. Peraltro, se pure la verità è *kosmos* del discorso (Sezione 5.1), tuttavia essa non è affatto connaturata al discorso, che infatti può essere falso. Inoltre, l'esito manipolativo del discorso prescinde dalla veridicità o falsità dell'argomentazione adottata (cfr. *Hel.* 13.78 e la sua analisi nella Sezione 5.1). Per raggiungere lo scopo persuasivo, il *logos* deve operare secondo certe dinamiche; dunque, per essere sicuri di raggiungere lo scopo persuasivo (condizione inespressa), il discorso non deve essere – diciamo per brevità – *veritiero* (ἀληθεία λεχθείς), bensì deve essere scritto (si noti) 'ad arte', ossia deve implementare una tecnica precisa (Sezione 5.1). Ciò evidenzia il valore della scelta di Gorgia di fare ricorso nell'*Encomio* all'argomentazione razionale' λογισμός (Sezione 5.3), rinunciando alla facile manipolazione delle emozioni fondamentali, basate sui principi di piacere e dolore (Sezione 5.2). Nell'*Encomio* (e nel *Palamede*), l'argomentazione razionale si configura come ragionamento sulla base dell'*eikos*, ossia ragionamento probabilistico basato sulla categoria epistemica del 'verosimile' (Sezione 5.3). Pur a margine del discorso principale qui svolto, si deve notare come il problema del cosiddetto nichilismo gnoseologico gorgiano ponga in realtà un quesito euristico di estrema importanza e attualità, colto oggi con i mezzi di analisi e con gli strumenti concettuali delle più moderne scienze neuropsicologiche: quello della comprensione dall'interno e, cioè, dei processi tramite i quali si generano finalmente esperienze soggettive condivise a livello intersoggettivo (Sezione 6).

Oggi, il concetto di *percezione*, a partire dalla ristrutturazione semantica e teorica del termine *Wahrnehmung* operata dalla psicologia della *Gestalt* (si pensi ai nomi di Porzig, Trier, Asch), non solo copre – come si è detto – i processi di ricezione dello stimolo sensoriale, ma comprende anche in modo essenziale i processi di categorizzazione del reale: si *percepisce* nella misura in cui si è dotati di sistemi di categorizzazione che consentono di discriminare e classificare il flusso sensoriale proveniente dalla *realtà*, in diversi ordini di complessità gerarchica. Del resto, più in generale, la percezione e la categorizzazione sono fasi della cognizione. Nella misura in cui la persuasione è (per buon tratto ma non solo) l'induzione di una modifica dell'atteggiamento agendo sulla componente conoscitiva dell'atteggiamento (e/o sulla componente valoriale e/o della disponibilità all'azione del medesimo), un'analisi efficace dei meccanismi della persuasione non può prescindere dalla considerazione dei processi di cognizione della realtà⁶⁷.

Ora, la lettura dell'*Encomio* mostra chiaramente che Gorgia è consapevole della centralità della dimensione cognitiva nella problematica generale della persuasione. Il legame tra cognizione e persuasione è espresso con disarmante chiarezza in un passo dell'*Encomio* (parzialmente già citato nella Sezione 5.3):

Quanti, quante persone, su quante cose, convinsero e convincono, plasmando falsi discorsi. Se tutti ricordassero tutto quanto è passato, fossero a conoscenza di ogni cosa presente, prevedessero ogni avvenimento futuro, il discorso, pur essendo lo stesso, non ingannerebbe allo stesso modo; mentre non è agevole né ricordare il passato, né indagare il presente, né divinare il futuro; di modo che i più offrono all'anima, sulla maggior parte degli argomenti, l'opinione quale consiglieria. Ma l'opinione (precaria e malsicura), coinvolge chi su di lei si fonda in effimeri e malsicuri successi. (11, trad. Donadi 1982)

Gorgia teorizza apertamente che l'effetto sviante della persuasione non si risolve nella manipolazione degli asserti proposizionali, ma poggia direttamente sugli assetti cognitivi degli individui. Si può

⁶⁷ Classicamente (dagli anni Quaranta del secolo scorso in poi), la gran parte degli studi ha indagato il tema della persuasione in relazione al cambiamento degli atteggiamenti. Su persuasione e modifica dell'atteggiamento e/o del comportamento e/o dell'opinione, si veda in sintesi Cavazza (2018: 8-9): «Al di là del cambiamento nella direzione e/o nella intensità degli atteggiamenti, possiamo osservare effetti persuasivi anche quando si provoca un mutamento nel comportamento senza necessariamente avere un impatto preliminare sulle cognizioni pertinenti».

persuadere solo il soggetto che non ha conoscenze certe sull'oggetto di persuasione. La conoscenza della *verità* sull'oggetto chiude ogni spazio alla persuasione, che è l'induzione di una asserita verità circa l'oggetto⁶⁸. La teoresi gorgiana, quindi, pone la riflessione su un piano ormai gnoseologico, dove rimarrà a lungo, quantomeno in un certo essenziale filone di pensiero e nonostante un'aperta polemica con i cosiddetti sofisti in generale e, in qualche caso, con lo stesso Gorgia in particolare⁶⁹.

Ai fini di un pur sommario saggio della ricezione di alcune delle idee di Gorgia discusse sopra, ci sia consentito tornare a due capisaldi della riflessione classica, seppure solo con cursori e desultori esempi tra i moltissimi possibili. Notoriamente, «nel generale naufragio dei testi della filosofia presocratica, ed in special modo di quella sofistica» (Mureddu 2010: 161), Platone e Aristotele hanno, da un lato, *salvato* parte della tradizione filosofica precedente, pur citandola per criticarla; e, dall'altro, con lo stesso processo, hanno condizionato pesantemente la ricezione del pensiero dei presocratici, in specie dei sofisti e della retorica dei sofisti (del resto, notoriamente, la stessa denominazione di presocratici è un chiaro indice del punto di vista dal quale il fenomeno si osserva)⁷⁰.

