

**OLTRE IL *DEMONSTRANDUM*.
LA DIMENSIONE METACOGNITIVA DEI TESTI
PARADOSSALI NELL'ETÀ DEI SOFISTI**

LIVIO ROSSETTI

I. AMATI E ODIATI

Nel corso dei secoli, la reputazione dei Sofisti ha subito oscillazioni straordinarie, forse prive di adeguati termini di paragone. Ai tempi di Aristofane essi erano celebri, ricercati, talvolta ammirati, ma già guardati con sospetto. Di loro si sarebbe potuto dire ciò che Descartes scrisse per argomentare che Dio non può essere un genio maligno: “quoiqu’il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice” (*Méd. Métaph.* IV). Il contesto in cui i Sofisti si affermarono non fu dunque alieno dalla diffidenza, e ben presto provvidero Platone e altri Socratici ad accentuarla. Il risultato fu una sorta di *damnatio memoriae* dotata di straordinaria efficacia.

Condizionato da questa forma di precomprensione, Diogene Laerzio non dedicò ai Sofisti una sezione a parte, limitandosi a inserire una breve trattazione su Protagora nella serie dei pensatori “isolati” (libro IX delle sue *Vite*) dove egli ricorda unicamente i libri e alcuni insegnamenti del sofista, sorvolando sulle sue qualità di maestro della parola. Ma altri contemporanei del Laerzio – gli intellettuali che diedero vita alla cosiddetta “Seconda Sofistica” e in particolare Filostrato con le sue *Vite dei Sofisti* – si considerarono emuli dei maestri del V secolo e tornarono ad accendere i riflettori su di loro, esaltandoli proprio come maestri della parola (non anche come pensatori). La già avvenuta espulsione dei Sofisti dalla sfera della filosofia risultò in tal modo confermata perfino da chi, all’epoca, rivendicò con forza il loro valore. In seguito, mentre la Seconda Sofistica veniva dissolvendosi, e nonostante il diverso avviso di Sesto Empirico, i Neoplatonici e i primi filosofi cristiani non furono mai tentati di revocare in dubbio il verdetto di marginalità che già gravava sugli antichi Sofisti rispetto a una tradizione filosofica pur sempre percepita come prestigiosa. Non sorprende perciò constatare che, da allora e fino a tutto il Settecento, vale a dire per quasi millecinquecento anni, i Sofisti continuarono a rimanere nell’ombra, relegati all’estrema periferia della comunità filosofica. Il Brucker, nella sua famosa *Historia Critica Philosophiae* del 1742, innovò solo per il fatto di inserire nella sua opera anche una breve scheda su Gorgia. Ancor più significativo è poi notare che gli Illuministi non pervennero in alcun modo a prendere coscienza di quel che a noi, viceversa, sembra oggi addirittura ovvio. Infatti essi non furono capaci di ravvisare in quel gruppo di intellettuali del V secolo a.C. qualcosa che potesse far pensare a dei predecessori o antesignani del loro stesso movimento.

Successivamente, si verificò il fondamentale tentativo di riabilitazione dei Sofisti effettuato da Hegel. Questi, come è noto, svolse l'idea che, per poter progredire, la filosofia ha avuto strettamente *bisogno* delle loro idee dirompenti, e ne dedusse che queste idee esercitarono una funzione importante, di sostanza, indispensabile per gli sviluppi futuri della filosofia. Da allora, e specialmente nel Novecento, la riscoperta e riabilitazione dei Sofisti è continuata quasi senza sosta, ha trovato in Mario Untersteiner (*I Sofisti*, Milano 1967) uno dei suoi più creativi e convinti propugnatori, ed ha conosciuto un sostanziale punto di arrivo con *The Sophistic Movement* di George B. Kerferd (Cambridge 1987) e, più recentemente, con *Gorgia. La retorica del verosimile*, di Giuseppe Mazzara (Sankt Augustin 1999).

