

La sofistica e l'eleatismo

La corrente filosofica della *sofistica* sorse in opposizione alla fisica pluralistica; i due maggiori esponenti della scuola, al cui pensiero faremo ampio riferimento, furono profondi conoscitori delle teorie naturalistiche e uno di loro, Gorgia, pare fosse discepolo di Empedocle.

La critica che Protagora e Gorgia condurranno nei confronti della fisica pluralista, da essi stessi coltivata in età giovanile, sarà così radicale da costringere il pensiero filosofico a mutare l'oggetto della sua attenzione: essi affermano infatti l'impossibilità della filosofia di risolvere il problema della natura e la necessità di dedicarsi allo studio dell'uomo. Dopo di loro, quindi, la filosofia abbandona per un lungo periodo la riflessione della natura ritenendola, sulla base della contestazione sofistica, incapace di conseguire risultati.

Come era possibile per i sofisti svolgere una contestazione tanto serrata delle dottrine fisiche, tale da mutare radicalmente l'oggetto di studio e la storia della filosofia? essi poterono farlo solo **mettendo in discussione il principio parmenideo che ne era alla base: una volta dimostrata l'infondatezza delle rigorose affermazioni di Parmenide, non esisteva più alcuna possibilità per la scienza fisica di condurre con successo i propri studi.**

I sofisti, dunque, non si limitano a criticare la validità delle diverse teorie fisiche, ma intendono delegittimarne il principio fondamentale e il presupposto logico: la dottrina dell'essere di Parmenide.

Abbiamo detto che la teoria parmenidea era così stringente e vincolante da non poter essere in nessun caso rifiutata, neanche se veniva contraddetta dai fatti. Rifiutare l'impostazione parmenidea voleva dire scardinare l'affermazione che sino ad allora sembrava avesse meglio soddisfatto i criteri di verità e, conseguentemente, riportare la discussione filosofica quasi alle condizioni di partenza, dove tutte le ipotesi potevano essere legittime e dove, quindi, prevaleva un assoluto relativismo. Se infatti non è possibile essere sicuri neanche della distinzione fra essere e non essere e del tipo di costituzione proprio dell'essere allora è evidente che non si può affermare nulla con certezza e che ogni proposizione può essere confutata. E proprio a questa conclusione giungono i sofisti.

Prima di esporre dettagliatamente le dottrine dei due principali filosofi sofisti, proviamo a cogliere il loro pensiero, sulla base di quanto già detto, esaminando le proposizioni più note, ricordando però come queste non esauriscono la ricchezza del pensiero dei due filosofi e che certe sintesi manualistiche, indebitamente assolutizzandole, impoveriscono l'interpretazione della loro filosofia. Adoperiamo dunque queste citazioni solo come punto di partenza del nostro discorso:

PROTAGORA

da **Sesto Empirico**, *Contro i matematici* (DK, 80B 1):

“...egli [Protagora] comincia i suoi *Discorsi sovvertitori* proclamando:

*Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle **che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono...***”

da **Platone**, *Teeteto*, 166 d sgg.:

“Io, per me, sostengo che la verità sta come io ho scritto: esser cioè ciascuno di noi, misura delle cose **che sono e non sono**”

GORGIA

Da **Sesto Empirico**, *Contro i matematici* (DK, 82 B 3):

“Gorgia da Leontini...nel suo libro intitolato *Del non essere o Della natura*...pone tre capisaldi: 1) **nulla esiste**; 2) **se anche alcunché esiste, non è comprensibile all’uomo**; 3) **se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile e inspiegabile agli altri.**”

Notiamo come, nella loro diversità, queste testimonianze dimostrino il riferimento sofisticato alla dottrina parmenidea, fondamentale per comprendere il contenuto del loro pensiero. Potete notarlo valutando il concentrarsi delle diverse testimonianze sul problema dell’essere (le espressioni significative a questo proposito sono state evidenziate da me in neretto). Con una sintesi ancora molto approssimativa, possiamo notare come entrambi i filosofi ribadiscano l’impossibilità per l’uomo di cogliere con certezza il vero. Questa affermazione si giustifica a partire dalla **inconsistenza del concetto di essere**, dalla sua non determinabilità; un punto di vista, è evidente, totalmente opposto a quello parmenideo.

Protagora, infatti, dopo avere affermato che qualsiasi verità va ricondotta all’uomo, trae le inevitabili conseguenze in merito al concetto dell’essere: **non è possibile attribuire con certezza l’esistenza e la non esistenza, in quanto la condizione umana avverte queste due “proprietà” in modo differente nei diversi contesti.**

Nella proposizioni attribuite da Sesto Empirico a **Gorgia** invece, non solo viene messa in dubbio **l’oggettività dell’essere** ma, qualora questa pure esistesse, **non potrebbe in alcun modo rapportarsi alla condizione umana**; rimarrebbe dunque inconoscibile. L’affermazione parmenidea sull’essere rimane così una pura esercitazione formale, vuota e inconsistente in quanto il principio che afferma non può mai essere compreso dall’uomo.

Dobbiamo però cercare di capire nel dettaglio i motivi di questo rifiuto dell’eleatismo che spesso, nei manuali, vengono considerati in maniera superficiale: si afferma infatti, che il fallimento delle nuove teorie fisiche avrebbe convinto i sofisti dell’impossibilità di cogliere in modo definitivo un principio certo del mondo. Non era tanto in discussione l’importanza o la coerenza delle singole teorie fisiche, quanto il fatto che non ci si poteva decidere a favore dell’una o dell’altra usando un criterio di scelta razionale e indubitabile. Da qui la decisione di non occuparsi più della natura ma di spostare l’oggetto di indagine sulla condizione umana.

Se così fosse, è evidente che i sofisti non avrebbero avuto bisogno di contestare i fondamenti parmenidei della fisica pluralistica; l’impossibilità di risolvere dei problemi sarebbe bastata per spiegare uno spostamento dei contenuti della ricerca (dalla natura all’uomo), senza metterne in discussione i principi logici.

La contestazione sofistica al concetto di essere presuppone invece una riflessione più profonda sui contenuti del naturalismo e dell’eleatismo, che sola è in grado di spiegare sia l’origine di questa corrente filosofica sia le conseguenze che, dalla crisi del naturalismo, i sofisti traggono.

Iniziamo ora un’analisi più accurata, dedicandoci esclusivamente al pensiero di Protagora.

II.

Protagora: tutto è vero

Protagora ritiene non si possa riconoscere nella realtà alcunché di stabile poiché essa è caratterizzata dalla **contraddizione**; è evidente, infatti, come i fenomeni con cui essa si mostra sono molteplici e interpretati in modo differente dai diversi uomini; il fatto, per esempio, che siano state elaborate diverse teorie fisiche per spiegare la struttura e l’origine del mondo, e che rispetto a queste teorie non esista un valido criterio di scelta, è una prova dei modi contraddittori con cui la natura

può presentarsi all'uomo. **Questa diversità di interpretazione della natura non dipende da una valutazione giusta o errata su di essa, ma dal carattere contraddittorio della natura stessa.** Di conseguenza, secondo Protagora, le diverse e contraddittorie affermazioni che facciamo su di essa non sono indice di errore, ma **sono invece tutte vere. La verità è che la realtà è contraddittoria.**

Come può Protagora giustificare il carattere contraddittorio della realtà?

Chiariamo subito come la riflessione sul tale aspetto della natura era già da tempo oggetto di profonda meditazione nella cultura greca; la filosofia di **Eraclito**, il più importante filosofo presocratico insieme a Parmenide, aveva posto l'accento sull'intima conflittualità della natura, sul suo trapassare continuamente in stati opposti; contemporaneamente però Eraclito riteneva di poter unificare questa opposizione naturale in un unico principio universale, in un'unità degli opposti che rivelava in sé il senso dei vari conflitti (per, esempio, il caldo e il freddo, il giorno e la notte, il maschile e il femminile, sono sì opposti irriducibili, nel senso che l'uno non può mai trasformarsi nell'altro; però, considerati congiuntamente, danno origine a una unità in grado di spiegarci razionalmente il divenire della natura).

La fonte eraclitea, per quanto evidenziata da alcuni studiosi come all'origine del pensiero protagoreo, in realtà non fu determinante; Protagora partì da considerazioni culturali più ampie: la constatazione della diversità degli usi e dei costumi presso i diversi gruppi umani; l'esperienza teatrale della **tragedia**, che aveva scoperto il dramma implicito in queste contraddizioni. Ma soprattutto determinante fu la **riflessione sull'attività giuridica**: il giudice è colui cui è affidato l'accertamento della verità; deve, in altre parole, scoprire quale fra le due parti confliggenti afferma il vero. Qualora entrambe le parti mentano, cionondimeno il giudice deve accertare la verità. In un primo periodo, nella cultura greca, vi era l'assoluta fiducia -sulla base di tradizioni mitiche- che il giudice potesse accertare la verità durante il dibattito; tale fiducia venne meno con il costituirsi delle *poleis* e il complicarsi della vita politica. Nei diversi interessi che si scontravano nell'agone politico non era facile distinguere con nettezza la verità o, meglio, non era possibile separare questa dai punti di vista delle parti in conflitto, ciascuna delle quali, da un certo punto di vista, testimoniava una verità particolare.