Nella Sezione 5.1, abbiamo veduto come Gorgia impiegasse la metafora del *logos-pharmakon*. Qualunque sia l'origine di tale accostamento, è ben plausibile che Platone lo legasse quantomeno anche a Gorgia: da un lato, questi lo utilizza nell'*Encomio* (che assai difficilmente Platone avrebbe potuto ignorare); e, dall'altro, Platone fa testimoniare a Gorgia medesimo una certa conoscenza della prassi medica, acquisita nell'accompagnare il fratello medico o altri medici durante le visite ai malati; e lo fa altresì vantare della propria particolare abilità oratoria nel convincere i pazienti ad accettare la cura, mentre il medico non riusciva a convincerli (*Grg.* 456b)⁷¹. Nel *Carmide*, Platone fa sostenere a Socrate la necessità di abbinamento tra *pharmakon*, nel senso di preparato medicale (ottenuto da una pianta, nella fattispecie) per la cura del corpo, ed *epode*, per la cura della *psyche* (156a, cfr. anche 157b): senza tale *epode*, la pianta non sarebbe di alcuna utilità. Socrate ritiene che ciò si spieghi in base all'assunto per cui non si può 'curare' ἰᾶσθαι il corpo senza curare anche la *psyche*; e ciò in base all'assunto più generale per il quale il benessere della parte non si può ottenere al di fuori del benessere del tutto (156d-e). Riferendo le parole del medico trace Zalmoxis, Socrate spiega che la *psyche* va curata con 'certi incantamenti' ἐπωδαῖς τισιν (157a) e che questi incantamenti della *psyche* sono i bei discorsi (τοὺς λόγους [...] τοὺς καλοὺς); grazie a questi, si ingenera nell'anima l' 'assennatezza' σωφροσύνη. Si istituisce dunque un parallelo: come in medicina il *pharmakon* cura il corpo, il *logos-pharmakon*, ossia l'*epode*, cura la *psyche*, ove l'obiettivo è la cura della persona come insieme olistico⁷².

Su tali basi è possibile istituire il parallelo (benché in termini solo in parte impliciti) tra medicina e retorica; come in effetti Platone fa (ma qui in termini espliciti) nel più tardo *Fedro*. Qui, Socrate dice che la 'retorica' ῥητορικὴ è una 'tecnica per dirigere la *psyche* a mezzo delle parole' τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων (261a). Poi, allinea *nominatim* la *techne iatrike* e la *techne retorike*, spiegando come l'una si occupi della sanità e della forza del corpo, e l'altra della persuasione e della virtù dell'anima, da raggiungere attraverso ragionamenti e norme di condotta (270b)⁷³.

⁶⁸ Sul fatto che, per Gorgia, il mondo non sia di per sé ingannevole, ma sarebbe l'azione del *logos* o della vista a produrre sensazioni in grado di travolgere l'uomo, Ioli (2013: 244).

⁶⁹ Non è intenzione di chi scrive, né rientra nelle sue competenze, asserire *primati* in tal senso nella storia del pensiero retorico: l'osservazione si limita alla semplice constatazione di un dato. Sulla visione gnoseologica in Gorgia, Mureddu (2005).

⁷⁰ Per una sintesi della ricezione critica della sofistica in relazione a Gorgia si veda il capitolo 'La riabilitazione di Gorgia. Una storia della critica' in Giombini (2018).

⁷¹ L'edizione di riferimento per i passi di Platone citati è quella di Burnet (1956).

⁷² D'altronde, il discorso sulla parola in quanto *pharmakon* è da legare non solo alla pratica medica ma, anche in ragione del doppio significato 'medicina' e 'veleno', anche a quella magica. Sulle parole quale *pharmaka* dell'anima, Ioli (2013: 89, 92).

⁷³ Va qui cursoriamente osservato che la permanenza e il richiamo di alcune idee della filosofia antica alla base di prassi teoriche moderne è ammessa non solo a fini di probazione e asseverazione, ma anche di confutazione e rigetto. Non a caso, su tali basi, Szasz (1978, solo per fare riferimento a un testo che fu *popular*) arrivava a considerare il dialogo platonico come il modello del dialogo psicoterapico della psicanalisi freudiana (è un accostamento che serve a Szasz per

Come è noto, uno degli argomenti principali che Platone impiega nella polemica antisofistica è quello per cui la retorica non sia una ‘tecnica’ *τέχνη*, bensì una mera *empeiria*⁷⁴. Per *techne* possiamo intendere «un procedimento razionale capace di dare conto di sé e dei propri metodi» (Gastaldi 2014: 13). Peraltro, mentre nel *Gorgia* Platone sembra escludere qualsiasi possibilità *migliorativa*, nel *Fedro* sostiene che la retorica – al fine di diventare una *techne* – deve possedere la conoscenza circa l’«oggetto su cui agisce in quanto produttrice di persuasione, cioè l’anima. Si tratterà allora di conoscerne la natura, di vedere su cosa essa è capace di agire e al contempo da cosa può essere influenzata» (Gastaldi 2014: 11). In altri termini, si afferma che la conoscenza dei processi psichici è essenziale nella fondazione della retorica come *techne* volta finalmente alla manipolazione degli atteggiamenti.

