

## Al cuore dell'agire. Rilevanza del timico per le passioni

**Tiziana Migliore**

Universitas Mercatorum, Roma  
tiziana.migliore@uniurb.it

**Abstract** This article proposes a reconception of the thymic category in semiotics and philosophy. The nature of θυμός (*thymós*) to be a mix of venous and arterial fluids on the one hand and of temperaments on the other, has diverted current philosophy and social sciences from field studies focused on the effects of θυμός on behaviour and in personal decisions. Yet this the sphere of passions related to the physical structure of the human organism, which depends in part on the character of the individual, in part on cultural norms, habits and social judgments, has a significant impact on the perception that man has of his own body and of the external world, on the formation of tastes and distastes, and the transformation of senses into values. By examining the notion of θυμός in Greek tradition – in literature, philosophy, medicine and rhetoric, with the enthymeme – we will demonstrate its function as the psychosomatic “motivation” to act. It can be grasped in the coming and going between enunciation and semantics at a deep level, as it exposes personality effects on the person.

**Keywords:** Thymic, Passions, Rhetoric, Semiotics, Philosophy, Literature, Psychology

Accepted 16 February 2020.

### 0. Introduzione

Obiettivo di questo studio è una ricostruzione del concetto di timico in Occidente (θυμός, *thymós*), da un lato attraverso i suoi usi nell'epica di Omero, in Esiodo, nei lirici greci e nella retorica, con l'entimema (ἐνθύμημα, *enthymema*), dall'altro guardando come il timico è stato definito e normalizzato in filosofia, in medicina, psicologia e semiotica. Ci interessa ottenere una visione più nitida di che cosa significhi “timico” nella nostra cultura, capire se le accezioni filosofiche, semiotiche, psicologiche del concetto traducano in maniera esaustiva l'esperienza che se ne fa. Dal dire, infatti, che c'è del timico nelle relazioni interpersonali, nei processi e nei sistemi verbali e visivi, al sapere in che cosa esso consista, quali siano le sue valenze, ce ne passa. È quanto emerge da una ricerca sull'iconologia del tatuaggio (Marrone, Migliore, a cura di, 2018), a proposito del *punctum* di questa pratica sulla pelle del corpo, della psicosomaticità che risveglia e delle figure scelte per rappresentarla. In una concezione strutturalista del tatuaggio /leoni, spade, frecce e coltelli/, binariamente opposti a /lune, lacrime e stelle/, complementari con /rose, cuori e croci/ e contraddittori rispetto a /navi, ancore e delfini/, formano effetti di personalità sulle persone, sono indici di umori e temperamenti che spingono a una più ricca e migliore comprensione dei funzionamenti del timico fra internità ed eternità.

## 1. Il timico, una “nebulosa di contenuto”

Le idee sul timico sono tante ma confuse. Le traversie storiche che il concetto ha incontrato lo hanno reso un’imprecisa “nebulosa di contenuto”, che qui vorremmo indagare da vicino. La letteratura scientifica sul tema è vasta, ma dispersa in campi diversi non convergenti sulla definizione. Ecco un concetto su cui semiotica e filosofia del linguaggio possono vantaggiosamente cimentarsi insieme. Una teoria “integrata” del timico dà il vantaggio di poter aggiornare la categoria timica in semiotica e di reinterrogare il sillogismo dell’entimema, sulla strada tracciata dal prezioso contributo di Francesca Piazza (2000).

### 1.1. Timia in semiotica

Nel “percorso generativo del senso” in semiotica il timico sta nella semantica fondamentale, a livello di un’assiologia profonda, in ragione del fatto che significati e valori, individuali e sociali, sono già impregnati di percezioni sensibili (Greimas 1966). Timia è la «disposizione affettiva di base», un termine che ha «connotazioni psicofisiologiche» (Greimas, Courtés, 1979, voce “Categoria timica”) o meglio connota le passioni dell’umano in relazione con la struttura fisica del corpo (Greimas, Fontanille, 1991). Timico è dunque, in prima istanza, l’ambito delle disposizioni che *enattivano la corporeità*, la sensomotricità.

#### 1.1.1. Categorie di base e classificazioni

L’ordine gerarchico di queste categorie di base è stato fissato da Sorin Alexandrescu nel *Dizionario* di Greimas di Courtés: la categoria primitiva della *propriocezione* determina «il modo in cui ogni essere vivente, inscritto in un ambiente, sente se stesso e reagisce a ciò che lo circonda» (Greimas, Courtés, 1979, voce “Propriocettività”). La categoria *timica*, sottoordinata, determina affetti e affezioni che subentrano a riguardo; e si articola a sua volta nella categoria della *foria* (euforia/disforia, con aforia come termine neutro), orizzonte tensivo che è precondizione della significazione. Nelle stesse pagine in cui questo sistema viene teorizzato il sospetto di derive psicanalitiche su «termini alquanto oscuri», utilizzati da Brentano, Scheler, Ehrenfels, Meinong – amore, odio, desiderio – e in generale su «un’assiologia talmente profonda da essere l’esito delle pulsioni o del lavoro dell’inconscio collettivo» (Greimas, Courtés, 1979, voce “Categoria timica”), porta Alexandrescu a ipotizzare di sostituire la categoria timica con «l’espressione modi assiologici» o addirittura di espungerla.