Questa riflessione sul carattere irrimediabilmente contraddittorio del reale e della verità, che ne costituisce la tragicità -come aveva mirabilmente descritto Eschilo-, e che si imponeva con evidenza nei vari ambiti della vita civile, viene individuata da Pitagora anche nella dimensione della natura; è il carattere contraddittorio dei fenomeni che spiega, da una parte, perché le dottrine fisiche non possono mai conseguire un risultato certo e, dall'altra, l'inconsistenza della tesi parmenidea.

Leggiamo un frammento, sempre da Sesto Empirico:

Da **Sesto Empirico**, *Schizzi pirroniani*, I 216-19 (DK, 80 A 14):

“Dice dunque questo filosofo [Protagora] che la materia è fluida, ma via via che fluisce, di continuo delle aggiunte compensano le perdite, e le sensazioni si trasformano e cambiano a seconda dell'età e delle altre condizioni del corpo. Dice poi anche che le ragioni di tutti i fenomeni risiedono nella materia, per modo che la materia considerata in se stessa ha la proprietà di essere tutto ciò che appare ai singoli individui. Gli uomini poi percepiscono or l'una or l'altra apparenza, secondo le diverse disposizioni in cui si trovano; così un uomo in condizioni normali percepisce, tra le varie forme insite nella materia, quelle predisposte ad apparire agli individui normali; e così l'individuo anormale, quelle per gli anormali. Lo stesso si dica riguardo all'età, e secondo che si dorme o si è svegli, e insomma, secondo ogni specie di disposizioni. Secondo lui, dunque, chi giudica delle cose è l'uomo. Infatti, **tutto ciò che appare agli uomini, anche è; e ciò che non appare a nessun uomo, neppure è.** Vediamo pertanto che egli ammette come **postulati la fluidità della materia e il risiedere in essa delle ragioni di tutti i fenomeni**; che sono argomenti oscuri, sui quali non ci si può pronunciare.”

Protagora parte dal presupposto che ogni forma di conoscenza ha la sua origine nella percezione della materia: ora, secondo il filosofo, la materia scorre e, scorrendo, modifica continuamente le percezioni che si hanno di essa. L'uomo, a seconda della disposizione in cui si trova (quindi delle particolari modalità con cui in quel momento percepisce la materia -è sano o malato, è stanco o vispo, e contento o triste, ecc.) avrà ora una determinata conoscenza, ora un'altra; infatti la materia, contenendo in sé tutte le proprietà, fa percepire agli individui ciò che è conforme al loro stato. **L'uomo dunque, a seconda degli stati in cui si trova il suo essere, coglie nella materia quelle caratteristiche che gli corrispondono. In questo senso l'uomo è "la misura di tutte le cose"**.

Se ne deduce che **ogni conoscenza è sempre vera**, in quanto corrisponde all'autentica disposizione dell'essere del soggetto in quel momento. Se in uno stesso luogo e in un medesimo tempo una persona ha freddo e l'altra ha caldo, nessuna delle due menti, in quanto lo stato di caldo e di freddo, opposti, sono entrambi presenti nella natura. A seconda della loro diversa disposizione fisica, vari individui percepiranno, nella medesima situazione, ora l'uno ora l'altro stato.

E' chiaro che, partendo da questi presupposti, ne deriva **una concezione relativistica della realtà**: se due affermazioni in conflitto sono entrambe vere, è evidente che non avremo mai una verità definitiva su ciò che ci circonda; questo però non comporta, a parere di Protagora, una negazione della validità delle diverse conoscenze. **Ogni conoscenza della realtà è vera, in quanto corrisponde alla realtà come appare all'uomo in quel dato momento.**

Le conseguenze morali del relativismo protagoreo

Il **relativismo gnoseologico** (cioè relativo all'ambito conoscitivo) di Protagora costituisce il punto da cui partire per comprendere la sofistica. L'ampia introduzione che abbiamo svolto serviva per farci comprendere, in modo sintetico, i riferimenti filosofici che i sofisti ebbero presenti nel momento in cui sostennero le loro teorie radicali. Ciò che intendo portare alla vostra riflessione, però, sono le conseguenze che le tesi sofistiche posseggono **dal punto di vista etico**. E' evidente qual è il problema morale implicito in una teoria relativistica della conoscenza: se affermassimo l'esistenza di una verità certa e incondizionata, avremo conseguentemente anche una solida dottrina morale: il comportamento umano dovrebbe infatti adeguarsi a questa verità che, in quanto universale, garantirebbe il bene di tutti gli uomini. Se invece fossimo convinti che la verità è intrinsecamente contraddittoria, allora non esisterebbe più un criterio certo di comportamento e si correrebbe il rischio dell'anarchia sociale, del prevalere di comportamenti individualistici, in quanto non esisterebbero più dei valori su cui fondare la convivenza civile. E' proprio questa riflessione morale ad essere la principale preoccupazione dei due più importanti sofisti.

Abbiamo detto che Protagora scopre l'intima contraddittorietà del reale e l'impossibilità, da parte dell'uomo, di distinguere in esso delle caratteristiche universali, vere. Protagora, in questo modo, nega valore alle speranze del pensiero filosofico precedente, fiducioso di poter scorgere nel continuo divenire dei fenomeni una regolarità, una legge che permettesse agli uomini di comprenderli e padroneggiarli con certezza. Abbiamo citato, qualche riga sopra, **Eraclito**: il filosofo aveva colto nel divenire la caratteristica propria della realtà naturale; tutto il mondo era caratterizzato da una lotta incessante e da un continuo alternarsi di stati opposti che si escludevano l'uno con l'altro (Eraclito usava, per descriverne l'effetto, la metafora della guerra). Sembrerebbe anche questa una visione tragica della realtà; però Eraclito riteneva di poter ricondurre questa guerra, apparentemente incessante, ad un unico principio razionale, che riuniva in sé queste qualità opposte. Per Protagora, invece, questa possibilità di conciliare le contraddizioni non è concepibile; le qualità opposte, che esistono contemporaneamente nella realtà, non si riconciliano mai. Se ricordate, abbiamo chiamato questo fenomeno **carattere tragico del reale**, in quanto in questa tesi

sofistica rivive lo spirito della tragedia attica. Nella tragedia si constata l'inconciliabilità di due principi o esigenze o criteri normativi (legge di Dio e legge degli uomini) che non possono assolutamente conciliarsi; una contraddizione che non ha alcuna possibilità di essere risolta, da cui l'esito tragico. Protagora estende la categoria del tragico (contraddizione irrisolvibile) dall'ambito della cultura a quello naturalistico (la natura è in sé contraddittoria, contiene cioè tutti principi fra loro opposti e l'uomo li percepisce di volta in volta in sintonia con il proprio stato -"l'uomo misura di tutte le cose"-).

Protagora: dalla descrizione della realtà al giudizio sulla stessa

L'aspetto più importante della filosofia sofistica non sta tanto nella valutazione relativistica della realtà e della conoscenza, quanto nella filosofia morale che, in base a questa considerazione della realtà, viene concepita. A dire il vero nei sofisti la descrizione della realtà evidenzia già una preoccupazione morale; affermare che la realtà possiede un carattere tragico non significa solo descriverla, ma offrirne già una valutazione di tipo etico, evidentemente pessimistica.

Vorrei aiutarvi a esaminare i testi in cui si realizza il passaggio dalla descrizione dell'essere al giudizio di valore sull'essere (dal giudizio ontologico al giudizio assiologico). A questo proposito esaminiamo due passi:

da **Platone**, *Protagora*, 334 A - C

Niente affatto, rispose: ma io conosco molte cose che sono **nocive** agli uomini, come cibi, bevande, farmaci e mille altre; altre invece sono **utili**; altre poi che per gli uomini non sono né **utili** né **dannose**, mentre lo sono per i cavalli; altre, invece, sono **utili** solo ai buoi, altre ai cani; altre che non sono **utili** né a questi né a quelli, ma agli alberi; e cibo ch'è **buono** per le radici dell'albero è **dannoso** per i germogli, come per esempio lo sterco, che se dato alle radici fa bene a tutte le piante, mentre se tu lo volessi buttare sui virgulti e sui ramoscelli giovani, tutti li distruggerebbe; e così anche l'olio è **dannosissimo** a tutte le piante ed **esiziale** ai peli di tutti gli animali fuorché a quelli dell'uomo; ai peli dell'uomo, invece, è **giovevole**, e **giovevole** a tutto il corpo umano. In effetti **il bene è qualcosa di così svariato e multiforme**, che a volte la stessa cosa, questo stesso olio, è **utile** all'uomo per le parti esterne del corpo, **dannosissimo** per quelle interne; e appunto per questo tutti i medici proibiscono agli ammalati di fare uso d'olio se non in piccolissima dose in ciò che debbono mangiare, e solo quanto basta a spegnere la sgradevole impressione che nei cibi e nelle vivande è causata dalle sensazioni olfattive.

da **Platone**, *Teeteto*, 116 d, sgg.