Kerferd e Mazzara si sono dedicati forse più di ogni altro alla ricerca degli elementi di una filosofia "convenzionale" volgendo la loro indagine a tutto campo, su una serie di rispettabili teorie relative a questioni tradizionalmente affrontate dai vari pensatori, piuttosto che semplicemente su una serie di indizi circa la visione del mondo che emerge (o sembra emergere) dalle opere isolate dell'uno o dell'altro sofista. A questo scopo, Kerferd e Mazzara hanno considerevolmente affinato le tecniche di rilevazione delle loro teorie, riuscendo a far "parlare" anche testi comunemente ritenuti semiseri, o addirittura giocosi e perciò *prima facie* non significativi dal punto di vista filosofico. Tale modalità di indagine ha permesso a questi (ed altri) autori di individuare un intero corpus di dottrine e di arrivare alla conclusione che i Sofisti furono dei pensatori non meno profondi e professionali di tanti altri, motivo per cui dovremmo rinunciare una volta per tutte alla tentazione di considerarli dei retori e, conseguentemente, accantonare in modo altrettanto definitivo l'antica minaccia di "espulsione" dei Sofisti dalla "famiglia" dei filosofi per indegnità.

In effetti, con poche eccezioni, lo sforzo collettivo dei tanti autori dell'Ottocento e del Novecento che sono stati animati dal proposito di riabilitare i Sofisti è ispirato – non posso non provare a generalizzare almeno un poco – alla condanna della retorica, ossia alla convinzione che non si possa pervenire a riconoscere i meriti dei Sofisti e a riabilitare pienamente la loro memoria (contrastare cioè nel modo più efficace quella sorta di severa *damnatio memoriae* che ha gravato su di loro fin dai tempi di Platone) se non a condizione di valorizzare la loro filosofia, più che il loro virtuosismo retorico, e adoperarsi per isolare una quantità di nuclei teorici rinvenibili nei loro scritti anche quando occorre quasi estrarli a forza, allorché abbiamo a che fare con testi paradossali non predisposti per fungere da convenzionali "depositi" di teorie filosofiche.

Risalta dunque la diversità di orientamento: le teorie non interessarono gli apologeti antichi (Seconda Sofistica) ma sono diventate centrali agli occhi degli apologeti moderni; la supposta spregiudicatezza dei Sofisti divenne bersaglio prediletto della critica fin dal IV secolo a.C. e in seguito fu guardata in positivo dai maestri della Seconda Sofistica, mentre ha poco interessato gli apologeti moderni, probabilmente per timore che l'enfasi su questo aspetto della loro opera potes-

se rivelarsi un ostacolo alla loro riabilitazione in quanto filosofi. Veniamo dunque da una tradizione addirittura millenaria che, quando inclina a riconoscere i meriti dei Sofisti come filosofi ha difficoltà ad apprezzarli anche come retori, mentre quando inclina a riconoscere i loro meriti come retori ha poi difficoltà ad apprezzarli anche come filosofi. Ereditiamo cioè uno scompenso esegetico forte e, in ultima istanza, sorprendente. Salvo errore, infatti, l'intera e vasta letteratura specialistica del XX secolo non è pervenuta ad elaborare l'esigenza di rendere conto unitariamente delle due facce – filosofia e retorica – del movimento sofistico.

Che cosa accadrà domani? Noi viviamo in un'epoca in cui la retorica non è più vista, dai filosofi, come una tentazione e un pericolo; di conseguenza è possibile che la rivalutazione della Sofistica non richieda più di sorvolare sul loro virtuosismo retorico. Viene meno, con ciò, una pregiudiziale di rilievo ed è lecito sperare che ci si possa almeno proporre di superare una così tenace scissione tra il riconoscimento dello spessore filosofico di questi intellettuali e il riconoscimento della loro bravura come scrittori, smettendo di riconoscere l'uno alle spese dell'altra (o viceversa) e provando a interessarsi piuttosto al nesso che lega queste due facce di una medesima realtà. Spero anzi di mostrare che non si tratta di perseguire un obiettivo terribilmente difficile.