È del pari ben noto che obiettivo dichiarato della *Retorica* di Aristotele è rendere la retorica una *techne*. In ciò, Aristotele assume una posizione polemica verso quella tradizione di *tecnografi* che avrebbero trascurato quella che oggi chiameremmo dimensione cognitiva della persuasione e, dunque, della retorica come *techne*. Per contro, Aristotele ritiene centrale il dominio dei modelli logico-argomentativi, campo cui si dedica la dialettica, dispiegata in gran parte dei primi due libri della *Retorica*⁷⁵. Peraltro, Aristotele – sulla scorta di una tradizione con la quale pure polemizza – è ben consapevole dell’incidenza delle emozioni nell’indirizzare l’atteggiamento, e, infatti, dedica una lunga sezione del II libro della *Retorica* proprio allo studio e alla classificazione delle emozioni (si veda la Sezione 5.2). In estrema sintesi, pur con le note diversità, Platone e Aristotele ritengono essenziale la dimensione cognitiva ai fini della comprensione della persuasione e polemizzano con i retori, specie di matrice sofistica, per l’accusa di aver sistematicamente ignorato tale dimensione. Ma, come dimostra il passo dell’*Encomio* citato sopra, Gorgia era un assertore della centralità della dimensione cognitiva sotto questo riguardo. Del pari, l’enfasi posta sull’argomentazione razionale sia nell’*Encomio* (qui si veda in particolare il concetto di *logismos*) sia nel *Palamede* (cfr. la Sezione 5.2), pone Gorgia in una posizione diversa da quella nella quale rischia di apparire in ragione delle critiche di Platone e Aristotele verso la retorica *sofistica* in generale.

Un altro argomento che Platone impiega nella polemica antisofistica è quello del rapporto tra retorica, persuasione e verità. Nel *Fedro* Socrate fa dire alla *pretesa techne* dei discorsi: ‘Io non forzo alcuno che sia amante della verità ad imparare l’arte del dire, ma al contrario [...], costui dovrebbe acquisire prima la verità e poi occuparsi di me. E soltanto questo dichiaro con forza, che cioè senza di me chi conosca il vero non sarà affatto più facilitato a persuadere secondo l’arte» (260d, trad. Pucci 1998)⁷⁶. Qui, Platone non prende in considerazione il livello di conoscenza del pubblico: lo farà nel

corroborare la tesi per la quale la psicoanalisi non è terapia ma mera retorica). D’altro canto, Kretch et al. (1970: 347), in un famoso trattato di psicologia sociale, criticandone il semanticismo e una certa ingenuità dell’impianto argomentativo, citano il seguente passo di Masserman sulla *taumaturgia delle parole* (gli autori non lo specificano, ma il passo è tratto da Masserman 1946: 163-164): «I suoni prodotti dalla voce umana penetrano così profondamente negli strati formativi dell’esperienza, da dare l’impressione che dispieghino effetti quasi magici. Quasi tutti gli animali cercano di influire sul loro ambiente con gridi, ululati ed altre vocalizzazioni – analogamente si comportano tutti i bambini. E quando il bisogno di cibo, di calore, di protezione, e altri vengono soddisfatti grazie a questi suoni, il fanciullo coltiva e perfeziona le proprie vocalizzazioni a seconda delle esigenze del suo ambiente, e cioè si forma un “linguaggio”, uno strumento dotato di poteri apparentemente magici per la soddisfazione dei bisogni. Questa fantastica credenza nei poteri occulti delle parole e dei sistemi verbali ha un’estensione vastissima: si ritrova negli incantesimi, nelle preghiere delle religioni primitive, nei linguaggi “segreti” degli adolescenti e, da un punto di vista clinico, nell’ardore con il quale il paziente nevrotico importuna lo psichiatra per qualche particolare formula di magia».

⁷⁴ Per un inquadramento del problema dello statuto della retorica nel *Gorgia* platonico, Mureddu (2010).

⁷⁵ In coerenza con tali presupposti, Aristotele critica Gorgia in merito alla *didattica* della retorica: Gorgia avrebbe impiegato *exempla* preconfezionati e da mandare a memoria; a tale modello, Aristotele oppone una formazione che insegni ad acquisire una competenza disciplinare, muovendo dai presupposti teorici e acquisendo progressivamente le abilità proprie dello specifico tecnico.

⁷⁶ Per inquadrare la polemica platonica, serve tenere presente quanto osserva Natoli (2019: 156): «I sofisti furono signori della parola, ma padroneggiarono anche le tecniche in forza del loro atteggiarsi empirico nei confronti del reale e dello sfondo

Gorgia, dove dirà che un retore potrà per esempio convincere una ‘massa’ ὄχλος meglio di un medico in un discorso che abbia per oggetto la medicina; ma potrà farlo perché la massa è ignorante; non altrettanto gli riuscirebbe davanti a medici (459a). Nel *Gorgia*, Platone sposta abilmente il piano del confronto dialettico. Nell’*Encomio*, lo abbiamo appena visto, Gorgia aveva dichiarato che la persuasione è possibile solo se chi ascolta non conosce la verità delle cose. Nel dialogo Socrate incalza Gorgia a dire di cosa si occupi la retorica, a individuarne ‘lo specifico dell’arte’. Gorgia dichiara che la retorica si occupa genericamente di persuadere: ‘La retorica è artefice (δημιουργός) di persuasione, la sua opera (πραγματεία) e il suo specifico (κεφάλαιον) si finalizza in questo’ (453a 2-4, trad. di chi scrive). A questo punto, facilmente Socrate fa ammettere a Gorgia che la retorica si occupa di discorsi, ma non dei discorsi dei medici o dei pittori. Poi, Socrate incalza: ma allora di quali discorsi si occupa la retorica e in che cosa si distingue dalle arti che pure usano i discorsi nel proprio esercizio (per esempio, il calcolo)? Gorgia è qui abilmente intrappolato nella mancata distinzione (ovviamente, a quel tempo indisponibile) tra usi del linguaggio e riflessione metalinguistica sui linguaggi e sul linguaggio⁷⁷.