Perciò non confutare il mio discorso fermandoti alla lettera, ma cerca di capire più chiaramente che cosa intendo dire. Rammentati quando si diceva più sopra, che cioè per l'ammalato il cibo **appare, ed è**, amaro, e per il sano, il contrario. Ora, nessuno dei due è da ritenersi più sapiente dell'altro, ché non sarebbe possibile; e neppure è da asserire che il malato sia un ignorante, perché opina in tal modo, e che il sano sia sapiente, perché opina in modo diverso; ma sì invece è da scambiare il primo stato col secondo; perché il secondo è **migliore**. Così anche nell'educazione bisogna scambiare uno stato con l'altro migliore. Solo che il medico trasforma con le medicine, il sofista coi discorsi. **Sicché io nego che qualcuno possa opinare il falso, e che un altro poi gli faccia opinare il vero; perché non è possibile né opinare ciò che non è né altrimenti da quel che si è provato; e questo perciò è sempre vero**. Ma pure credo che se una difettosa disposizione d'animo fa opinare cose ad essa conformi, una retta disposizione farà opinare cose diverse da quelle, e conformi a sé; le quali **alcuni per ignoranza, chiamano vere**; io, per me, dico queste **migliori** di quelle: ma più vere, per nulla. E i sapienti, caro Socrate,... se per i corpi, li chiamo medici, se per le

piante, agricoltori. Sostengo infatti che anche questi cercano di ingenerare nelle piante, quando siano ammalate, **utili** e **sane** sensazioni e disposizioni in luogo di quelle dannose; e così i sapienti e valenti oratori fanno apparir come **giuste** alle città le cose **oneste** invece delle **disoneste**. Perché è vero che quanto appar **giusto** e **bello** a ciascuna città, tale anche è per essa, finché lo reputi tale; ma appunto il sapiente, in luogo di singole cose dannose per i cittadini ne fa essere e apparire di **utili**.

In questi passi tratti dai dialoghi platonici non si affermano contenuti molto diversi da quelli esaminati in precedenza; si descrivono i differenti atteggiamenti dell'uomo verso la realtà e si dimostra, conseguentemente, la **verità di ogni** giudizio. Eppure, rispetto al testo precedente, questo contiene qualcosa di ulteriore, di estrema importanza: si offrono cioè dei giudizi sulla realtà, si danno delle valutazioni che possono diventare criteri per una successiva valutazione morale. Dove si trovano questi giudizi? nel primo testo nell'uso degli aggettivi *utile* e *dannoso* (evidenziati in neretto); nel secondo nell'uso del termine *migliore*. Non si deve più parlare di vero e di falso, perché questi giudizi non sono esatti, bensì di utile e dannoso. Il fatto cioè che vi siano diverse verità, anche fra loro opposte, non implica che l'uomo abbia, nei loro confronti, un rapporto di indifferenza: perché, in relazione allo stato in cui ci si trova, alcune affermazioni risulteranno opportune, e quindi utili e migliori, altre negative.

Abbiamo dunque dei criteri per giudicare la positività di alcuni fenomeni o di alcune esperienze rispetto ad altre; ci è possibile esercitare una scelta, in base a una logica che, senza pretendere di essere vera, comunque permette di cogliere la condizione migliore.

Questi passi testimoniano inoltre la piena consapevolezza di Protagora dei pericoli insiti nella valutazione relativistica della realtà; d'altra parte Protagora non nasconde il problema relativo alla verità e sente come proprio dovere avvertire gli uomini della tragicità dell'esistenza. Non sembra però che il filosofo voglia rassegnarsi alle conseguenze negative che ne derivano, ma si sforza di trovare delle soluzioni, dei criteri per potere scegliere fra le diverse immagini del mondo. In Protagora c'è una seria preoccupazione morale, che gli sarà riconosciuta anche da Socrate.

Il criterio che Protagora propone per scegliere fra le diverse verità è quello, allora, fra *utile* e *dannoso*; ma è possibile fondare una dottrina morale su questi due concetti? non confermerebbero, invece, il carattere prettamente egoistico dell'esistenza umana e l'impossibilità di far trionfare un bene comune? Se ciò che appare migliore a una persona non lo è per un'altra, come è possibile ricavarne criteri morali?

Protagora: i due logoi

La possibilità di risolvere il problema sta per Protagora nella constatazione dell'esistenza dei *due logoi* (duplici ragionamenti); su ogni realtà, infatti, è possibile esprimere un'opposta valutazione, sempre vera. Per esempio, nell'identica condizione climatica, una persona può affermare di avere caldo e un'altra, magari debilitata, di patire il freddo; tutte e due le persone, pur affermando l'opposto, dicono la verità, in quanto la duplice disposizione del caldo e del freddo è comunque presente nella realtà.

Per comprendere l'importanza di questo concetto nella dottrina di Protagora, ricordiamo come al filosofo siano attribuiti due scritti, un trattato intitolato *Sulla Verità*, che recava il significativo sottotitolo di *Ragionamenti demolitori* e uno scritto intitolato *Antilogie*, dove si formulavano osservazioni opposte su identici temi e le si offrivano come esercitazioni ai propri discepoli. E' proprio sull'esistenza di questi **ragionamenti duplici** (che è anche il titolo di un trattato anonimo di chiara derivazione protagorea) che si parla di *relativismo* di Protagora [per relativismo s'intende quella concezione teoretica in base alla quale non esiste alcuna verità assoluta, poiché ogni verità è relativa al contesto in cui viene tematizzata].

I ragionamenti duplici (*dissoi logoi*), anche se manifestano il carattere veritiero di ogni affermazione, non per questo implicano una irrazionalità del reale e non intendono postularne l'assurdità. Il reale in sé è perfettamente compiuto e sicuramente coerente; è la conoscenza che l'uomo ha di questo reale che è sempre in conflitto e, quindi, parziale e inevitabilmente in contrasto con le conoscenze di altri uomini. Ciascuno dei due ragionamenti duplici, però, non indica un'assurdità, ma una caratteristica che si può effettivamente cogliere nel reale (si ricordi l'esempio del caldo e del freddo o, in altro ambito, quelle dei processi). La tesi e l'antitesi che si contrappongono in questi ragionamenti contrapposti sono, presa una per una, logicamente ammissibili; di conseguenza l'uomo, nel momento in cui agisce, non fa che continuamente scegliere fra due possibilità opposte (anzi, è proprio dalla riflessione su queste opposte possibilità che si origina la scelta).

E' evidente come gli uomini, nel momento in cui interagiscono fra loro, pongono a confronto i diversi *logoi*; ed è nell'ambito della **discussione**, l'attività umana per eccellenza in cui i diversi ragionamenti si scontrano, che Protagora coglie la possibilità di fondare dei criteri morali. Gli uomini discutendo, possono infatti **convincersi delle rispettive ragioni**. Questa possibilità di convincimento non avviene però su un criterio di verità, in quanto entrambe le tesi che si scontrano sono vere; avviene invece sulla base di un giudizio di valore che, come abbiamo visto, coinvolge i giudizi di *migliore e peggiore, utile o dannoso*. Io posso convincere una persona che quella valutazione sulla realtà è migliore o più utile della sua.

Esiste quindi per Protagora una sorta di **verità oggettiva**, nel senso che su di essa si può registrare un consenso unanime degli uomini. Vi sono infatti delle condizioni che appaiono migliori per tutti e sulle quali, allora, è possibile registrare un consenso unanime; chiunque, per esempio, preferirebbe l'essere sani all'essere malati.

Perché la **possibilità dell'accordo** rende possibile una teoria morale? Proprio perché realizza il consenso della comunità su un aspetto particolare della realtà e la mette in condizione di agire secondo una logica di collaborazione e non di concorrenza. Ovviamente, l'*utile* che bisognerà tenere in considerazione è quello collettivo, ciò che è **migliore per tutti**. Nella discussione con gli altri uomini, dobbiamo cioè prendere delle decisioni che riteniamo vantaggiose per tutti e dobbiamo avere la consapevolezza che il benessere della collettività è la migliore garanzia per quello individuale; anche se devo rinunciare a comportamenti egoistici, la comunità che si sviluppa armoniosamente e senza conflitti mi garantisce la possibilità di acquisire benessere e ricchezza.

Ma questo consenso in merito al bene della comunità lo si può cogliere solo attraverso una particolare attività, che Protagora identifica con la **politica**: il filosofo vede nell'attività politica la **possibilità di salvezza per l'intera comunità**.