In effetti, se guardiamo a ciò che ci è pervenuto dei loro scritti, è quasi inevitabile notare (e ammirare) l'alto tasso di sofisticazione di gran parte delle unità testuali più rappresentative, quelle che sono per lo più brevi ma altamente creative e che introducono una innovazione importante rispetto alla forma, ai loro tempi già diventata tradizionale, del trattato. Infatti, pur senza abbandonare del tutto altri tipi più tradizionali di scrittura, i Sofisti sembrano aver dedicato le loro migliori energie a un tipo di scrittura vistosamente innovativo: un tipo di scrittura che presenta tratti giocosi e in cui il discorso tende a sviluppare una fortissima tensione tra il contenuto dichiarativo di superficie e le inferenze che il lettore si sente spinto a trarne. La componente giocosa contrasta nel modo più netto con la tradizionale gravitas dei trattati *Peri physeos*. A sua volta, la manifesta inattendibilità di molti dei loro demonstranda (es. “che nulla esiste”, che accusatore e imputato hanno entrambi ragione e che Protagora, ad esempio, non ha argomenti per farsi pagare l'onorario dal suo ex-allievo Evatlo, ma possiamo anche aggiungere: che Achille non è capace di raggiungere la tartaruga¹) contrasta con la ricorrente pretesa dei cosiddetti *physiologi* di offrire delle conoscenze dotate di larga affidabilità.

I molti scritti tendenzialmente paradossali prodotti dai Sofisti sono infatti, con ogni evidenza, dei discorsi sapientemente costruiti e altamente funzionali alla dimostrazione di una tesi che suole essere chiaramente indicata. In vista del de-

¹ Di punti di contatto fra Zenone e i Sofisti cominciarono a parlare già gli antichi. Zenone potrebbe anche essere stato il primo a pubblicare testi pensati come tenacemente paradossali e che abbia quindi contribuito alla stessa ideazione del tipico opuscolo paradossale di V secolo.

monstrandum di volta in volta annunciato, l'architettura argomentativa suole essere così ben pensata e realizzata, e così altamente funzionale, da poter facilmente passare per impeccabile, o addirittura irresistibile, e comunque assolutamente magistrale. Ma, come ho accennato, c'è un problema: il monstrandum è paradossale e quindi problematico, se non addirittura inattendibile. Di conseguenza, è inimmaginabile prendere sul serio e prestar fiducia a ciò che pure viene asserito e accreditato con ogni determinazione e con apparente successo. Tanto basta per intuire che il senso più vero di quel discorso non è lì ma "altrove". C'è qualcosa che i testi di cui stiamo parlando non offrono (anzi evitano di esplicitare, hanno cura di non esplicitare), e non si tratta di un dettaglio marginale: si tratta addirittura della soluzione, della chiave, della lezione che in ipotesi dovremmo ricavare dalla lettura di questi scritti vistosamente paradossali, dell'idea che all'autore verosimilmente premeva di far arrivare ai suoi ascoltatori/lettori.

Ma se la "chiave" non è lì, dove la andremo mai a cercare? In prima istanza potremmo dire: in un "non detto" che si erge come l'oggetto proprio dell'iniziativa comunicazionale, la chiave o "senso" (non dichiarato) di ciò che invece viene esplicitamente detto. Spero di mostrare, tuttavia, che è pressoché impossibile identificare e ridurre ad enunciati questo non detto che si cela così bene dietro lo specifico di ciascuno di questi testi paradossali.² Infatti quale enunciato avrà mai il potere di catturare gli effetti del formidabile senso di estenuazione e capitolazione intellettuale che viene generato dalla lettura³ del *Peri tou me ontos* gorgiano o delle stesse *Tetralogie* di Antifonte? Per argomentare il mio *demonstrandum* non posso non entrare nel merito di singole opere, e lo farò tra un momento. Prima vorrei però far notare che, sulla base delle considerazioni finora proposte, si delinea una fortissima interdipendenza funzionale fra forma e contenuto, perché la forma sembra essere lì *allo scopo* di mostrare un contenuto apparente (e virtualmente ingannevole) *ostacolando* però fin troppo efficacemente ogni tentativo di stabilire e dichiarare quale sia il senso profondo che dovrebbe nascondersi sotto le apparenze di un mero divertissement.