#### 1.1.2. Il progetto di Greimas

Per fortuna Greimas, negli anni Ottanta, attraverso i seminari parigini sulle passioni, continua invece le ricerche sul timico. Riscontra, nell’analisi del lessema “collera”, il carattere fisiologico, gustativo, del nucleo semico dell’amarezza e del rancore, che è un «fondo amaro e rancido» (Greimas 1981, trad. it.: 227); e nell’analisi del lessema “nostalgia” nota il sincretismo psicosomatico fra l’“assillo” mentale per la perdita di un bene e la melanconia, come languore e deperimento fisico (Greimas 1986). In modo esplicito ammette che

per lungo tempo la semiotica si è interdetta ogni contatto con ciò che da vicino e da lontano ha a che fare con l’ambito della psicologia. Oggi, tuttavia, non si impone più questa scelta che al suo inizio era pienamente giustificata, quando cioè era necessario proporre come prima cosa una definizione di attanti considerati

come semplici “agenti”, liberi dal secolare fardello di determinazioni psicologizzanti che si era formato intorno ai “caratteri” e ai “temperamenti”. Oggi appare come *un’arbitraria limitazione metodologica* l’assenza di strumenti di analisi quando si tratta di affrontare sentimenti e passioni rappresentati nel discorso (Greimas 1983, trad. it.: 13, corsivo ns.).

Lo studio sulla nostalgia è il punto di svolta, perché qui Greimas (1986) si accorge dell’impatto degli «eventi timici» e delle «performanze timiche», che «mettono in gioco dei soggetti sintattici differentemente modalizzati e fanno sorgere stati patemici determinabili» (Greimas 1986, trad. it.: 24). E postula «una *dimensione timica della narrazionalità*, autonoma e sintatticamente articolabile, che le permetta di intraprendere la descrizione di quelle attività particolari che *costituiscono la “vita interiore” dell’uomo*» (*ibidem*, corsivo ns.). Il progetto non va in porto. Queste analisi, lessicali, non conducono Greimas al livello di generalizzazione necessario e dei nodi restano da sciogliere.

### 1.1.3. Intoppi e rilanci. Dall’emozione alle passioni

*Semiotica delle passioni* (Greimas, Fontanille 1991), alla luce delle analisi sull’estesia (Greimas 1987), eleva la dimensione timica, che riunisce passioni e sensibile, al livello delle dimensioni cognitiva e pragmatica. E inverte la relazione fra specie “timica” e genere “passioni”: il timico sussume il passionale<sup>1</sup>. Più tardi Fontanille (1993) scandaglia scrupolosamente la sfera passionale fino a proporre un “percorso passionale canonico”, ma così formulato:

la *costituzione* determina, all’inizio della sequenza, l’essere del soggetto, per far sì che egli sia in grado di accogliere la sensibilizzazione; questa tappa richiede la postulazione, al livello del discorso, di una determinazione del soggetto discorsivo precedente a ogni competenza e a ogni disposizione: *un determinismo – sociale, psicologico, ereditario, metafisico, poco importa* – presiede all’instaurazione del soggetto appassionato [...]: si entra nel simulacro con la disposizione e se ne esce con l’emozione; la costituzione, per il fatto di supporre *una sorta di necessità esterna* sulla quale il soggetto appassionato non ha alcun controllo, e la moralizzazione, per il fatto di mettere in opera una valutazione esterna, sono tappe transitorie della sequenza e non appartengono al simulacro passionale (Greimas 1983, trad. it.: 150, corsivo ns.).

Riaffiora qui, a più di dieci anni dalle voci “Categoria timica” e “Propriocettività” del *Dizionario* (1979), lo “spettro” del determinismo psicologico. L’isolare il “soggetto” della passione, prendendo le mosse da un presunto stato originario pre-cognitivo verso un *ad quem* che però rimarrebbe “esterno” al simulacro passionale, impedisce di semiotizzare i tratti psicofisici propri del timico. Lo stesso errore commesso nelle ricerche sulla sensomotricità, dove prima viene l’io “me carne” e “sé corpo proprio” e poi il mondo (Fontanille 1999, 2004), ha sbarrato la strada a un’indagine semantica del timico. In particolare *Figure del corpo* (Fontanille 2004) va avanti sul sensibile corporeo senza tornare sulla semantica fondamentale e sul timico e come il sensibile fosse un binario parallelo alle passioni, senza incroci.