Protagora: il mito di fondazione dell'arte politica

Il valore fondamentale proprio dell'arte politica veniva ribadito dal sofista attraverso un mito, che ci è stato riportato da Platone nel *Protagora*; sul fatto che il mito sia stato effettivamente elaborato da Protagora, non vi sono più dubbi fra gli studiosi. Ne riportiamo il testo:

Tempo vi fu in cui esistevano gli dei, ma non le stirpi mortali. Poi che giunse anche per le stirpi mortali il momento fatale della loro nascita, gli dei ne fanno il calco in seno alla terra mescolando terra e fuoco e tutti quegli elementi che si compongono di terra e di fuoco. Ma nell'atto in cui stavano per trarre alla luce quelle stirpi, ordinarono a Prometeo e a Epimeteo di distribuire a ciascuno facoltà naturali in modo conveniente. Epimeteo chiede a Prometeo che spetti a lui la cura della distribuzione: "E quando avrò compiuto la mia distribuzione—dice—tu controllerai". E così, avendolo persuaso, si pone a distribuire. Ora, nel compiere la sua distribuzione, ad alcuni assegnava

forza senza velocità, mentre forniva di velocità i più deboli; alcuni armava, mentre per altri che rendeva per natura inermi, escogitava qualche altro mezzo di salvezza. A quegli esseri che rinchiudeva in un piccolo corpo, assegnava ali per fuggire o sotterranea dimora; quelli che, invece, dotava di grande dimensione, proprio con questo li salvaguardava. E così distribuiva tutto il resto, sì che a tutto fosse in equilibrio. Ed escogitò tale principio, preoccupandosi che una qualche stirpe non dovesse estinguersi. Dopo che li ebbe provvisti di mezzi per sfuggire le reciproche distruzioni, escogitò anche agevoli modi per proteggerli dalle intemperie delle stagioni di Zeus: li avvolse, così, di folti peli e di dure pelli, che bastavano a difendere dal freddo, ma che sono anche capaci di proteggere dal caldo e tali inoltre da essere adatti quale naturale e propria coperta a ciascuno, quando avessero bisogno di dormire. E sotto i piedi ad alcuni dette zoccoli, ad altri unghie e pelli dure prive di sangue; ad alcuni procurava un tipo di alimento, ad altri un altro tipo; ad alcuni erba della terra, ad altri frutti degli alberi, ad altri ancora radici ad alcuni poi dette come cibo la carne di altri animali, ma a questi concesse scarsa prolificità, mentre a quelli che ne erano preda abbondante prolificità, sì che la specie loro si conservasse. **Solo che Epimeteo, al quale mancava compiuta sapienza, aveva consumato, senza accorgersene, tutte le facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione: gli rimaneva ancora da dotare il genere umano e non sapeva davvero cosa fare per trarsi di imbarazzo.** Proprio mentre si trovava in tale imbarazzo sopraggiunse Prometeo a controllare la distribuzione: vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente possiedono di tutto, e che invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi: era oramai imminente il giorno fatale, giorno in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. **Prometeo allora, trovandosi appunto in grande imbarazzo per la salvezza dell'uomo, ruba a Efesto e ad Atena il sapere tecnico, insieme con il fuoco —ché senza il fuoco sarebbe stato impossibile acquistarlo o servirsene— e così ne fece dono all'uomo. L'uomo, dunque, ebbe in tal modo la scienza della vita, ma non aveva ancora la scienza politica: essa si trovava presso Zeus; né più era concesso a Prometeo di andare nell'acropoli, ov'è la dimora di Zeus** (e davvero temibili erano, per di più, le guardie di Zeus) riesce, invece, a penetrare di nascosto nella comune dimora di Atena e di Efesto dove essi lavoravano insieme, e, rubata l'arte del fuoco di Efesto e l'altra propria di Atena, le dona all'uomo, che con quelle si procurò le agiatezze della vita. Solo che, come si narra, più tardi Prometeo dovette a causa di Epimeteo, pagare la pena del furto.

Come dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina innanzi tutto per la sua parentela con la divinità, unico tra gli esseri viventi, credette negli dei, e si mise ad erigere altari e sacre statue; poi, usando l'arte, articolò ben presto la voce in parole e inventò case, vesti, calzari, giacigli e il nutrimento che ci dà la terra. Così provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, ché non v'erano città. **E perciò erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la loro perizia pratica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente nella lotta contro le fiere: non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte. Cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando città: ma ogni qualvolta si radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano.** Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata d'andar tutta distrutta, inviò Hermes perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia. Chiede Hermes a Zeus in qual modo debba dare agli uomini il **pudore** e la **giustizia**: « Debbo distribuire giustizia e pudore come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite così: uno solo che posseda l'arte medica basta per molti profani e lo stesso vale per le altre professioni. Anche giustizia e pudore debbo istituirli negli uomini nel medesimo modo, o debbo distribuirli a tutti? A tutti, rispose, e che tutti ne abbiano parte: **le città non potrebbero esistere se solo pochi possedessero pudore e giustizia, come avviene per le altre arti.** Istituisce, dunque, a nome mio una legge per la quale sia messo a morte come peste della città chi non sappia avere in sé pudore e giustizia. E così, Socrate, anche per questa ragione, gli Ateniesi e tutti gli altri, qualora si debba discutere della capacità architettonica di qualche altra attività artigianale, ritengono che solo pochi abbiano il diritto di dare consigli, e se qualcuno che non appartenga a quei pochi pretenda di dare il

proprio parere, non lo sopportano, come hai detto, e non a torto come dico io; qualora, invece, si accingano a deliberare su questioni relative alla capacità politica, che si impernia tutta sulla giustizia e sulla saggezza, è ragionevole che tutti vengano ammessi, poiché si ritiene necessario che ognuno sia partecipe di questa dote, o non esistano città. Ecco Socrate, quale ne è la causa. Ma perché tu non creda d'essere ingannato, sostenendoti che tutti ritengono che ogni uomo partecipa della giustizia e di ogni altro aspetto della capacità politica, tieni un'altra prova. In tutte le altre capacità, come hai detto, ad esempio nell'arte di suonare il flauto o in qualche altra, se qualcuno sostiene d'essere virtuoso e poi non lo è, o viene deriso o ci si sdegna, e i suoi familiari gli si stringono intorno per ammonirlo come se fosse impazzito. Quanto alla giustizia, invece, e gli altri aspetti della virtù politica, sia pur sapendo che qualcuno è ingiusto, se costui spontaneamente, a suo danno, confessi la verità di fronte a molti, quel che nell'altro caso si riteneva saggezza, dire cioè la verità, in questo è ritenuto pazzia e si sostiene che tutti debbono sembrare d'essere giusti, lo siano o no, e si dice matto davvero chi non si atteggia a giusto, quasi fosse necessario che ognuno, in una qualche maniera, partecipi della giustizia, oppure sia fuori dell'umanità.

da **Platone**, *Protagora*, 320 D -323 C

Il mito è diviso in due parti e quella che a noi interessa particolarmente è la seconda. E' importante però cogliere la continuità tra la prima e la seconda parte del mito: nella prima Prometeo, per rimediare alle sbadatezze del fratello, dona all'uomo il **sapere** tecnico, per poter modificare la natura e l'ambiente circostante e renderlo adatto alle sue esigenze. Nella seconda Zeus dona all'uomo **l'arte** politica, che rappresenta né più né meno che una tecnica simile alle altre, con la differenza sostanziale che tutti devono essere in grado di praticarla. Le abilità che Prometeo ha donato agli uomini, dunque sono imprescindibili per la successiva arte politica: questa infatti consiste nell'unione delle diverse abilità. Gli uomini avevano infatti capacità fra loro differenti e proprio per questo, in solitudine, non riuscivano a difendersi dagli altri esseri; uniti fra loro grazie alla comunità politica, possono organizzare le loro diverse competenze per l'utile comune.

Notiamo allora due principi che sono fondamentali nella filosofia protagorea: 1) la politica è la forma che permette all'umanità di sopravvivere 2) esiste un **utile comune a tutti gli uomini** sul quale può fondarsi una convivenza. Vi è un possibile consenso unanime fondato non su una astratta verità (irraggiungibile) ma su un calcolo utilitaristico.

L'educazione sofistica

Si capisce, sulla base di queste convinzioni di Protagora, come mai la sofistica si realizzasse essenzialmente quale attività pedagogica. Il sofista, conscio dei pericoli che corre la polis per l'incertezza delle conoscenze e consapevole che la salvezza della comunità si realizza solo attraverso l'attività politica, intende educare la gioventù ateniese all'arte politica. Questo proposito lo si comprende bene rileggendo la parte finale del mito: se il concetto di giustizia appartiene a tutti, **le azioni ingiuste degli uomini possono essere evitate con l'educazione**. Il carattere pedagogico della pena (ricordato nel mito), proprio della concezione politica ateniese, si basa appunto sul presupposto dell'educabilità degli altri.

Il sofista ha dunque una grande responsabilità sociale e proprio per questo si faceva pagare molto per le sua attività d'insegnante: deve infatti educare i futuri uomini politici. La democrazia, infatti, è un regime in cui comanda la totalità dei cittadini che esprime il proprio consenso attraverso l'assemblea, ma la massa, per poter dare il consenso, deve essere guidata e convinta da un capo, da

una personalità carismatica che la avvii sulla strada dell'utile pubblico, della virtù. L'educazione sofistica sarà allora indirizzata a questo futuro ceto dirigente, che dovrà imparare a emergere nei dibattiti pubblici, nei tribunali, nell'agone politico. Si spiega allora perché tutte le famiglie più in vista di Atene tenevano che i loro figli studiassero presso i sofisti.

L'educazione sofistica consisteva essenzialmente nell'**arte della retorica**, ossia nel ben parlare e nel ben sostenere le proprie opinioni presso i tribunali o, comunque, nei contesti pubblici. A proposito dei ragionamenti duplici, gli allievi di Protagora dovevano dimostrarsi abili a difendere, in modo logicamente coerente, ora una tesi, ora la tesi contraria. Se diventavano abili nell'arte della persuasione, questi giovani, divenuti politici, avrebbero potuto spingere le masse sulla strada della convivenza pacifica, verso i comportamenti più utili per la comunità.