II. MAESTRI IN DISCORSI PARADOSSALI

Ciò premesso, procederò ora a richiamare (e brevemente commentare) alcuni dei testi rilevanti. All'inizio di questa storia sembra collocarsi Zenone con un libro in cui erano concentrate, a quanto pare, alcune decine di paradossi. Proviamo a immaginarci il modo in cui è verosimile che egli abbia presentato la più famosa delle sue acrobazie argomentative, l'*Achille*. Zenone avrà annunciato il proposito

² Devo a Stefania Giombini l'efficace e tempestiva dissuasione dal pensare che ve ne possa essere uno.

³ È appena il caso di ricordare che noi accediamo a quest'opera solo grazie a due pregevolissime epitomi.

di dimostrare che l'eroe tradizionalmente associato alla velocità nella corsa (in virtù dell'omerico πόδας ὠχὺς Ἀχιλλεύς) non sarebbe capace di raggiungere nemmeno la lenta tartaruga.

Supponiamo infatti – avrà verosimilmente proseguito nel suo testo – che Achille e la tartaruga partecipino insieme a una corsa, con la tartaruga che parte avvantaggiata. Achille potrà rapidamente raggiungere il punto in cui si trovava la tartaruga al momento della partenza, ma nel frattempo l'animale avrà fatto almeno un po' di strada. Allora Achille vorrà dirigersi nel punto in cui nel frattempo è arrivata la tartaruga, ma ancora una volta questa avrà fatto un ulteriore pezzettino di strada. E così di seguito. Zenone avrà forse continuato fino a produrre una sorta di estenuazione della fantasia di lettori e uditori obbligati a rappresentarsi una interminabile successione di distanze sempre più piccole – ma a un certo punto si sarà fermato e avrà concluso dicendo all'incirca questo:

“Come vedete, il πόδας ὠχὺς Ἀχιλλεύς non è capace di raggiungere la lenta tartaruga, perché l'inseguimento può solo proseguire all'infinito”.

Probabilmente senza aggiungere altro. Infatti un passo giustamente famoso del *Parmenide* platonico (128b7-d2) ci obbliga a immaginare che, anziché largheggiare in spiegazioni, inferenze e altri elementi metadiscorsivi, egli procedesse subito dopo a proporre un secondo, un terzo, un ennesimo paradosso, e che la scelta di non esplicitare il senso di quelle provocazioni fosse intenzionale. Ma è ovvio che il senso di questo ed altri suoi paradossi risiedesse non nella supposta impossibilità per Achille di raggiungere la tartaruga o per la freccia di attraversare lo stadio, bensì nelle inferenze che i paradossi sembravano autorizzare o anzi imporre ed accreditare come ineludibili.

Altrettanto antica potrebbe essere la famosa disputa tra Corace e Tisia (ovvero, secondo altre fonti, tra Protagora ed Evatlo) a proposito dell'onorario. Qualcuno, non sappiamo bene chi, ha raccontato questa storia. L'allievo è povero e chiede di essere ammesso alle lezioni del grande sofista col solo impegno di pagare l'onorario in seguito, allorché, divenuto egli stesso abile retore e logografo, avrà la soddisfazione di vincere la sua prima causa in tribunale. Il maestro acconsente, il corso ha luogo e l'allievo studia con verosimile profitto ma poi, contrariamente alle aspettative di tutti, non intraprende la professione di logografo e, in base all'accordo, pretende di rimandare sine die il pagamento dell'onorario.

Dopo qualche tempo il maestro, sentendosi beffato, minaccia di citare l'allievo in giudizio e lo avverte: bada che, se mi rivolgerò ai giudici, verrai obbligato a versarmi l'onorario in qualunque caso. Infatti, se sarai condannato, mi dovrai pagare in virtù della condanna; se invece ti dovessero assolvere, ecco che avresti vinto la tua prima causa e, di conseguenza, saresti tenuto a pagarmi in virtù del nostro patto. Ma il sagace allievo avrebbe replicato: al contrario, non pagherei in nessun caso, infatti se venissi condannato avrei diritto a non pagare in virtù del nostro patto; se invece dovessi essere assolto non pagherei in virtù dell'assoluzio-

ne! Anche in questo caso non si ha notizia di alcun commento o metadiscorso (e tanto meno del verdetto⁴), ma si ammetterà che il senso della disputa non lo dobbiamo ricercare in un possibile verdetto in grado di dirimere la questione una volta per tutte alla luce di non meno ingegnose argomentazioni⁵, bensì nell'invincibilità del dilemma, nel senso di questo singolare inceppamento della mente e nell'ammirazione per una così acuta e rara invenzione.