Di qui la critica di Rossana De Angelis, che in una ricognizione sulla categoria timica in semiotica, scrive:

---

<sup>1</sup> Lo ha evidenziato Remo Bodei che ricorda il progetto di Greimas di «una timica consistente nell’inserire passioni in sequenze discorsive costituite da una “imbricazione di stati e di fare” e di trasformarle in “ingrediente” espressivo nei codici di comunicazione e nei “comportamenti strategici”» (Bodei 1991: 38, nota 35).

La semiotica contemporanea che ha fondato le proprie basi sulle teorie greimasiane, spesso trascura, però, la riflessione propriamente teorica sui termini coinvolti dalla semiotica delle passioni, lasciando invece ampio spazio all'analisi. Questa stessa riflessione è portata avanti dai filosofi del linguaggio, mentre l'orientamento filosofico si è indebolito in molta semiotica contemporanea (De Angelis 2009: 98).

Ci rendiamo conto, da semiologi, che alcuni nostri concetti andrebbero riaperti e meglio spiegati e articolati. Timico è uno di questi, e soffre però di una generale inoculatezza linguistica e filosofica, l'oscurità qui non è solo semiotica. Siamo pronti a ripensare il timico ma alla nostra maniera, cioè proprio a partire dall'analisi, che non è separata dalla teoria, ma è uno dei livelli in presupposizione reciproca con essa. Testi oggetto di analisi testimoniano l'uso del timico e permettono di estrapolare strutture profonde e più astratte da confrontare con la definizione che abbiamo, per una più ampia riflessione sulle credenze culturali collettive che permeano il timico. In questo senso una prospettiva in linea con la tesi di Greimas (1983) si era aperta con lo studio di Paolo Fabbri e Marina Sbisà, che aveva radicato “il discorso della passione” e il “discorso appassionato” nel campo dei “comportamenti strategici”, dell’“agire dell'altro”, della “comunicazione”: «la passione impone di non considerare soggetti in isolamento, ma l'interazione (fra attori singoli e collettivi)» (Fabbri, Sbisà 1985: 247). Tutto comincia, più che dal soggetto in sé, con i suoi sentori, ombre di valori, presentimenti, dal *simulacro* che di lui ha l'altro e alle cui qualificazioni modali e passionali l'altro commisura scopi, tattiche e aspettative. Ciò vuol dire «leggere il soggetto come ri-costruito, la sua interiorità come espressa o rintracciabile a partire dall'espressione, il suo agire come convalidato a seconda di come è accolto» (*ibidem*)<sup>2</sup>. Non è un caso che la semiotica parli di passioni più che di emozioni: il lavoro qui si fa sull'eternità dei fenomeni, sulla parte emersa dell'*iceberg*. Emozione, *ēmōvĕo*, ha un punto di vista interno, è “spingere”, “smuovere” dall'interno, da cui l'attività di introspezione degli psicologi, il guardar dentro; passione, *passio*, ha invece un punto di vista esterno, sono le emozioni per come i linguaggi le configurano e costituiscono esternamente in segni. Tenteremo di rivedere il timico in continuità con questo approccio.

## 1.2. Breve storia del timico

La conoscenza del rapporto fra pratiche e teorie della dimensione timica passa attraverso la ricognizione delle trasformazioni storiche del concetto, a dir poco singolari.

### 1.2.1. La forza fisica e psichica del θυμός

θυμός nei poemi omerici, cioè in opere che affondano nella tradizione orale dei secoli tra il IX e il VII a.C., fissate nella cultura materiale a partire dall'VIII secolo a.C., ma anche nei generi del teatro greco e nei lirici greci, era un concetto che oggi chiameremmo “psicosomatico”. Designava insieme e integralmente la forza vitale nella zona del petto. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* θυμός è usato, ma il suo significato non è ovviamente spiegato, mentre nella medicina di Ippocrate (V-IV sec. a.C.) sì, ed è appunto questa forza che muove il sangue e fluidi organici – gli umori – in relazione con elementi in entrata e rivelata da secrezioni in uscita. θυμός è la forza termica della circolazione di fluidi unita alla pulsione e alla circolazione cardiaca, il vapore che esala dal riscaldamento del sangue (Onians 1951), dal verbo θυβειν, *tyein* (indoeuropeo *dbeu*, “vapore, fumo”, da cui il latino *fumus*, “fumo”, il sanscrito *dhūmah*, “vapore”, l'antico slavo *dymŭ*, “fumo” e *duchŭ*,

---

<sup>2</sup> Sui risultati di questa semiotica delle passioni in Italia cfr. le due raccolte monografiche Fabbri & Pezzini (1987), e Pezzini (1991).