Dopo di che, il problema si sposta direttamente sui contenuti e sulla loro trasmissione. Un maestro di matematica *convince* dei contenuti che insegna il suo allievo. Dunque, anche il maestro di matematica si occupa di persuasione. Ancora una volta non viene chiarito lo specifico della retorica. A questo punto, Gorgia dichiara che la retorica si occupa di persuadere (453a) ma nell’ambito di una particolare classe di discorsi: quelli nelle pubbliche adunanze (452e). L’argomentazione si sposta finalmente sull’opposizione tra categorie quali *vero* e *non vero*, che – a livello gnoseologico – genera l’opposizione tra ‘sapere’ εἰδέναι (ossia avere conoscenza del vero, di ciò che si configura come *mathesis* e, finalmente, *episteme*) e credere (ossia possedere πίστιν [...] ἄνευ τοῦ εἰδέναι cioè ‘credenza priva di vero sapere’ ossia πίστις ψευδής cioè ‘credenza fallace’); e a livello etico, genera l’opposizione tra ‘giusto’ e ‘ingiusto’ (454d-e). Non si può non notare come l’utilizzo del termine εἰδέναι per indicare il vero sapere sembri occorrere proprio in *Gorgia*, il quale lo oppone alla falsa conoscenza basata sulla *doxa* ossia al *doxazein* (si veda la Sezione 7). D’altro canto, in principio dell’*Encomio*, Gorgia aveva dichiarato che la verità è *kosmos* del discorso. Nel dialogo platonico, il *personaggio* Gorgia ammette che la retorica si occupa di persuadere a prescindere dal fatto che ciò su cui persuade sia vero o falso. È in effetti ciò che Gorgia indirettamente enuncia in diversi passi dell’*Encomio*⁷⁸. Inoltre, sempre nel dialogo platonico, ancora il *personaggio* Gorgia *ammette* che questo avvenga anche a prescindere da ciò che sia ‘giusto’ o ‘ingiusto’. Ciò diventa una colpa sul piano dell’etica *politica* e della deontologia pedagogica. È su questo piano che Socrate *batte* definitivamente Gorgia: dando un peso etico alle categorie gnoseologiche di vero e falso⁷⁹. Al di là della contesa eristica, si ribadisce che Gorgia aveva portato la discussione circa la persuasione sul piano gnoseologico, evidenziando la rilevanza di alcune categorizzazioni di fondo.

pragmatico della loro visione del mondo».

⁷⁷ D’altronde, nonostante una lunga tradizione di studi sul linguaggio, la teorizzazione della funzione metalinguistica di quest’ultimo è relativamente recente (per una sintesi sulle teorie del linguaggio nella Grecia antica, Long 2005). Gli studi di Hovland e collaboratori presso il *Yale Attitude Change Center* avevano portato (in un quadro comportamentista) all’individuazione di cinque classi di fattori che condizionano gli effetti della persuasione sugli atteggiamenti: emittente, messaggio, canale, destinatario, contesto comunicativo (cfr., e.g., Gergen e Gergen 1986: 164; Aronson et al. 2010: 200). In tale schema, manca il fattore codice, che verrà introdotto da Jakobson (1960), il cui modello prevederà i seguenti fattori: emittente, messaggio, canale, destinatario, contesto (in una accezione almeno in parte diversa da quella del precedente modello che, peraltro, Jakobson non richiama) e, appunto, codice. Jakobson assocerà ai fattori le relative funzioni, sviluppando il modello di Bühler (1934). La riflessione sulla natura del codice è rilevante ai fini della persuasione, nella misura in cui studia il come la manipolazione del codice possa incidere sull’efficacia del messaggio, nonché sui limiti strutturali del codice nel piegarsi a veicolare certi messaggi o a farlo secondo certe modalità formali o funzionali.

⁷⁸ Oltre a *Hel.* 11, si veda anche *Hel.* 13.78, citato sopra nella Sezione 5.1.

⁷⁹ Per una articolata lettura della prima parte del *Gorgia* platonico si veda Wardy (2005).

Infine, torniamo brevemente ad Aristotele. Nella succitata polemica contro i tecnografi, Aristotele (e.g. *Rhet.* 1355a15 ss.) lamenta come questi «hanno dato soprattutto spazio alle strategie per valorizzare la “mozione degli affetti”» (Gastaldi 2014: 16). Qui ci imbattiamo in un altro punto essenziale: Gorgia, nell’*Encomio*, dopo aver detto che il discorso agisce sulle emozioni fondamentali con potenti effetti psicagogici, dichiara programmaticamente di voler procedere dotando il suo discorso di un ‘principio argomentativo di tipo razionale’ λογισμός; rinuncia, cioè, programmaticamente alla mozione degli affetti e si pone su una peculiare linea teorica che fa della logica dell’argomentazione un asse importante della propria speculazione⁸⁰. Anche per questo, è evidente come Gorgia assegni un’importanza centrale alla dimensione cognitiva e, particolarmente, al problema dell’argomentazione razionale che – dal suo punto di vista – deve essere alla base del discorso retorico. Ciò è in certo modo obliato dall’aspra critica che Aristotele rivolge contro Gorgia in vari passi della propria opera, a partire da quella circa la *lexis* gorgiana nel terzo libro della *Retorica*.

D’altro canto, Gorgia distingue tra conoscenza autentica e falsa conoscenza, la *doxa* (si veda la Sezione 7). Tale opposizione ha in sé implicito un potenziale aggancio etico, che (non a caso) sarà sfruttato, come abbiamo visto sopra, da Platone. Per Aristotele, la prospettiva è diversa: per esplicita dichiarazione programmatica, la *Retorica* si occupa di trattare scientificamente di come funzioni la persuasione⁸¹. Scientificamente, dunque prescindendo da qualunque valutazione basata su principi extra-scientifici e comunque senza fare ricorso a principi estrinseci rispetto allo specifico fenomenico in analisi: in questo caso, senza alcuna implicazione eticopolitica⁸². Coerentemente, mentre Gorgia parla di *doxa* come di conoscenza inautentica, Aristotele parla di *endoxa*, di «nozioni generalmente accettate» (Gastaldi 2014: 15) come punto di partenza per qualunque ragionamento in relazione a un qualunque problema. Semplicemente, la veridicità degli *endoxa* non è pertinente in una visione *tecnica* e, quindi, procedimentale della persuasione.