Nel caso poi delle famose *Tetralogie* di Antifonte, l'assenza di commenti non è congetturale, ma oggetto di osservazione. In questo caso il grande retore ci presenta, per tre volte di seguito, dapprima uno schema di discorso dell'accusatore in tribunale, quindi uno schema di discorso dell'imputato, poi una breve replica dell'accusatore e infine una breve replica dell'imputato. In ciascuna delle sue tre *Tetralogie* la maestria dell'autore è tale per cui il lettore è tentato di dar ragione dapprima all'accusatore, poi all'imputato, poi di nuovo all'accusatore e infine di nuovo all'imputato. Ma chi ha veramente ragione? Ovvero: qual è il senso di questa simulazione di una tipica vertenza da tribunale? Antifonte non ce lo dice, e non spende una sola parola per suggerirci un qualche criterio in base al quale uscire dall'impasse e prendere posizione in un senso o nell'altro.

I suoi discorsi, al pari di ogni altra antilogia, sono stati visibilmente messi a punto *con l'intenzione* di precludere ogni ipotesi di soluzione univoca, cioè col proposito di generare una tenace perplessità in chi si apprestava a fungere da giudice virtuale, insomma col proposito di impedire a uditori e lettori di attribuirsi la funzione di giudici virtuali e dirimere la questione producendo argomenti con cui dar ragione all'uno o all'altro in modo univoco.

Antifonte ha anche l'ulteriore merito di una invenzione strepitosa e troppo poco nota⁶: osò aprire in Corinto una sorta di parlatorio nel quale accoglieva le per-

⁴ Si ha notizia, è vero, del rifiuto dei giudici di emettere un verdetto (Gell. *N.A.* V 10), ma in questo caso è il narratore che inserisce nel racconto gli sviluppi congruenti con la sua (e nostra) esitazione di fronte al compito di dirimere la questione.

⁵ Il più elaborato di questi tentativi si deve a H. Passeron, autore di un pregevole *L'affaire Eualthe-Protagoras*, cours inédit professé au Lycée Masséna de Nice (1963: l'opuscolo è circolato, che io sappia, solo come ciclostilato). Pure rappresentativo può ritenersi il tentativo esperito da W. Lenzen in "Protagoras contra Euathlus. Betrachtungen zu einer sogenannten Paradoxie", *Ratio* XIX (1977) 164-168. Tra i tentativi più antichi di misurarsi con il doppio dilemma si segnala inoltre il *Mutua Protagorae et Evatlo Sophismata, quibus in iudicio inter se decertarunt, exercitatio ludica ex artis praescriptionibus soluta* di J. L. Alefeld (Giessen 1730). Ma è sufficiente riflettere un momento sulla componente arbitraria delle due prese di posizione per concludere che è del tutto fuor di luogo proporsi di elaborare un criterio univoco (logico, oppure ispirato alle regole del diritto) in base al quale dirimere la questione.

⁶ A questo riguardo posso forse limitarmi a riportare qualche frase di Michel Narcy: "Il ... serait aussi l'auteur d'un *Art d'écarter la peine*, qu'il aurait mis en pratique sur l'agora de Corinthe où il tenait boutique: annonçant qu'il pouvait soigner par des paroles ceux qui étaient dans la peine, il s'informait des causes pour calmer au moyen de sa parole ceux qui souffraient. Ce trait place une fois de plus Antiphon dans le voisinage de Protagoras: Platon (*Théétète* 167a) fait dire à ce dernier que »le médecin modifie <l'état de son patient> par des drogues, le sophiste par des paroles« (dal

sone tristi o depresse allo scopo di vincere il loro umor nero. Come faceva? Narra loro storie di lutti e sofferenze atroci, in modo da far capire che il sofferente – o la sofferente – non vive una situazione propriamente estrema (vi sono situazioni anche più drammatiche) e che è pur sempre possibile, diremmo noi oggi, metabolizzare la sofferenza in un modo o nell'altro. Chiediamoci ora: allorché un simile trattamento terminava perché il/la paziente si era rasserenato/a, Antifonte avrà forse tessuto un elogio dell'arte oratoria o proposto altri tipi di metadiscorso? No di certo! Sarebbe stato del tutto fuor di luogo.