“spirito”, riferito in particolare alla consuetudine di “soffiare, riscaldare e bruciare vivande o bevande in sacrificio agli dei” (Laios 2018). Il θυμός era associato al fuoco, al battito e alla circolazione, mentre la ψυχή (*psyche*), che designava invece la forza della respirazione, dal verbo ψύχειν (*psychein*), “respirare”, era associata all’aria.

Nella Grecia arcaica emozioni e cognizioni operavano sempre e comunque attraverso le forze vitali del corpo (Vegetti 1998) e perciò il timico, senza scissioni, era insieme il sistema circolatorio linfatico e la motivazione ad agire secondo il temperamento (Caswell 1990). Fino ad Ippocrate, in Grecia antica, non c’era distinzione fra fisiologico e patologico, e fra λόγος (*logos*) della *fusis* (φύσις) e λόγος (*logos*) del *pathos* (πάθος), ma il corpo umano era un contenente di contenuti solidi e liquidi, con alterazioni e scompensi nella costituzione umorale del corpo che causavano malattie organiche, fra cui le freniti – manie o epilessie.

### 1.2.2. La scissione: θυμός e θύμος. Retorica dell’etimologia

Successivamente il termine psicosomatico unitario θυμός, *thymós*, è stato sostituito dall’entrata in uso e in vigore di due diversi termini, inerenti ad ambiti diversi: 1) θυμός, *thymós* (filosofia), l’anima irascibile (τὸ θυμοειδές της ψυχής, *thymoeides*), affine all’anima concupiscibile (τὸ ἐπιθυμητικόν, *epithymetikon*) e opposta all’anima razionale (τὸ λογιστικόν, *logistikon*), secondo la tripartizione di Platone (*Fedro*, 246°, 251 a-c); 2) θύμος, *thymus*, timo (anatomia), ghiandola cardiaca del sistema vascolare. La prima descrizione anatomica della ghiandola del timo si trova in Rufo di Efeso (Περὶ ὀνομασίας τῶν τοῦ ἀνθρώπου μορίων, *Peri onomasias ton tou anthropou morion*, *Sui nomi delle parti del corpo umano*, 100 d.C.), che ne nota la forma escrescente e cambia allora l’etimologia del nome e i termini di paragone: la forza fisica, linfatica del θυμός, non è più omologa al θυμός forza psichica, a cui Rufo non accenna, ma diventa analoga, per assonanza, al θύμον (*thymon*) in botanica, l’erba aromatica del timo, che avrebbe anche un simile aspetto a propaggine (Laios 2018). Di qui lo spostamento di accento: da θυμός a θύμος, perché da e come θύμον.

Ricondurre forma del contenuto e dell’espressione della ghiandola cardiaca a una pianta esistente in natura, dello stesso regno della fisica, dev’essere sembrato più “scientifico” che farla derivare da una forza psicofisica. Galeno (Περὶ τροφῶν δυνάμεως, *Peri trophon dunameos*, *Sulle proprietà degli alimenti*, III, 6.674.3–9, in Galeno 1978) insiste su questa analogia. Afferma che la pianta del θύμον ha proprietà curative e che, come la ghiandola del θύμος, migliora la circolazione del sangue, ma poi, contraddittoriamente, torna al comune verbo θύειν – “riscaldare, bollire e bruciare vivande o bevande in sacrificio agli dei” – per ricordare che anche il timo veniva bruciato e che il suo fumo odorava, profumava l’aria.

## 2. Declino del θυμός

Da Platone e Rufo, poi con le tassonomie nosografiche degli Stoici Zenone e Crisippo, diffuse da Diogene Laerzio e dallo Pseudo-Andronico e valide fino all’antropologia di Kant e a Freud (Vegetti 1995: 54), l’intera dimensione passionale diviene espressione dell’irrazionalità, un “disturbo” della ragione, e soprattutto le passioni più legate al carattere sono messe ai margini, se non disprezzate. L’idea che il θυμός (*thymós*), la forza in senso passionale, e il θύμος (*thymus*), la ghiandola cardiaca, fossero interrelati, linguisticamente e semanticamente, e avessero una comune origine – corporea e termodinamica, basata sui ritmi dei loro processi – ha cominciato a sembrare impossibile.