In questa prospettiva, è importante il ricorso al concetto di *eikos*. Su questo concetto in Aristotele la letteratura è ampia (e non può essere qui in alcun modo ripresa)⁸³. Lo Stagirita, notoriamente, dopo aver definito *eikos* come ‘ciò che accade per lo più’ (*APr* 70a2-10, *Rhet.* 1357a34-b21), nella *Poetica* opporrà «history as “things that have happened” (*ta genomena*) and fiction as “the sort of things that might happen”» (Wohl 2014: 11). Nella *Retorica*, sono *eikota* le premesse dell’entimema che possono considerarsi probabili in ragione del fatto che si configurino come *endoxa*, vale a dire che corrispondano all’opinione condivisa (Gastaldi 2014: 16). Ancora nella *Poetica*, Aristotele afferma che, ai fini della credibilità (dell’opera poetica), bisogna preferire i fatti ‘impossibili ma verosimili’ ἀδύνατα εἰκότα a quelli ‘possibili ma incredibili’ δυνατά ἀπίθανα (60a27)⁸⁴. Peraltro, il principio concerne le dinamiche della credibilità *tout court*. Nel terzo libro della *Retorica* (1417a), infatti, afferma che gli ascoltatori non credono che si faccia qualcosa volontariamente al di fuori di ciò che è utile e vantaggioso (*scil.* per chi lo fa). In sintesi, se si vuole essere creduti, occorre non dire il vero, bensì il ‘verosimile’ εἰκός: qualcosa che asseconda la convenzione (cfr. Riu 2012) e, dunque, le attese dell’uditorio, come, per esempio, l’interesse quale causa di un’azione; ciò è infatti intrinsecamente credibile in quanto asseconda l’inclinazione dell’uomo a ritenere che nessuno faccia nulla di propria volontà se non per interesse (si

⁸⁰ A questo riguardo, si veda anche il passo del *Palamede* ove il protagonista afferma che la propria difesa sarà basata non sulla mozione degli affetti ma su una argomentazione razionale (33).

⁸¹ Wardy (2005: 542) sottolinea come nell’asserto per cui la retorica sarebbe ‘la facoltà di scoprire in ogni argomento ciò che è in grado di persuadere’ (*Rhet.* 1355b25-34), Aristotele si ricolleggi direttamente a Gorgia.

⁸² Sul diverso approccio di Aristotele, rispetto a Platone, nell’assegnare statuto scientifico a discipline particolari, Brunschwig (2005: 109).

⁸³ Assai ampia la letteratura scientifica sul ‘verosimile’ in Aristotele; oltre che a Riu (2012) e Roscalla (2017: 38-41), si rimanda almeno a Piazza e Di Piazza (2012) e relativa bibliografia.

⁸⁴ Ben nota la ripresa di Saint-Simon: «Il est des vraisemblances qui n’ont aucun vérité et des vérités qui n’ont point de vraisemblances» (Coirault 1986: 81).

veda la Sezione 5.3)⁸⁵. Ora, la distinzione tra vero e verosimile è – ovviamente – un giudizio percettivo complesso basato su una categorizzazione del reale. Nella sistematica aristotelica, la persuasione è legata intrinsecamente alla percezione e alla categorizzazione della realtà da parte degli individui. Ciò riporta alla sterminata problematica della categorizzazione (nei suoi diversi livelli), intrinsecamente connessa alla percezione nell'ambito delle dinamiche della cognizione.

Ma qui mi fermo. Ancora con Gorgia, dire a chi le sappia cose che già sa favorisce la credibilità (di ciò che si dice), ma non dispensa piacere. Piacere che invece darà senz'altro leggere il seguito di questa sezione.

Riferimenti bibliografici

- Alam, Murad; Barrett, Karen C.; Hodapp, Robert M.; Arndt, Kenneth A. (2008), 'Botulinum Toxin and the Facial Feedback Hypothesis: Can Looking Better Make You Feel Happier?', *Journal of the American Academy of Dermatology* 58 (6), 1061-1072.
- Aronson, Elliot; Wilson, Timothy D.; Akert, Robin M. (2010), *Social Psychology*, Upper Saddle River (N.J.), Pearson Education.
- Asma, Stephen T.; Gabriel, Rami (2019), *The Emotional Mind*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press.
- Brakel, Jaap van (1991), 'Meaning, Prototypes and the Future of Cognitive Science', *Minds and Machines* 1, 233-257.
- Bremner, Andrew J.; Lewkowicz, David J.; Spence, Charles (eds.) (2012), *Multisensory Development*, Oxford, Oxford University Press.
- Bonfantini, Massimo A. (1987), *La semiosi*, Milano, Bompiani.
- Bruno, Nicola; Zampini, Massimiliano; Pavani, Francesco (2010), *La percezione multisensoriale*, Bologna, Il Mulino.
- Brunschwig, Jacques (2005) [1996], 'La conoscenza', in Brunschwig, Jacques; Lloyd, Geoffrey E. R. (eds.), *Il sapere greco: dizionario critico. Edizione italiana a cura di M. L. Chiesara*, 1, Torino, Einaudi, 88-112 (*Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996).
- Burnet, J. (1956), *Platonis opera*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano.
- Bühler, Karl (1934), *Sprachtheorie*, Jena, Fischer.
- Bülhoff, Isabelle (2010), 'Recognition', in Goldstein, E. Bruce (ed.), *Encyclopedia of Perception*, 2, Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC, SAGE Publications, 863-864.
- Calvert, Charles; Spence, Gemma A.; Stein, Barry E. (eds.), *The Handbook of Multisensory Processes*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Canfora, Luciano (2018) [2011], *Il mondo di Atene*, Roma-Bari, Laterza.
- Cassin, Barbara (2005), 'Sofistica', in Brunschwig, Jacques; Lloyd, Geoffrey E. R. (eds.), *Il sapere greco: dizionario critico. Edizione italiana a cura di M. L. Chiesara*, 2, Torino, Einaudi, 552-575 (*Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996).
- Caston, Victor (2015), 'Perception in Ancient Greek Philosophy', in Matthen, Mohan (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 29-50.
- Cavazza, Nicoletta (2018³) [1996], *La persuasione*, Bologna, Il Mulino.
- Clore, Gerald L.; Ortony, Andrew (1991), 'What More Is There to Emotion Concepts Than Prototypes?', *Journal of Personality and Social Psychology* 60 (1), 48-50.
- Coirault, Yves (éd.) (1986), *Louis de Saint-Simon. Memoires*, 6, Paris, Gallimard.