Veniamo ora ai capolavori di Gorgia. Il Περὶ τοῦ μὴ ὄντος proponeva un fiume di argomenti a favore di *demonstranda* manifestamente indifendibili: che nulla esiste, che non si può arrivare a conoscere alcunché, e che ogni tentativo di comunicazione è destinato all'insuccesso. Che cosa può pensarne il lettore (o l'uditore)? Può forse dedurre che Parmenide non è attendibile? Ma manifestamente inattendibile è proprio la sua confutazione. Allora se ne potrà forse dedurre, al contrario, che l'autodistruttiva parodia di Gorgia intende piuttosto esaltare l'insegnamento di Parmenide? Non è con così acrobatiche congetture che si può sperare di cogliere il senso dell'opera, e d'altronde l'autore si guarda bene dallo spendere parole per indirizzarci.

A sua volta l'*Elena* ci propone una difesa della donna che è basata sull'idea dell'umana impotenza di fronte al volere divino così come di fronte alla sopraffazione connessa con il ratto, all'ingovernabilità delle passioni e alla ingovernabile pervasività del *logos*. Oggetto di una trattazione comparativamente ampia e articolata è il tema della strepitosa potenza del *logos*; in ogni caso Gorgia parrebbe impegnato a sostenere che la nostra libertà e autonomia decisionale conosce dei limiti paurosi. Ma a livello esplicito il discorso rimane ancorato alla storia di Elena, e il breve cenno finale al gioco non è certo di grande aiuto per chi voglia appurare che cosa esattamente Gorgia ha inteso significarci con questo encomio.

Analogamente il bellissimo *Palamede* ci propone una difesa giudiziaria fondata, come è stato acutamente osservato dal Tordesillas⁷, su due modelli elettrotecnici: il montaggio in parallelo e il montaggio in serie. Palamede non avrebbe potuto tradire nemmeno se avesse voluto farlo perché, nelle circostanze in cui l'accusa pretende che il tradimento sia avvenuto, avrebbe dovuto verificarsi una intera serie di eventi collaterali (montaggio in serie) che invece non hanno avuto luogo. Ma, se anche avesse avuto la possibilità di tradire, Palamede non l'avrebbe mai fatto (con un procedimento per esclusione si dimostra la totale mancanza di moventi: montaggio in parallelo). Capolavoro di difesa in una vertenza *amar-*

Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de R. Goulet, vol. I, Paris 1989, art. "206 Antiphon d'Athènes", p. 227).

⁷ L'articolo di A. Tordesillas, "Palamède contre toutes raisons", in J.-F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice, mai 1987*, Paris 1990, p. 241-255, opportunamente evoca inoltre le nozioni di "atomisation des arguments" e di "régulateur kaïrologique".

turos, il Palamede non tradisce in alcun modo il senso del virtuosismo che pure lo connota.

Merita un cenno anche l'*Epitafio* gorgiano, perché gli strepitosi effetti retorici posti in essere sembrano trascendere a tal punto la circostanza (le onoranze rese dalla città ai caduti in guerra) da far pensare che il discorso voglia solo essere un monumento all'arte dell'autore, cosa che comunque Gorgia evita di ammettere (o, in ipotesi, di negare).

Pure degno di nota è il famoso dialogo dei Meli tucidideo. La disputa è coinvolgente, si confrontano due prese di posizione assolutamente trasparenti nella loro logica, però Tucidide si guarda bene dal prendere posizione. La situazione è tragica appunto perché la soluzione pragmatica (la decisione presa dagli Ateniesi) non comporta anche la dissoluzione della perplessità sul giudizio di merito.