Eppure, per Aristotele (*De anima*, I, 1), era del tutto sensato dire che «la collera è, allo stesso tempo, una volontà di ritorsione e il ribollire del sangue». Si tratta di due descrizioni diverse dello stesso fenomeno, da tradurre l'una nell'altra. Alcune delle cosiddette “metafore della vita quotidiana” (Kövecses 1986, Lakoff 1987), per esempio quelle usate per esprimere il crescendo della collera – diventare rossi dalla rabbia, dare in escandescenze, esplodere etc. – confermano l'interdipendenza stabile fra avvenimenti passionali e avvenimenti corporei, e sono così evidenti fisicamente e comuni nel linguaggio ordinario da sembrare termini propri, letterari<sup>3</sup>. Un'interdipendenza normale in molti emoji, dove sono sintomi timici, che inscrivono il sensibile corporeo, a marcare la differenza fra collera, furia e rabbia o il contrasto fra determinazione e paura.

Ma filosofia platonica, da un lato, e medicina, dall'altro, hanno imposto un'altra storia. Platone trasforma la ψυχή (*psyché*), soffio della respirazione, in un nucleo di unificazione del soggetto, entità spirituale e di origine divina che produce immediatamente un'opposizione polare con il θυμός, soffio della circolazione, tanto che poi l'unico soffio vitale, per antonomasia, sarà quello corrispondente alla ψυχή, cioè l'ἄνεμος (*ánemos*), lat. *animus/anima*. L'equazione “passioni malattie dell'anima” (*Timeo*, 86 B1-87 B9) ha portato a enfatizzare il tratto intenso e la misura delle passioni – eccessi e difetti quantitativi – e non le loro qualità. E questo ha svalutato l'immagine del θυμός, della spinta interna ad agire. Troppo facilmente il *pathos* è diventato patologico. Già nel *Cratilo* (419 d–e) Platone attribuisce a Socrate una nuova accezione di ἐπιθυμία (*epithymia*, come «desiderio che va contro l'anima», «ἐπι τον θυμόν», *epi ton thymon*, e in Tucidide (Περὶ τοῦ Πελοποννησίου πολέμου, *Perí tou Peloponnēsiou polémou*, *Guerra del Peloponneso*, III, 82, 4) perfino il coraggio in battaglia è dipinto come τόλμα ἀλόγιστος, *tolma alógistos*, “audacia irrazionale”. Il “coraggio” (lat. *cor habeo*), termine che etimologicamente prende in carico la forza psicosomatica tipica del θυμός, rimarrà lungo tutta la modernità «una virtù paradossale» (Fusaro 2012), in bilico fra passione e ragione.

Oggi fisiologi e anatomisti separano il funzionamento della ghiandola del timo dalla timia psichica. E psicologi e psichiatri dissociano fattori e perturbazioni timiche da processi fisici, pur parlandone in termini di “umori dell'individuo”, che – si sa – sono sia fisici sia emotivi. Soprattutto, come fa notare Sloterdijk (2007, trad. it.: 21),

la psicanalisi non è mai stata disposta a considerare, con la stessa ricchezza di dettagli e di intensità, la timica degli uomini di entrambi i sessi: il loro orgoglio, il loro coraggio, la voglia di affermarsi, la domanda di giustizia, il senso della dignità e dell'onore, l'indignazione e le energie guerriere e vendicatrici.

L'apparato psichico di Freud, nel solco di Platone, è essenzialmente dualistico. Qui le passioni – continua Sloterdijk – sono mere figure di transito fra l'*id* irrazionale e l'*ego* razionale. Le pulsioni erotiche della *libido*, della mancanza, del possesso e del consumo, considerate liberatorie, hanno rimpiazzato le pulsioni timiche (*Ibidem*), con la pretesa che le prime potessero spiegare l'intera condizione umana. E questo nonostante l'incidenza maggiore che il “focolare del moto” ha sui comportamenti e sulle decisioni personali e sociali, perché «mentre l'erotica mostra delle vie verso gli “oggetti” che ci mancano, e il cui possesso o vicinanza ci fa sentire completi, la timica apre agli uomini la strada sulla

<sup>3</sup> È la ragione, secondo Fabbri (1987), del fatto che i termini della collera risultano universali: non contravengono mai alle impulsi fisiologiche, cioè alla temperatura della pelle e al ritmo dei battiti cardiaci. Il modello culturale che dà forma e senso alla collera non è (cognitivamente) arbitrario, ma in relazione semi-motivata alla nostra “carne”. «Una semiotica incorporata delle sostanze e le figure gestaltiche del corpo “recipiente”, sottoposto a tensioni e catastrofi esplosive, sono le matrici di rielaborazione e d'invenzione metaforica e metonimica» (*Ivi*: 230).

quale essi fanno valere ciò che hanno, possono, sono e vogliono essere» (*Ivi*: 23). Veniamo allora all'epica greca per provare a recuperare il grado zero positivo del θυμός.