⁸⁵ In coerenza con la materia dell'interesse, circa la particolare efficacia dell'*eikos* nei processi di natura finanziaria, si veda Roscalla (2017: 12). Sul probabile alto numero di processi indiziari per deposito di denaro tra fine V e IV secolo a.C., ancora Roscalla (2017: 22).

- De Waal, Frans (2020) [2019], *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*, Milano, Raffaello Cortina (*Mama's Last Hug: Animal Emotions and What They Tell Us about Ourselves*, London, Granta Books, 2019).
- DELG = Chantraine, Pierre (1999²) [1968-1980], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- Dimberg, Ulf; Andréasson, Per; Thunberg, Monika (2011), 'Emotional Empathy and Facial Reactions to Facial Expressions', *Journal of Psychophysiology* 25, 26-31.
- Dimberg, Ulf; Thunberg, Monika (2012), 'Empathy and Rapid Facial Reactions', *PsyCh Journal* 1, 118-127.
- Dimberg, Ulf; Thunberg, Monika; Elmehed, Kurt (2000), 'Unconscious Facial Reactions to Emotional Facial', *Expressions. Psychological Science* 11 (1), 86-89.
- Donadi, Francesco (1982), *Gorgia. Encomio di Elena. Testo critico, introduzione, traduzione e note*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- Dura-Bernal, Salvador; Wennekers, Thomas; Denham, Susan L. (2011), 'The Role of Feedback in a Hierarchical Model of Object Perception', in Hernández, Carlos (ed.), *From Brains to Systems. Advances in Experimental Medicine and Biology*, New York, Springer, 165-179.
- Ekman, Paul (1984), 'Expression and the Nature of Emotion', in Scherer, Klaus R.; Ekman, Paul (eds.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale (NJ), Erlbaum, 319-344.
- Ekman, Paul (1989), 'The Argument and Evidence About Universals in Facial Expressions of Emotion', in Wagner, Hüge; Manstead, Antony, (eds.), *Handbook of Social Psychophysiology*, Chichester, Wiley, 143-164.
- Ekman, Paul (1998), 'Introduction', in Ekman, Paul (ed.), *Charles Darwin: The Expression of the Emotions in Man and Animals. Definitive Edition*. Oxford, Oxford University Press, XXI-XXXVI.
- Ekman, Paul; Friesen, Wallace V. (1971), 'Constants across Cultures in the Face and Emotion', *Journal of Personality and Social Psychology* 17 (2), 124-129.
- Eysenck, Michael W. (1994) [1990], 'Perception', in Eysenck, Michael W. (ed.), *Dizionario di psicologia cognitiva*, Roma-Bari, Laterza, 289-290 (*The Blackwell Dictionary of Cognitive Psychology*, Oxford, Blackwell, 1990).
- Feldman Barrett, Lisa; Lewis, Michael; Haviland, Jeannette M. (1993), *Handbook of Emotions*, New York, The Guilford Press.
- Gagarin, Michael (2014), 'Eikos Arguments in Athenian Forensic Oratory', in Wohl, Victoria (ed.), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 15-29.
- Gastaldi, Silvia (2014), *Aristotele. Retorica. Introduzione, traduzione e commento*, Roma, Carocci.
- Geymonat, Ludovico (1970), 'I sofisti e Socrate. L'umanizzazione della cultura', in Geymonat, Ludovico; Micheli, Gianni; Tisato, Renato; Vegetti, Mario (eds.), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 1, Milano, Garzanti, 95-121.
- Gergen, Kenneth J.; Gergen, Mary M. (1986), *Psicologia sociale*, Bologna, Il Mulino (*Social Psychology*, New York, Springer, 1986).
- Giombini, Stefania (2018) [2012], *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'Epitaffio*, Perugia, Aguaplano.
- Goddard, Erin; Carlson, Thomas A.; Dermody, Nadene; Woolgar, Alexandra (2016), 'Representational Dynamics of Object Recognition: Feedforward and Feedback Information Flows', *NeuroImage* 128, 385-397.
- Goldstein, E. Bruce (ed.) (2010), *Encyclopedia of Perception*, 2 vols., Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC, SAGE Publications.
- Goldstein, E. Bruce; Brockmole, James R. (2017¹⁰) [1980], *Sensation and Perception*, Boston, Cengage.