Ovviamente questa teoria di Protagora è **inconcepibile al di fuori della democrazia ateniese**, dove il confronto politico era fondamento della vita della città. L'Atene di Pericle, per il quale sembra che Protagora lavorò, aveva segnato una rottura definitiva con la vecchia società aristocratica. L'etica precedente all'Atene periclea attribuiva la virtù al singolo (di nobile stirpe), che doveva però continuamente testimoniarla pubblicamente, attraverso gesti di eroismo; a questa **etica agonistica**, la polis ateniese (ma anche quella spartana) sostituisce un'**etica collaborativa (isonomica)**, dove non è il singolo a contare ma l'intera comunità, che si dà delle leggi in cui tutti si riconoscono. La collaborazione presuppone un confronto fra le diverse opinioni ed è chiaro, dunque, come solo un modello democratico renda possibile la pratica della sofistica.

La critica di Aristofane alla sofistica

Qual è il punto debole di questa teoria? con quali motivazioni alcuni contemporanei la contestavano? La risposta la troviamo nella commedia *Le nuvole* di **Aristofane**, il grande commediografo, il quale parodiando i sofisti, rivaluta la vecchia morale aristocratica, poiché vede nella democrazia una possibile degenerazione, grazie alla quale può trionfare l'immoralità. Egli mette in scena un processo in cui si scontrano il *Discorso giusto* e il *Discorso ingiusto*, dove alla fine è quest'ultimo a prevalere.

Che cosa vuole dire Aristofane? Che colui che acquista, grazie all'insegnamento sofistico, l'abilità nel parlare, può benissimo sfruttare l'ascendenza che ha sulle masse per ingannarle, per ottenere scopi egoistici e non per guidarle verso l'utile comune (è evidente la critica a tutta la democrazia periclea, il cui imperialismo aveva distrutto la solidarietà fra le città greche, consolidatasi durante la guerra con i persiani).

E' giusta la critica di Aristofane che, in forma modificata, riprenderà in fondo anche Socrate? come rispondeva Protagora?

Esamineremo più a fondo la questione successivamente. Anticipiamo però due cose:

1) Innanzitutto il sofista riteneva, attraverso la tecnica del discorso duplice, di scalfire nell'allievo la certezza riguardo le proprie convinzioni più ingiustificate e, conseguentemente, riguardo le ambizioni personali più immotivate. Mi spiego meglio: ogni persona è convinta di sapere ciò che è migliore: il sofista può far capire che migliore è invece qualcosa d'altro e, quindi, può convincere che l'utile pubblico è superiore all'utile individuale.

2) Protagora mostrava un ingenuo ottimismo pedagogico: la natura umana, a suo parere, è educabile e naturalmente portata verso il bene; l'individuo disposto al male è un'eccezione. Per cui, come dimostra il carattere coercitivo della legge, è possibile guidarlo verso il bene (inteso come l'utile generale).

La posizione di Gorgia

Valutiamo ora le posizioni dell'altro grande filosofo sofista, **Gorgia**. Le sue posizioni sono addirittura più radicali è, forse, anche più pessimiste di quelle di Protagora, soprattutto rispetto alle possibilità di persuasione dei propri simili; in Protagora infatti la persuasione può essere raggiunta attraverso una discussione fondata su precisi confronti logici, in cui si rivela, rispetto al valore dell'utile pubblico, l'oggettiva superiorità di un *logos* sull'altro. Per Gorgia, invece, la persuasione è possibile solo con l'inganno.

D'altra parte abbiamo visto come l'ontologia di Gorgia (la sua concezione dell'essere) sia assolutamente negativa: "*Nulla esiste*". Se per Protagora tutto era vero, per Gorgia invece tutto è falso; la realtà è contraddittoria ma non, come per Protagora, nel senso che i *logoi* opposti sono tutti razionalmente giustificabili, ma nel senso che ogni fenomeno o conoscenza è un inganno, in quanto ribaltabile nel suo contrario.

Se io dunque persuado qualcuno, non è perché lo convinco con la ragione della coerenza e della giustificabilità di quanto affermo (sia pure sulla base dei concetti di migliore e peggiore), ma è perché riesco a ingannarlo, a sedurlo con la mia facoltà dialettica o, meglio, con la mia abilità retorica.

La posizione di Gorgia non sembra, a differenza di quella di Protagora, poter fondare alcuna teoria morale; pure anche Gorgia aveva la stessa preoccupazione di Protagora, forse ancora più drammatica, vista la radicalità della concezione gorgiana. Come è possibile salvare la convivenza fra gli uomini se non esiste la possibilità di convincere razionalmente i propri simili? Ebbene, la salvezza sta proprio nell'inganno della persuasione: la possibilità di persuadere (e dunque di ingannare) non è qualcosa di negativo, perché mette gli uomini nella condizione di prendere delle decisioni. Anche in Gorgia **ha dunque un valore fondamentale l'attività politica**; solamente che nessuna teoria politica può imporsi sull'altra senza **l'intervento irrazionale della persuasione**.

La potenza del linguaggio si manifesta, secondo Gorgia, nella **poesia**, il cui contenuto è totalmente falso, anche se in grado di coinvolgere e addirittura confondere colui che la fruisce; le emozioni che la poesia crea sono reali, quanto la visione di un fatto concreto. Ne deriva una conseguenza fondamentale: 1) **il linguaggio produce sensazioni reali che prescindono però dalla realtà autentica** (finzione, illusione, inganno). Attraverso il linguaggio è dunque possibile orientarsi in una realtà che è totalmente inconoscibile.

Gorgia: l'Encomio di Elena

L'*Encomio di Elena* è probabilmente lo scritto più celebre di Gorgia; il pretesto della difesa di Elena serve al filosofo soprattutto per esporre la propria teoria sul linguaggio. La tradizione riteneva Elena colpevole di avere abbandonato il consorte Menelao e di avere così causato la guerra di Troia. Gorgia esamina le cause che avrebbero condotto Elena a realizzare questo gesto, per dimostrarne l'innocenza.

1) Elena, afferma Gorgia, può essere fuggita per una decisione della divinità; in questo caso non è colpevole, in quanto alcun essere umano può sfuggire al volere degli dei.

2) Elena può essere stata costretta ad abbandonare Menelao con la violenza; anche in questo caso la donna sarebbe innocente, poiché non poteva resistere ai suoi aggressori.

3) La quarta possibile causa è la necessità del fato, contro il quale la donna nulla avrebbe potuto.

4) E' la terza causa -che noi citiamo per ultima- a interessarci particolarmente, proprio perché affronta il problema del linguaggio. Elena -afferma Gorgia- può essere stata convinta dalla **potenza della parola**: anche in questo caso non è colpevole, perché la parola ha un potere seduttivo

che anestetizza la nostra volontà cosciente e ci trascina dove il più abile interlocutore vuole condurci. Riportiamo il passo in cui il filosofo esprime questi concetti:

da **Gorgia**, *Encomio di Elena*

Se poi fu la parola a persuaderla e a illuderle l'animo, neppure questo è difficile a scusarsi e a giustificarsi così: la parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti a calmare la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia, e ad aumentare la pietà. E come ciò ha luogo, lo spiegherò. Perché bisogna anche spiegarlo al giudizio degli uditori: la **poesia** nelle sue varie forme io la ritengo e la chiamo un discorso con metro, e chi l'ascolta è invaso da un brivido di spavento, da una compassione che strappa le lacrime, da una struggente brama di dolore, e l'anima patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento, a sentir fortune e sfortune di fatti e di persone straniere. Ma via, torniamo al discorso di prima. Dunque, gli ispirati incantesimi di parole sono apportatori di gioia, liberatori di pena. **Aggiungendosi infatti, alla disposizione dell'anima, la potenza dell'incanto, questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino.** Di fascinazione e magia si sono create due arti, consistenti in errori dell'animo e in inganni della mente. **E quanti, a quanti, quante cose fecero e fanno credere, foggiando un finto discorso!** Che se tutti avessero, circa tutte le cose, delle passate ricordo, delle presenti coscienza, delle future previdenza, non di eguale efficacia sarebbe il medesimo discorso, qual è invece per quelli, che appunto non riescono né a ricordare il passato, né a meditare sul presente, né a divinare il futuro; sicché nel più dei casi, **i più offrono consigliera all'anima l'impressione del momento.** La quale impressione, per esser fallace ed incerta, in fallaci ed incerte fortune implica chi se ne serve. Qual motivo ora impedisce di credere che Elena sia stata trascinata da lusinghe di parole, e così poco di sua volontà, come se fosse stata rapita con violenza? Così si constaterrebbe l'imperio della persuasione, la quale, pur non avendo l'apparenza dell'ineluttabilità, ne ha tuttavia la potenza. Infatti **un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente che ha persuaso, e a credere nei detti, e a consentire nei fatti.** Onde **chi ha persuaso**, in quanto ha esercitato una costrizione, è **colpevole**, mentre chi fu persuasa, in quanto costretta dalla forza della parola, a torto viene diffamata. E poiché la persuasione, congiunta con la parola, riesce anche a dare all'anima l'impronta che vuole, bisogna apprendere anzitutto i ragionamenti dei meteorologi, i quali sostituendo ipotesi a ipotesi, distruggendone una, costruendone un'altra, fanno apparire agli occhi della mente l'incredibile e l'inconcepibile; in secondo luogo, **i dibattiti oratorii** di pubblica necessità [*politici e giudiziari*], nei quali un solo discorso non ispirato a verità, ma scritto con arte, suol dilettere e persuadere la folla; in terzo luogo, **le schermaglie filosofiche**, nelle quali si rivela anche con che rapidità l'intelligenza facilita il mutar di convinzioni dell'opinione. C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri, e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche dei discorsi, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione perverse, avvelenano l'anima e la stregano. Ecco così spiegato che se ella fu persuasa con la parole, non fu colpevole, ma sventurata.