### 3. Il θυμός nella letteratura greca antica

θυμός e composti ricorrono in Omero più di settecento volte, in Esiodo sessanta volte, nei poeti lirici novantanove volte (Sullivan 1993). I testi della poesia epica, lirica ma anche tragica «fungono da vere e proprie cartelle cliniche delle passioni» (Vegetti 1995: 54) e forniscono esternazioni della vita interiore di rara precisione e intensità.

In Omero ed Esiodo il θυμός si trova spesso in associazione con i concetti di φρήν (*phrḗn*, diaframma), νόος (*nóos*, mente) e ψυχή (*psyché*, anima). Può presentarsi come componente spaziale ed emotiva di un attante soggetto – ad esempio Elena riceve nel suo θυμός l'ispirazione divina per la profezia del ritorno di Ulisse (*Odissea* XV, 172); Prometeo ferisce Zeus nel suo θυμός (Esiodo, *Teogonia*, 554, 567) – o può invece fare da adiuvante, per cui umani e dei agiscono non solo a partire “da”, ma “con” il loro θυμός. Si consideri questo passo di Aiace, *Iliade* XIII, 73-75: «il mio stesso θυμός nel mio petto ancora di più spinge a far guerra e a combattere, e smaniano, sono impazienti in basso i piedi e in alto le braccia». Nella tecnica di combattimento della falange oplita il θυμός è il primo requisito che il soldato deve possedere per salvare la vita all'interno di un fronte compatto, da cui non separarsi né per furore eroico né per codardia. La sconfitta della grande spedizione ateniese in Sicilia (415-413 a.C, Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, VI, 24) è dovuta non al θυμός, ma a un eccesso di θυμός, a un'incontrollabile mania collettiva (*επιθυμία*, *epithymia*).

θυμός e composti si accompagnano a verbi percettivi e cognitivi, come οἶδα (*oída*, vedere, sapere come), γινώσκω (*gignosko*, conoscere), φρονέω (*fronéo*, pensare), νοέω (*noéo*, capisco). L'ispirazione e il presentimento contraddistinguono la conoscenza timica, come nella formula ricorrente “Εὖ γὰρ ἐγὼ τὸδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν” (*Iliade* VI, 447), “Lo so con il diaframma e con il θυμός” (Concato 1990: 116). La prima percezione di sé come istanza di azione e della differenza fra il tu e l'io attraverso il me, i rudimenti della soggettività eroica come reazione ai fatti della vita si colgono nel θυμός, che è una sorta di nostro “arciere interno” per come “dirige l'arco verso il bersaglio”, secondo la bella immagine di Pindaro (*Olimpica* II, 89). θυμός, insomma, è il pensiero motivato: «Se qualcuno di voi si perde d'animo (*αθυμεί*, *athyméi*) perché non abbiamo cavalieri, ritrovi il coraggio considerando (*ἐνθυμηθήτε*, *enthyméthéte*) che diecimila cavalieri non sono nient'altro che diecimila uomini (Senofonte, *Anabasi*, X III, 2.18).

### 4. Modernità del θυμός nell'entimema

Colpisce il fatto che se nella fisiologia di Platone la parte del corpo corrispondente all'acropoli è la testa (*Timeo* 69 e sgg.), in Aristotele (*Parti degli animali*, III, 7, 670) l'acropoli corrisponde alla zona del petto. Lo Piparo (2003) ha insistito a più riprese sull'importanza della corporeità in Aristotele; e per Bodei (1991) Aristotele torna esplicitamente a mettere al centro il θυμός e la dimensione patemica, apprezzando le virtù dell'uomo insieme ἔνθυμος (*enthymós*, “forte d'animo”) e διανοητικός (*dianoetikós*, “intelligente”) (Aristotele, *Politica* 7, 1327b). Pur preferendo la moderazione agli scatti d'ira e curandosi di distinguere le passioni indotte dalla forza e non dalla ragione, l'*επιθυμία* dal θυμός (*Etica Nicomachea*, 1179b 28-29), Aristotele «non rinuncia alla reazione intersoggettiva che si esprime nella collera e che distingue l'uomo libero dall'ombra minacciosa della schiavitù e della soggezione» (Vegetti 1995: 43). Perché

«l'uomo che si adira con chi si deve, per i motivi per cui si deve e per come si deve è lodevole» (*Etica Nicomachea*, IV, 5).

L'entimema è l'argomento che Aristotele impiega, a nostro avviso, per restituire valore al θυμός. In greco il verbo ἐνθύμεισθαι (*enthymeisthai*) significava “prestare attenzione” e il sostantivo ἐνθύμιον (*enthymion*) era abbastanza diffuso anche al di fuori del contesto della retorica e indicava lo scrupolo, il turbamento, “ciò che sta a cuore” (Kraus 2012). Nelle orazioni di Isocrate e Alcidemante prende il senso di ponderare i processi insieme cognitivi ed emotivi del discorso pronunciato (Piazza 2012). Così l'entimema si distingue per essere un discorso persuasivo che deve appartenere alla sfera delle scelte e delle azioni umane e partire dal discorso dell'altro, essere costruito per confutazione, così da coinvolgere e trascinare a sé l'altro.