- Goleman, Daniel (1995), *Emotional Intelligence*, New York, Bantam Books.
- Gray, Peter (1997) [1994], *Psicologia*, Bologna, Zanichelli (*Psychology*, London, Worth Publisher, 1994²).
- Gray, Peter; Bjorklund, David F. (2014⁷) [1991], *Psychology*, New York, Worth Publisher.
- Greenfeld, Leah (2013), 'Are human emotions universals?', *Psychology Today* 23/04/2013, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-modern-mind/201304/are-human-emotions-universal> (ultimo accesso 06/06/2020).
- Gregoric, Pavel (2007), *Aristotle on the Common Sense*, Oxford, Oxford University Press.
- Hamlyn, David W. (1953), 'Behaviour', *Philosophy* 28, 132-145.
- Hamlyn, David W.; Smart, John J. C. (1964), 'Symposium: Causality and Human Behaviour', *Proceedings of the Aristotelian Society* [Supplementary Volumes] 38, 125-148.
- Hoffman, David C. (2008), 'Concerning *eikos*: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric', *Rhetorica* 26, 1-29.
- Hovland, Carl I.; Janis, Irving L.; Kelley, Harold H. (1953), *Communication and Persuasion: Psychological Studies of Opinion Change*, New Haven, Yale University Press.
- Kalat, James W. (2019¹³) [2001], *Biological Psychology*, Boston, Cengage.
- Kretch, David; Crutchfield, Richard S.; Ballachey, Egerton L. (1970) [1962], *Individuo e società*, Firenze, Giunti Barbera (*Individual in Society: A Textbook of Social Psychology*, New York, Mc Graw-Hill Book Company).
- Jakobson, Roman (1960), 'Closing Statements: Linguistics and Poetics', in Sebeok, Thomas H. (ed.), *Style in Language*, Cambridge Mass., MIT Press, 350-377.
- Ioli, Roberta (2010), 'Introduzione', in Ioli, Roberta, *Gorgia di Leontini*. Su ciò che non è. *Testo greco, traduzione e commento*, Hildesheim, Georg Olms, 9-90.
- Ioli, Roberta (2013), *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Roma, Carocci.
- Lakoff, George (1987), *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Lakoff, George; Johnson, Mark (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Lewkowicz, David J.; Kraebel, Kimberly S. (2004), 'The Value of Multisensory Redundancy in the Development of Intersensory Perception', in Calvert, Charles; Spence, Gemma A.; Stein, Barry E. (eds.), *The Handbook of Multisensory Processes*, Cambridge Mass., MIT Press, 655-678.
- Liberman, Alvin M. (1970), 'The Grammars of Speech and Language', *Cognitive Psychology* 1 (4), 301-323.
- Liberman, Alvin M.; Cooper, Franklin S.; Shankweiler, Donald P.; Studdert-Kennedy, Michael (1967), 'Perception of the Speech Code', *Psychological Review* 74, 431-461.
- Liberman, Alvin M.; Mattingly, Ignatius G. (1985), 'The Motor Theory of Speech Perception Revised', *Cognition* 21 (1), 1-36.
- Lloyd, Geoffrey E. R. (1967), 'Leucippus and Democritus', in Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 4, New York, Macmillan & The Free Press, 446-451.
- Long, Anthony A. (2005), 'Teorie del linguaggio', in Brunschwig, Jacques; Lloyd, Geoffrey E. R. (eds.), *Il sapere greco: dizionario critico. Edizione italiana a cura di M. L. Chiesara*, 1, Torino, Einaudi, 605-624 (*Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996).
- LSJ = Liddell, Henry G.; Scott, Robert (1996) [1843], *A Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. Supplement edited by P. G. W. Glare, and with the assistance of A. A. Thompson*, Oxford, Clarendon Press.

- Magnée, Maurice J. C. M.; Stekelenburg, Jeroen J.; Kemner, Chantal; de Gelder, Beatrice (2007), 'Similar Facial Electromyographic Responses to Faces, Voices, and Body Expressions', *Neuroreport* 18 (4), 369-372.
- Martín-Loeches, Manuel; Fernández, Anabel; Schacht, Annkathrin; Sommer, Werner; Casado, Pilar; Jiménez-Ortega, Laura; Fondevila, Sabela (2012), 'The Influence of Emotional Words on Sentence Processing: Electrophysiological and Behavioral Evidence', *Neuropsychologia* 50 (14), 3262-3272.
- Masserman, Jules H. (1946), *Principles of Dynamic Psychiatry: Including an Integrative Approach to Abnormal and Clinical Psychology*, Philadelphia, W. B. Saunders.
- Mather, George (2009), *Foundations of Sensation and Perception*, New York, Hove Psychology Press.
- Mather, George (2011), *Essentials of Sensation and Perception*, London-New York, Routledge.
- Merikle, Philip M; Smilek, Daniel; Eastwood, John D. (2001), 'Perception without Awareness: Perspectives from Cognitive Psychology', *Cognition* 79 (1-2), 115-134.
- Mureddu, Patrizia (1991), 'La parola che "incanta": note all'*Elena di Gorgia*', *Sileno. Rivista di studi classici* 17 (1-2), 249-258.
- Mureddu, Patrizia (1992), 'La "incomunicabilità" gorgiana in una parodia di Aristofane? Nota a *Thesm.* 5-21', *Lexis* 9-10, 115-120.
- Mureddu, Patrizia (2000), 'L'arte del conversare: gioco verbale e pratica eristica nella rappresentazione platonica', in Mureddu, Patrizia; Nieddu, Gian Franco, *Furfanterie sofistiche: omonimia e falsi ragionamenti tra Aristofane e Platone*, Bologna, Pàtron, 41-64.
- Mureddu, Patrizia (2005), 'Il riconoscimento di Elena come percorso di *episteme*: Euripide e le teorie sofistiche sulla conoscenza', *Prometheus* 31 (3), 216-224.
- Mureddu, Patrizia (2010), 'Gorgia di Leontini e la "comunicazione di massa"', in Bona, Edoardo; Curnis, Michele (eds.), *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 159-171.
- Natoli, Salvatore (2019), 'I sofisti, Socrate e le scuole socratiche', in Severino, Emanuele (ed.), *Storia del pensiero occidentale. Il pensiero antico. Dalle origini della filosofia a Platone*, Milano, Mondadori, 135-197.
- Neal, David T.; Chartrand, Tanya L. (2011), 'Embodied Emotion Perception: Amplifying and Dampening Facial Feedback Modulates Emotion Perception Accuracy', *Social Psychological and Personality Science* 2 (6), 673-678.
- Ortony, Andrew; Turner, Terence J. (1990), 'What's Basic about Basic Emotions?', *Psychological Review* 97 (3), 315-331.
- Panksepp, Jaak (1998), *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Panksepp, Jaak; Bive, Lucy (2012), *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, New York-London, W.W. Norton & Company.
- Piazza, Francesca; Di Piazza, Salvatore (2012), *Verità verosimili: l'eikos nel pensiero greco*, Milano, Mimesis.
- Piéron, Henri (1945), *La sensation, guide de vie*, Paris, Gallimard.
- Preuss, Todd M. (2000), 'Taking the Measure of Diversity: Comparative Alternatives to the Model-Animal Paradigm in Cortical Neuroscience', *Brain, Behaviour, and Evolution* 55 (6), 287-299.
- Pucci, Piero (1998), *Platone. Fedro*, Roma-Bari, Laterza.
- Railo, Henry; Koivisto, Mika; Revonsuo, Antti (2011), 'Tracking the Processes behind Conscious Perception: A Review of Event-Related Potential Correlates of Visual Consciousness', *Consciousness and Cognition* 20 (3), 972-983.