Nel leggere questi passi può sembrare che Gorgia si infili in un vicolo cieco, ossia che non vi siano più possibilità per fondare una morale; la soluzione però, nonostante premesse diverse, non è distante da quella di Protagora: solo colui che conosce a fondo la potenza del linguaggio e che di conseguenza eccelle nell'arte retorica, può spingere gli altri uomini, attraverso l'inganno della persuasione, sulla strada della virtù.

La persuasione rappresenta un fenomeno totalmente irrazionale, fondato sull'inganno. In questo la posizione di Gorgia si differenzia nettamente da quella di Protagora per il quale, pur escludendo la comprensione di qualsiasi verità, è possibile giungere a una comprensione razionale

dei fenomeni, in riferimento alla loro utilità. Questa capacità d'ingannare, però, non è di per sé qualcosa di negativo, per quanto se fosse lasciata a se stessa rischierebbe di disgregare il tessuto sociale. Se è possibile ingannare attraverso la parola, questo vuol dire che **nessuna posizione assunta da un essere umano è imm modificabile; ossia che chiunque, debitamente affrontato con le armi della dialettica, può mutare la propria opinione.** Questo fa sì che il sapiente possa, attraverso un'adeguata educazione, far sì che i giovani rivolgano le loro capacità alla realizzazione della virtù.

Il sofista, secondo Gorgia, era l'unico in grado di destare interesse verso la virtù, farne avvertire il valore alla sensibilità psicologica dei giovani e, quindi, di condurre gli allievi a praticare il dominio degli istinti egoistici.

Gorgia non intendeva definire teoricamente la virtù (anche se poi questa fatalmente s'identificava con l'arte politica e l'utile comune), quanto farla esercitare praticamente ai suoi discepoli e insegnare loro il mezzo con cui si può suscitare negli altri la passione verso di essa.

Ancora su Protagora e Gorgia: il diverso modo d'intendere la persuasione

Abbiamo visto come l'esito del pensiero di Gorgia, non è poi molto distante dalle conclusioni di Protagora, nonostante la diversità degli assunti di partenza; anch'egli, del resto, intende trovare una via d'uscita alle difficoltà in cui si dibatte la riflessione morale. Conviene però cogliere ulteriormente le differenze fra i due pensatori: Protagora ritiene, sulla base dei giudizi di valore di utile e dannoso (o migliore e peggiore) di poter arrivare a una scelta razionale riguardo le azioni da compiere (e di potere in questo senso convincere il proprio interlocutore); Gorgia ritiene invece che il meccanismo alla base del consenso, la ragione per cui il nostro interlocutore sarà portato a condividere le osservazioni che gli proporremo, è sempre un'esperienza emotiva, un coinvolgimento sentimentale che non comporta alcuna valutazione oggettiva. Il consenso dell'interlocutore, che potrebbe anche apparire a un primo sguardo frutto di decisione razionale, in realtà deriva da un lavoro che noi abbiamo realizzato sulla sua psiche, e che lo porta ad autoconvincersi della verità di quanto gli diciamo. In altre parole, l'interlocutore non crede al nostro discorso perché razionalmente convinto, ma **vuole credere a quanto gli diciamo** perché sedotto emotivamente dalle nostre parole (ricordare l'*Encomio di Elena*).

Si potrebbe fare un esempio relativo ai nostri giorni a proposito della pubblicità: molte volte noi cerchiamo motivazioni razionali nella scelta di un prodotto, laddove in realtà ci ha colpito la campagna pubblicitaria: possiamo riferirci anche alla persuasione politica, dove in molti casi le persone votano contro i loro interessi, non in nome di un'etica generale ma perché emotivamente coinvolte dal modo di esprimersi di un candidato.

L'esempio del medico

Riflettiamo adesso su un passo, tratto dal dialogo di Platone *Gorgia*, dove il filosofo sofista dimostra la potenza della retorica:

da Platone, *Gorgia* 456 A - 457 C:

SOCR. Eh già, Gorgia e me ne stupisco! ecco perché già da un pezzo vo domandando quale mai sia la potenza della retorica. Oh certo a guardarne così la grandezza, quasi divina mi appare!

GORG. E se tu sapessi tutto, Socrate, [ti meravigliaresti] che la retorica in sé comprenda, per così dire tutte le potenze e tutte le abbia in suo dominio. Te ne darò una notevole prova: più di una volta, insieme a mio fratello ad altri medici, andato a casa di qualche ammalato, che non voleva

bere la medicina o si rifiutava di farsi tagliare o cauterizzare dal medico, mentre il medico non riusciva a persuaderlo ci riuscii io, con nessun'altra arte se non con la retorica. Ecco perché posso dire che in qualsivoglia città vadano un retore e un medico, se una discussione si aprisse nell'assemblea popolare o in un'altra riunione qualsiasi, per decidere quale dei due debba essere scelto in qualità di medico, il medico non comparirebbe affatto, mentre il retore, **se lo volesse**, verrebbe eletto. E così, se il retore si trovasse a concorrere con qualsiasi altro tecnico, più di ogni altro riuscirebbe a farsi scegliere, poiché non v'è materia su cui non riesca più persuasivo di qualsiasi competente di fronte a una massa di persone tale e tanto grande è la potenza dell'arte. Certo, Socrate, bisogna usare **la retorica come si usa una qualsiasi altra tecnica agonistica**. Ogni altra tecnica agonistica non si deve, infatti, indiscriminatamente usare contro tutti: chi abbia appreso il pugilato o il pancrazio o il maneggio delle armi, si dà da essere superiore a tutti, amici e nemici, non per questo deve colpire, ferire, uccidere gli amici. D'altra parte, per Zeus, se uno abbia frequentato a lungo le palestre, e, fisicamente robusto, sia divenuto pugile, e per tale sua forza si metta poi a battere il padre, la madre, gente di casa, amici, non per questo dobbiamo odiare ed espellere dalle città i maestri di ginnastica e di armi. In realtà tali maestri hanno trasmesso l'arte, perché i discepoli ne facessero un **giusto uso** contro i nemici, **contro chi agisce ingiustamente, per difendersi non per offendere**: solo che certi discepoli rovesciano in male l'uso della propria forza e dell'arte. Non i maestri sono, dunque, i malvagi, né, per questo, colpevole e malvagia è l'arte loro, ma colpevole, penso, è chi non usa l'arte rettamente. Lo stesso discorso si ripeta ora per la retorica. Il retore è, senza dubbio, in grado di parlare contro tutti su tutto, si dà da persuadere, in breve, e masse su tutto quello che vuole, solo che non deve per questo, perché ne ha le possibilità, distruggere la reputazione dei medici e degli altri professionisti, anzi **deve fare uso della retorica secondo giustizia**, si come, dico si deve usare ogni altra arma. Se poi uno, divenuto abile retore, usa tale sua potenza e tale sua arte per fare il male non per questo, io penso, dobbiamo odiare il maestro ed espellerlo dalla città. Il maestro ha trasmesso la propria arte per una giusta causa, l'altro ne fa, invece, l'opposto uso. Giusto e, dunque, odiare, esiliare, uccidere chi dell'arte faccia uso scorretto, non chi se ne sia fatto maestro.

Notate innanzitutto il modo diverso di concepire la persuasione rispetto a Protagora: questi avrebbe razionalmente convinto il malato che lo stato di sanità è **migliore** di quello della malattia, e quindi lo avrebbe portato ad accettare le cure, per quanto fossero dolorose. Gorgia è invece convinto che, in alcune situazioni (ma forse in tutte) il soggetto *non vuole sentire ragioni*, per quanto valide esse possano apparire (un fenomeno che, credo, non costituisce una novità per alcuno di noi -in alcuni casi noi stessi ci accorgiamo di avere assunto a volte comportamenti irrazionali e che non volevamo convincerci delle pur ragionevoli obiezioni degli altri). Di conseguenza, il malato può essere convinto solo con l'inganno. **In Protagora il sofista avrebbe parlato al malato con le stesse ragioni del medico, in Gorgia in modo affatto diverso, per ingannarlo. Le ragioni del sofista sono antagoniste alle ragioni del medico.**

Notate come l'esempio della persuasione venga trasferito dal piano individuale a quello politico, quando Gorgia propone l'esempio dell'assemblea come luogo in cui si origina il consenso. E' evidente come anche per lui il problema della persuasione ha importanza nel momento in cui si inserisce nell'ambito politico.