Con Aristotele l'entimema diventa il sillogismo specifico della retorica, il corpo-*lexis* del persuadere, σώμα της πίστεως, *soma tés pisteos* (*Retorica*, I 1, 1354a 15). Come il θυμός, appunto, l'entimema è un pensiero motivato e insieme psicagogico, ma innervato nel linguaggio, a livello sia dell'*inventio* sia dell'*elocutio*. Il suo tragitto deriva da una forza (Barthes 1970) e si fonda su indizi indistruttibili, σημεῖα, *semeia*, e τεκμήρια, *tekmeria*, su evidenze fisiche che cadono sotto i nostri sensi e vicini al congetturare della medicina ippocratica. *Servare potui, perdere an possim rogas?*, “Ho potuto conservarti, se posso perderti mi chiedi?” (“quindi potrei perderti”) – è il più bell'esempio di Quintiliano (*Inst.* 8.5.6 I), tratto dalla *Medea* di Ovidio. Enunciatario ed enunciatore sono entrambi trasformati dall'entimema, cognitivamente e passionalmente, l'enunciatario perché l'entimema ne sollecita e sensibilizza umori e affetti (Bertrand 2007), l'enunciatore perché il discorso dell'entimema diventa una prova tecnica del suo carattere (Piazza 2000).

Purtroppo ricchezza e complessità dell'entimema aristotelico hanno risentito della svalutazione delle interpretazioni successive. Si è voluto identificare la forma ellittica dell'entimema, il non detto perché implicitamente prelevato o delegato all'enunciatario, con l'idea di un sillogismo accorciato e dunque difettoso sul piano del linguaggio, logicamente inferiore. L'analisi delle passioni nella letteratura greca e nell'entimema toglie al θυμός il manto “patologico” di cui le ideologie dell'anima lo hanno rivestito, l'identificazione con i *pathe* dell'eccesso – l'ira, l'ossessione, l'irruenza. E lo abilita rispetto al ruolo delle motivazioni, delle spinte al volere – la determinazione – al potere – il coraggio – al sapere – l'orgoglio – e al dovere – la dignità. Il “percorso passionale canonico” (Greimas, Fontanille 1991) andrebbe riscritto, sostituendo alla generica “costituzione” e all'idea della “disposizione patemica” del soggetto, l'investimento timico come pulsione ad agire.

## Bibliografia

Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani 2001.

Barthes, R. (1970), *L'ancienne rhétorique*, Paris, Seuil (trad. it. di P. Fabbri, *La retorica antica*, Milano, Bompiani 1972).



Bertrand, D. (2011) «Enthymème du visible: autour de la ligne», in T. Migliore, a cura di, *Retorica del visibile*, vol. 1., Roma, Aracne, 2011.

Bertrand, D. (2007), «Thymie et enthymème», in J. Fontanille, a cura di, *Les émotions: figures et configurations dynamiques*, in *Semiotica*, vol. 163, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, pp. 75-84.

Bertrand, D. (2000), «Enthymème et textualisation», in J.-F. Bordron, J. Fontanille, a cura di, *Sémiotique du discours et tensions rhétoriques*, in *Langages*, XXXIV, 137, Paris, Larousse, pp. 29-45.

Bodei, R. (2011), *Ira. La passione furente*, Bologna, il Mulino.

Bodei, R. (1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità, filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, ed. 2000.

Caswell, C. (1990), *A study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden-New York-Copenhagen-Cologne, Brill.

Concato, G. (1990), «Thymós», in *Atque*, n. 2, pp. 107-124.

De Angelis, R. (2008), «La categoria timica. Appunti sulla Semiotica delle passioni», in F. Cimatti, a cura di, *Linguaggio ed emozioni*, in *Bollettino Filosofico XXIV*, Roma, Aracne, pp. 86-100.

Fabbri, P. (1987), *A passion veduta: il vaglio semiotico*, in Fabbri & Pezzini, a cura di, pp. 203-233.

Fabbri, P., Pezzini, I., a cura di (1987), *Affettività e sistemi semiotici. Le passioni nel discorso*, in *Versus. Quaderni di studi semiotici*, nn. 47-48, maggio-dicembre.

Fabbri, P., Sbisà, M. (1985), «Appunti per una semiotica delle passioni», in *Aut-Aut*, n. 208, pp. 101-108.

Fusaro, D. (2012), *Coraggio*, Milano, Cortina.