- Rapp, Christof (2005), 'L'arte di suscitare le emozioni nella *Retorica* di Aristotele', *Acta philosophica: rivista internazionale di filosofia* 14 (2), 313-325.
- Reale, Giovanni (2004), *Storia della filosofia greca e romana*, 2, Milano, Bompiani.
- Reinhardt, Marc (1986) [1980], 'Psyche', in Arnold, Wilhelm; Eysenck, Hans J.; Meili, Richard (eds.), *Dizionario di psicologia*, Torino, Edizioni Paoline, 950 (*Lexikon der Psychologie*, Augsburg, Bechtermünz, 1980).
- Rizzolati, Giacomo; Sinigaglia, Corrado (2019), *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Milano, Raffaello Cortina.
- Riu, Xavier (2012), 'Eikós nella *Poetica* di Aristotele', *I Quaderni del Ramo d'Oro online* 5, 96-111.
- Romilly, Jacqueline de (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Roscalla, Fabio (2017), *Dalla tribuna al pulpito. La retorica del verosimile*, Pavia, Pavia University Press.
- Roth, Ilona (1986), 'An Introduction to Object Perception', in Roth, Ilona; Frisby, John P. (eds.), *Perception and Representation: A Cognitive Approach*, Milton Keynes, UK, Open University Press, 9-132.
- Rossetti, Livio (2012), 'Il *logos amarturos*', МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ [Journal of Classical Studies Matica Srpska] 14, 49-71.
- Russell, James A. (1991), 'In Defense of a Prototype Approach to Emotion Concepts', *Journal of Personality and Social Psychology* 60 (1), 37-47.
- Russo, Lucio (2001²) [1996], *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano, Feltrinelli.
- Salovey, Peter; Mayer, John D. (2004), 'Emotional Intelligence', in Salovey, Peter; Brackett, Marc A.; Mayer, John D. (eds.), *Emotional Intelligence: Key Readings on the Mayer and Salovey Model*, Port Chester, Dude Publishing.
- Segal, Charles P. (1962), 'Gorgias and the Psychology of the *logos*', *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 95-155.
- Shaver, Phillip; Schwartz, Judith; Kirson, Donald; O'Connor, Cary (1987), 'Emotion Knowledge: Further Exploration of a Prototype Approach', *Journal of Personality and Social Psychology* 52 (6), 1061-1086.
- Scherer, Klaus R. (1992), 'On Social Representations of Emotional Experience: Stereotypes, Prototypes, or Archetypes?', in Cranach, Mario von; Doise, Willem; Mugny, Gabriel (eds.), *Swiss Monographs in Psychology. Social Representations and the Social Bases of Knowledge*, Lewiston-New-York, Hogrefe & Huber Publishers, 30-36.
- Skinner, Burrhus F. (1971), *Beyond Freedom and Dignity*, New York, Knopf.
- Siemer, Matthias (2008), 'Beyond Prototypes and Classical Definitions: Evidence for a Theory-Based Representation of Emotion Concepts', *Cognition and Emotion* 22 (4), 620-632.
- Silvestri, Domenico (1987), 'Storia delle lingue e storia delle culture', in Lazzeroni, Romano (ed.), *Linguistica storica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 55-85.
- Spence, Charles (2013), 'Review of *The New Handbook of Multisensory Processing* edited by B. E. Stein, MIT Press, Cambridge, MA, 2012', *Perception* 42, 586-590.
- Stein, Barry E. (ed.) (2012), *The New Handbook of Multisensory Processing*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Stone, Gregory O.; Vanhoy, Mickie; Van Orden, Guy C. (1997), 'Perception Is a Two-Way Street: Feedforward and Feedback Phonology in Visual Word Recognition', *Journal of Memory and Language* 36 (3), 337-359.
- Szasz, Thomas S. (1978), *The Myth of Psychotherapy. Mental Healing as Religion, Rhetoric, and Repression*, New York, Anchor Press-Doubleday.

- Tordoff, Robert (2014), 'Counterfactual History and Thucydides', in Wohl, Victoria (ed.), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 101-121.
- Vaughan, Margaret (1989), 'Rule-governed Behavior in Behavior Analysis', in Hayes, Steven C. (ed.), *Rule-governed Behavior*, New York, Plenum Press, 97-118.
- Wagenknecht, Heide (1986), 'Cognizione', in Arnold, Wilhelm; Eysenck, Hans J.; Meili, Richard (eds.), *Dizionario di psicologia*, Torino, Edizioni Paoline, 208 (*Lexikon der Psychologie*, Augsburg, Bechtermünz, 1980).
- Wardy, Robert (2005), 'Retorica', in Brunschwig, Jacques; Lloyd, Geoffrey E. R. (eds.), *Il sapere greco: dizionario critico. Edizione italiana a cura di M. L. Chiesara*, 1, Torino, Einaudi, 519-546 (*Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996).
- Watt Smith, Tiffany (2015), *The Book of Human Emotions. An Encyclopedia of Feeling from Anger to Wanderlust*, New York; Little, Brown and Company.
- Wentura, Dirk; Rohr, Michaela; Degner, Juliane (2017), 'Masked Emotional Priming: A Double Dissociation between Direct and Indirect Effects Reveals Non-Conscious Processing of Emotional Information beyond Valence', *Consciousness and Cognition* 49, 203-214.
- Wohl, Victoria (2014), 'Introduction. *Eikos* in Ancient Greek Thought', in Wohl, Victoria (ed.), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-14.

Ignazio Efsio Putzu
Università degli Studi di Cagliari (Italy)
ieputzu@unica.it