Queste riflessioni di Gorgia pongono fine ad ogni ambizione della ragione; la retorica è, dice il filosofo, una tecnica agonistica, in cui prevale il più abile, non chi dice il vero; anzi, chi dice il vero, se è sprovveduto, sarà sicuramente sconfitto.

La responsabilità morale

Il brano però affronta anche un'altra questione delicata; quello della responsabilità morale in merito alle azioni dannose. E' una questione delicata, soprattutto per chi ha sostenuto [cfr. *l'Encomio di Elena*] la non responsabilità delle proprie scelte. Sembrerebbe, leggendo questo brano, che la responsabilità morale riguardi solo il sapiente, colui cioè che domina i discorsi e che conosce le regole fraudolente del linguaggio. La massa non sembra avere responsabilità morale, perché è solo un'entità emotiva informe in balia del primo uomo retoricamente capace. In effetti i sofisti, e i discepoli da essi indottrinati, sono gli unici soggetti morali, perché a loro spetta il compito di formare e indirizzare il ceto politico.

Come però si evince dalla parte finale del brano, Gorgia ha un forte scrupolo morale e si preoccupa che della retorica si faccia uso secondo giustizia; da questo punto di vista, la dottrina di Gorgia sembra però non convincere, distinguendo tra insegnamento e azione e non attribuendo responsabilità morale ai maestri. Socrate sottolineerà questa dipendenza fra i primi sofisti, pieni di scrupoli morali, e i loro discepoli, unicamente tesi a imporre i propri interessi personali, non condividendo la posizione di Gorgia.

E' vero comunque che la sofistica è prigioniera di una contraddizione: poiché non esiste verità certa, la moralità può realizzarsi solo attraverso l'esercizio di una certa abilità (la retorica) da applicarsi poi alla vita politica. L'insegnamento sofistico allora, anche se ha di mira uno scopo morale, in realtà si limita a insegnare una tecnica che, proprio dal punto di vista morale, è **neutra** e che potrebbe essere utilizzata anche per scopi opposti.

La fiducia di Protagora e Gorgia sulle possibilità di non cadere in questa contraddizione -che in realtà si rivelerà drammaticamente reale- sta nella assoluta eccellenza che per loro ricopre l'attività politica e, in particolare, per il valore positivo che, ai loro occhi, possiede il modello politico democratico ateniese.

Abbiamo già visto [cfr. il mito] l'importanza attribuita da Protagora all'arte politica; anche Gorgia però, nel dialogo omonimo di Platone, fa un'affermazione simile. Leggiamo il passo in 452 D-E dove, in seguito a una domanda di Socrate, Gorgia così riassume l'utilità della retorica: *"Intendo la capacità di persuadere, mediante discorsi, in tribunale i giudici, nel buleuterio i consiglieri, nell'assemblea i cittadini riuniti, e così in ogni altra riunione che abbia carattere politico. Possedendo una tale capacità farai tuo schiavo il medico, farai tuo schiavo il maestro di ginnastica, mentre chiaro risulterà che quel tal uomo d'affari riuscirà ad accumulare ricchezze non per sé, ma per gli altri, per te che sai parlare e persuadere la massa"*. (notate come l'arte della persuasione si diriga in primo luogo nei confronti della massa).

Perché questo sistema, fondato sul libero confronto fra i cittadini, è quello che meglio di tutti può evitare l'insorgere di una tirannia? Da una parte Gorgia è convinto che un esperto nell'arte dei discorsi (quindi un discepolo dei sofisti), dubitando della realtà di tutto, dovrebbe dubitare dello stesso proprio istinto egoistico ed essere maggiormente coinvolto dalla virtù, secondo la lezione del sapiente. Ma anche se questo non accadesse, la struttura democratica dello Stato permetterebbe il contrapporsi di varie personalità abili nel parlare, per cui ci sarebbe sempre la possibilità che prevalga quello con più scrupoli morali.

Vedremo, quando tratteremo di Socrate, le possibilità concrete di questa convinzione sofistica.

Il sapere tecnico e la scienza

Rimaniamo ancora un attimo sul brano e vediamo come in esso si affronti il tema del **sapere tecnico**, proprio di un'élite ristretta di persone, e del suo rapporto con la massa. Vi anticipo l'obiezione di Socrate al ragionamento di Gorgia: se al posto di un'assemblea di cittadini incompetenti ci fosse un'assemblea di medici, l'esito sarebbe lo stesso? ovviamente Gorgia

risponde di no! Ecco allora che, dice Socrate, la possibilità di convincere della retorica è determinata dall'ignoranza degli interlocutori e, qualora vi fosse conoscenza dei temi, il retore non avrebbe alcuna possibilità.

Socrate ritiene di avere scoperto un modo per difendersi dalla retorica: la conoscenza dei fatti di cui si parla e il rispetto delle altrui competenze. Soprattutto, poiché non si può essere competenti su tutto, bisogna imparare a distinguere quando in un discorso sono presenti formulazioni retoriche, tese a ingannare l'interlocutore, e quando, invece, si affrontano con adeguata competenza tecnica argomenti specifici.

E' una valutazione che, ai nostri giorni, potremmo utilizzare per riflettere sul sapere scientifico; noi in effetti, se non siamo competenti di una disciplina scientifica, di fronte a una polemica fra due professionisti, ci troveremo nella condizione della massa di ascoltatori descritta da Gorgia. Non avremmo cioè elementi per decidere e rischieremo di lasciarci coinvolgere dalla migliore abilità retorica di uno dei contendenti.

La scienza rappresenta infatti una forma molto peculiare di sapere; da una parte è a fondamento di tutta la nostra società e civiltà, che si è formata in seguito al progresso tecnico-scientifico (e di questo siamo consapevoli tutti); dall'altra però, pur condizionando in maniera evidente la nostra vita, rappresenta una forma di sapere così sofisticata nelle sue diverse specializzazioni, che noi non possiamo in alcun modo sperare di controllarla con sufficiente competenza. Anche se diventassimo esperti in un ambito specifico del sapere scientifico, in realtà saremmo ignoranti per altri fondamentali argomenti.

Eppure, nello stesso tempo, pur essendo ignoranti rispetto alla scienza, ci fidiamo quasi ciecamente di essa (chi si farebbe curare da un dilettante?). E' vero che la scienza può essere divulgata e la sensibilità scientifica estesa, ma questo non basterà mai per esercitare nei confronti della scienza un potere di controllo. L'energia nucleare, per esempio, noi sappiamo che ha un grande potenziale distruttivo, ma in realtà è gestibile solo da un ristretto numero di scienziati che, in teoria, potrebbero decidere dell'intero nostro destino.

Come difenderci dunque dalla scienza se questa, approfittando del grande potere di condizionamento che possiede sulla vita, fosse strumentalizzata per mire particolari? Uno scienziato onesto come potrebbe convincerci che un suo collega sta praticando attività dannose o distruttive? Gorgia gli avrebbe sicuramente consigliato di mettere da parte i discorsi tecnici per usare le armi della persuasione. Socrate, probabilmente, ci consiglierebbe di cogliere nei discorsi dei due scienziati, quelle espressioni cariche di elementi persuasivi, tese a coinvolgerci emotivamente piuttosto che a convincerci razionalmente.

La seconda sofistica

Prima però di affrontare la critica di Socrate alla sofistica,, dobbiamo accennare alla cosiddetta *seconda sofistica* o *sofistica minore*. Si tratta di una serie di pensatori sicuramente di minore importanza filosofica rispetto ai due autori fin qui analizzati; fra l'altro della loro dottrina abbiamo testimonianze di minore entità.

Questi filosofi rivestono comunque un ruolo fondamentale per il nostro percorso; sono pensatori appartenenti a una generazione successiva e, dunque, discepoli di Protagora e Gorgia. Li vediamo presenti, infatti, nei due dialoghi platonici sopra citati, in qualità di discepoli e ammiratori dei due maestri..

Nelle loro dottrine, però, in cui si manifesta una notevole abilità retorica, è assente qualsiasi preoccupazione di carattere morale; della dottrina dei maestri rimane solo la tecnica e non a caso alcuni esiti del pensiero della seconda sofistica propongono soluzioni che, se realizzate, disgregherebbero totalmente la civiltà greca.

L'eristica

In altre parole la sofistica, piuttosto che svilupparsi progressivamente secondo la direzione etica difesa dai suoi fondatori, degenera. Questa degenerazione si rivela in due forme sostanziali: la prima, della quale noi non ci occuperemo ma che è bene citare, è la corrente dell'**eristica**: era una specie di gioco linguistico in cui si ponevano problemi irrilevanti impossibili da confutare. La testimonianza più autorevole dell'eristica la si ha in un dialogo platonico, l'*Eutidemo*, dedicato proprio a questa corrente della sofistica. I due eristi, Eutidemo e il fratello Dionisodoro, si prendono beffe di un giovane ponendogli continue domande; la loro abilità sta nel dimostrare come, qualunque risposta offrirà il giovane, egli sarà comunque confutato.

L'abilità oratoria sofistica diventa puro gioco distruttivo; si perde la consapevolezza tragica che era presente in Protagora e la fiducia nella persuasione.