Galeno, *Opere*, a cura di I. Garofalo, M. Vegetti, Torino, UTET, 1978.

Greimas, A. J. (1986), «De la nostalgie. Étude de sémantique lexicale», in *Actes sémiotiques. Bulletin*, n. 39 (trad. it. di I. Pezzini, La nostalgia: studio di semantica lessicale), in I. Pezzini, a cura di, *Semiotica delle passioni*, Bologna, Esculapio 1991, pp. 19-25).

Greimas, A. J. (1983), «Introduction» à *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil (trad. it. di P. Magli, M.P. Pozzato, «Introduzione» a *Del senso 2. Narratività modalità, passioni*, Milano, Bompiani, 1984, pp. 5-16).

Greimas, A. J. (1981), «De la colère. Étude de sémantique lexicale», in *Actes sémiotiques. Documents du GRS-I*, 27, pp. 9-27 (trad. it. di P. Magli, M.P. Pozzato, «Della collera. Studio di semantica lessicale», in Id., *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*, Milano, Bompiani, 1984, pp. 217-238).

Greimas, A. J. (1966), *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse (trad. it. di P. Fabbri, *Semantica strutturale*, Roma, Meltemi, 2000).

Greimas, A. J., Courtés, J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (trad. it. di P. Fabbri, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori, 2007).

Greimas, A. J., Fontanille, J. (1991), *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil (trad. it. di F. Marsciani, I. Pezzini, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani, 1996).

Kövecses, Z. (1986), *Metaphors of Anger, Pride and Love*, Amsterdam, Benjamins.

Kraus, M. (2012), «Teorie dell'entimema nell'antichità», in *PAN*, n. 1, pp. 17-30.

Laios, K. (2018), «The thymus gland in ancient Greek medicine», in *Hormones. International Journal of Endocrinology and Metabolism*, n. 17, June, Issue 2, Berlin, Springer Verlag, pp. 285-286.

Lakoff, G. (1987), *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago-London, University of Chicago Press (trad. it. *Donne, fuoco e cose pericolose*, Firenze, La Nuova Italia, 1999).

Lakoff, G., Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press (trad. it. di P. Violi, *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Bompiani, 1998).

Lo Piparo, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio*, Roma-Bari, Laterza.

Marrone, G., Migliore, T., a cura di (2018), *Iconologie del tatuaggio*, Roma, Meltemi.

Migliore, T. (2019), «On Courage. The Sense Of θυμός», in M. Galletti, A. Niccoli, a cura di, *Emotions: From Cases to Theories*, n. 12(35), in *HUMANAMENTE Journal of Philosophical Studies*.

Onians, R. (1951), *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press.

Pezzini, I. (1991), «Introduzione» a Pezzini, a cura di, *Semiotica delle passioni. Saggi di analisi semantica e testuale*, Bologna, Esculapio, pp. 7-18.

Pezzini, I., a cura di (1991), *Semiotica delle passioni. Saggi di analisi semantica e testuale*, Bologna, Esculapio.

Piazza, F. (2012), «Non solo sillogismo. Per una lettura retorica dell'entimema aristotelico», in *PAN*, n. 1, pp. 31-48.

Piazza, F. (2000), *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Palermo, Novecento.

Platone, *Fedro*, a cura di M. Bonazzi, Torino, Einaudi, 2011.

Platone, *Timeo*, a cura di F. Sartori, C. Giarratano, in *Opere complete*, vol. 6, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Rufo d'Efeso, *Rufi Ephesii Quaestiones medicinales*, a cura di H. Gärtner, Leipzig, Teubner, 1970.

Sloterdijk, P. (2006), *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. it. di F. Pelloni, *Ira e tempo*, Roma, Meltemi, 2007).

Sullivan, S. (1993), «The Role of Person and θυμός in Pindar and Bacchylides», in *Revue belge de philologie et d'histoire*, n. 71.1, pp. 46-68.

Sullivan, S. (1981), «The Function of θυμός in Hesiod and the Greek Lyric Poets», in *Glotta*, n. 59. Bd., 3./4. H., pp. 147-155.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Torino, Einaudi, 1996.

Vegetti, M. (1998), «La psicopatologia delle passioni nella medicina antica», in *Atque*, n. 17, pp. 7-20.

Vegetti, M. (1995), «Passioni antiche: Pio collerico», in S. Vegetti Finzi, a cura di, *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari, pp. 39-73.

Vernant, J.-P. (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, F. Maspero (trad. it. di M. Romano, B. Bravo, *Mito e pensiero presso i greci: studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1970).

Viano, C. (2013), «Aristotele, Eraclito e la forza irresistibile del *thymos*», in *Doispontos*, n. 10, 2, October, pp. 169-188.