I sofisti politici

Più interessante è invece la posizione dei sofisti politici: prima di parlarne conviene leggere alcuni passi con le loro principali opinioni:

ANTIFONTE

Frammento A, , 87 B 44:

“... giustizia consiste nel non trasgredire alcuna delle leggi dello Stato di cui uno sia cittadino; e perciò l'individuo applicherà nel modo a lui più vantaggioso la giustizia, se farà gran conto delle leggi, di fronte a testimoni; ma in assenza di testimoni, seguirà piuttosto le norme di natura; **perché le norme di legge sono accessorie, quelle di natura, essenziali**; quelle di legge sono concordate, non native: quelle di natura, sono native, non concordate. Perciò se uno trasgredisce le norme di legge, finché sfugge agli autori di esse, va esente da biasimo e da pena; se non sfugge, no. Ma se invece violenta oltre il possibile le norme poste in noi da natura, se anche nessuno se ne accorga, non minore è il male, né è maggiore se anche tutti lo sappiano; perché si offende non l'opinione ma la verità.

Questo essenzialmente è l'oggetto della nostra indagine, che cioè **la maggiorparte di quanto è giusto secondo legge, si trova in contrasto con la natura**; così per legge è prescritto agli occhi ciò che debbono guardare e ciò che no; alle orecchie ciò che debbono udire e ciò che no; alla lingua ciò che deve dire e ciò che no; alle mani, ciò che debbono fare e ciò che no; ai piedi, dove debbono andare e dove no; e all'animo, ciò che deve desiderare e ciò che no. Eppure **alla natura non sono né più gradite né più affini le cose che le leggi, ci vietano, di quelle che esse ci consigliano**. Perché tanto la vita che la morte son cose di natura; e la vita proviene agli uomini da ciò che è utile, la morte da ciò che è dannoso. E quanto all'utile, ciò che è prescritto dalla legge è un inciampo per la natura, ciò che è prescritto da natura è libero; onde non è logicamente possibile che ciò che dispiace giovi alla natura più di ciò che piace; né, perciò, può essere più utile il dolore del piacere. Perché ciò che è utile davvero, deve recar giovamento, non danno.”

Frammento B:

“noi rispettiamo e veneriamo chi è di nobile origine, ma chi è di natali oscuri, né lo rispettiamo, né l'onoriamo. In questo, ci comportiamo gli uni verso gli altri da barbari, poiché **di natura tutti siamo assolutamente uguali**, sia Greci che barbari. Basta osservare le necessità

naturali proprie di tutti gli uomini... nessuno di noi può esser definito né come barbaro né come greco. Tutti infatti respiriamo l'aria con la bocca e con la narici, e...

IPPIA

da Platone, *Protagora*, 337 C-D:

“Dopo di lui parlò Ippia il sapiente:—Voi qui presenti, disse, io ritengo che siate tutti quanti parenti, familiari, concittadini per natura, non per legge. Per natura il simile è parente del suo simile, mentre **la legge tiranna degli uomini compie molte violenze contro natura.** “

CALLICLE

Da Platone, *Gorgia*, 483 B, 484 A:

“Secondo me la questione è tutta qui: quelli che fanno le leggi sono i deboli, i più; essi, evidentemente, istituiscono le leggi a proprio favore e per propria utilità, e lodi e biasimi dispensano entro questi termini. Spaventando i più forti, quelli che avrebbero la capacità di prevalere, per impedire, appunto, che prevalgano, dicono che cosa brutta e ingiusta è voler essere superiori agli altri e che commettere ingiustizia consiste proprio in questo, nel tentativo di prevalere sugli altri. E sì, i più deboli, credo bene che si accontentano dell'uguaglianza!

Ecco perché la legge dice ingiusto e brutto il tentativo di voler prevalere sui molti, ecco perché lo chiamano commettere ingiustizia. Io sono invece convinto che **la stessa natura chiaramente rivela esser giusto che il migliore prevalga sul peggiore, il più capace sul meno capace.** Che davvero sia così, che tale sia il criterio del giusto che il più forte comandi e prevalga sul più debole, ovunque la natura lo mostra, tra gli animali e tra gli uomini, ne complessi cittadini e nelle famiglie. Con quale diritto Serse mosse guerra alla Grecia, o suo padre mosse guerra agli Sciti? Infiniti altri esempi si potrebbero portare! tutta questa gente, io penso, così agisce secondo la natura del giusto, e sì in nome di Zeus, **per legge, ma secondo la legge di natura,** non per quest'altra legge, per la legge che noi istituiamo! accalappiandoli fin da bambini, mediante tale legge, plasmiamo i migliori, i più forti di noi, e, impastoiandoli e incantandoli come leoni, **li asserviamo, dicendo loro che bisogna essere uguali agli altri e che in tale uguaglianza consiste il bello e il giusto.** Ma, io credo, qualora nascesse un uomo che avesse adeguata natura, scossi via da sé, spezzati tutti questi legami, liberatosi da essi, calpestando i nostri scritti, i nostri incantesimi, i nostri prestiggi, le nostre leggi, tutte contro natura, emergendo, da nostro schiavo, lo vedremmo nostro padrone, e qui, allora, di luce limpidissima il diritto di natura splenderebbe.

Nel **frammento A** di Antifonte notiamo subito l'irrilevanza della consapevolezza morale: si obbedisce alla legge solo temendone l'azione punitiva ma, non appena non si è di fronte a testimoni, non la si rispetta. Perché questa ipocrisia? Secondo Antifonte l'uomo è naturalmente portato a soddisfare i suoi desideri naturali e la legge si propone proprio la repressione di queste esigenze. Non appena la legge non viene più temuta (quando nessuno ci guarda) seguiamo la nostra inclinazione (constatazione abbastanza vera, dal momento che anche noi possiamo ammettere l'effetto inibitorio della coscienza degli altri).

Nella seconda parte si dimostra come la legge sia coercizione della natura, in quanto si propone di regolamentare gli organi fisici, le azioni che per natura sono spontanee. Il vero **utile**, e qui vi è il distacco dai maestri sofisti, è quello di natura, che non s'identifica mai con l'utile generale, in quanto persegue la soddisfazione del singolo individuo.

Nel **frammento B** notiamo le conseguenze di quanto detto in precedenza: l'uguaglianza di natura impone l'assoluta uguaglianza fra gli uomini e considera arbitrarie ed errate tutte le leggi, ma anche i costumi o le credenze culturali, che pongono delle distinzioni.

Identica contrapposizione fra legge e natura si ricava dal frammento di **Ippia**.

L'importanza del frammento di **Calicle** sta nel fatto che anch'egli parte dall'opposizione fra natura e legge, ma ne ricava conclusioni affatto diverse e ancora più distruttive dal punto di vista morale.

Pone infatti in discussione il valore del concetto di uguaglianza, e vede nella natura il realizzarsi di quel diritto del più forte che dovrebbe imporsi anche fra gli uomini.

In fondo questi frammenti, nel loro contraddirsi, ci fanno capire come anche il concetto di *legge di natura* sia relativo, dal momento che alcuni ne fanno derivare uguaglianza ed altri disuguaglianza. Per Antifonte, la natura fonda l'uguaglianza e la legge impone una diversità (conveniente all'esercizio del potere) che è artificiale; per Calicle la natura non è egualitaria (prevale infatti il più forte) e la legge invece impone una innaturale parità. Vi sarebbe quasi un complotto fra i deboli per dare origine alle leggi che li difendono, quando per natura sono invece tutti naturalmente servi.

Il carattere distruttivo, per la greccità, della seconda sofistica

Non lasciamoci ingannare dal fatto che la posizione di Antifonte può sembrarci più accettabile di quella di Calicle, che si fonda sulla naturale soppressione del più debole. L'uguaglianza fra Greci e barbari ci sembra sicuramente più simpatica e, in effetti, è un po' odiosa la pretesa greca -mirabilmente sintetizzata da Aristotele- che negava umanità allo schiavo e al barbaro.

Notiamo invece come entrambe le proposte, se accolte, potevano distruggere e minavano dalle fondamenta la civiltà greca. L'indistinzione fra greci e barbari, se realizzata, avrebbe distrutto quanto di specifico gli elleni avevano saputo creare; vanificava tutta l'esperienza delle poleis, tutta la cultura. E' vero che c'era una forma di razzismo nel pensiero greco, fondata anche su una convinzione approssimativa di tipo biologico, ma è anche vero che, da un certo punto di vista, la sensazione di superiorità che i Greci attribuivano alla loro cultura rispetto alle altre fosse motivata.

Il barbaro era naturalmente schiavo in quanto già nelle sue terre era abituato a essere sottomesso all'arbitrio del proprio re senza avere alcun diritto politico. E noi stessi, lo abbiamo più volte detto, non possiamo non notare la straordinaria attualità del modello politico greco rispetto al carattere arcaico dell'impero persiano.

Il carattere cooperativistico, o meglio collaborativo, della società greca, è sicuramente un modello di cui i membri della poleis andavano orgogliosi. Mettere in discussione questa diversità *culturale*, in nome di un'uguaglianza di natura, significava annullare queste conquiste sociali; certo, poteva significare la liberazione dello schiavo straniero, ma poteva anche implicare l'asservimento e la perdita di libertà per tutti i cittadini, con gravi ripercussioni dal punto di vista culturale.

Giovanni Carosotti