Qualche parola, ora, sul "discorso debole" delle *Nuvole* di Aristofane. In questo caso i due *logoi* si impegnano in una competizione verbale, c'è un vincitore (è il "discorso debole") e, oltre al pubblico, sembra esserci uno spettatore sui generis, Strepsiade. Ma anche in questo caso la competizione termina sine glossa. Qual è la lezione che Strepsiade dovrebbe imparare da tale competizione? Aristofane non manca di proporre una soluzione ispirata al buon senso (e che ora si direbbe "buonista"), ma è una soluzione che banalizza un po' troppo il memorabile agone della commedia, e di conseguenza non manca di insospettire: non tutto si risolve nella mera disapprovazione della condotta di Fidippide, ma non per questo prende forma un messaggio univoco e chiaramente identificabile.

Di esito dubbio sembra essere anche la situazione rappresentata da Prodicò nell'*Eracle al bivio*. Al giovane Eracle si presentano due belle donne, personificazione della virtù e del vizio, che competono nel rappresentare le attrattive dell'una e dell'altro. La logica del discorso implica che, anche ipotizzando una leggera prevalenza delle ragioni della Virtù su quelle del Vizio, la situazione rimanga sostanzialmente anceps e non venga formalmente rappresentata la scelta di Eracle.

Infine un cenno – ma solo per concludere una rassegna che potrebbe dilatarsi ancora, e non poco – sul *Sisifo*, dramma satiresco di Crizia (o di Euripide). Di nuovo, qui si dà l'impressione di sostenere una tesi positiva, la tesi secondo cui l'esistenza di una divinità che, "fiorente di vita imperitura, con la mente ode e vede, e con somma perspicacia sorveglia le azioni umane", per cui "se anche tu mediti qualche male in silenzio, ciò non sfuggirà agli dèi" (fr. 25 D.-K. trad. Timpanaro Cardini), altro non è se non la trovata di un uomo ingegnoso, convinto che il timore di queste divinità onniscienti avrebbe efficacemente distolto la gente dal compiere delitti almeno di nascosto, se non anche in pubblico.

Orbene questa idea acuta, interessante e segnata da una probabile allusione a noti frammenti di Senofane, nasconde appena una sorta di baratro inesplorato: che ne sarebbe della nostra vita associata se per caso tutti si convincessero che la teoria dell'onniscienza divina è frutto di inganno? Si intende forse auspicare una società nella quale nessuna norma venga interiorizzata e ogni tentativo di fissare

delle regole finisca per configurarsi come una violenza, ma una violenza sistematicamente vanificata dalle trame “notturne” di chiunque non gradisce subirla? O, al contrario, si intende forse auspicare il regno dell’ipocrisia, con una popolazione giusta e ragionevole in apparenza, ma follemente dedita a prevaricare gli uni sugli altri ogniqualvolta lo si può fare di nascosto, senza che lo si venga a sapere? Dubito che Crizia (o Euripide) abbia potuto intravedere un simile esito. Mi pare più verosimile immaginare che si sia accontentato di lanciare il sasso e agitare le acque.

III. UNA SERIE DI *DEMONSTRANDA* BEN ARGOMENTATI MA TOTALMENTE INVEROSIMILI. COME INQUADRARLI? COME RENDERNE CONTO?

Un denominatore comune emerge da tutte queste opere. A livello esplicito suole prendere forma un discorso apparentemente impeccabile o addirittura irresistibile, ma strano, paradossale, che non si potrebbe prendere sul serio e al quale sarebbe assurdo prestare fiducia anche se ciascun autore asserisce e accredita il demonstrandum annunciato con discorsi decisamente funzionali e con apparente successo. Tanto basta perché il lettore capisca immediatamente che il senso più vero di quel discorso non è lì ma “altrove”. Ripeto perciò la domanda: dove precisamente?

In effetti il fascino di queste dispute si dissolverebbe se fosse agevole uscire dalla perplessità e decidere chi dei contendenti ha ragione o se Achille potrà mai raggiungere la tartaruga. Ciò dimostra appunto che il criterio per dirimere la questione è stato ogni volta positivamente “espulso” dal dichiarato. Il migliore sapere di questi intellettuali e la rappresentazione della loro eccellenza (non come autori di teatro, ma come intellettuali e *maîtres à penser*) solo in apparenza viene identificato con la bravura nell’enunciare, dimostrare e risultare convincenti, infatti i contenuti enunciativi e i *demonstranda* proposti sono, ripeto, manifestamente inattendibili nonostante l’apparente valore probatorio degli argomenti con cui ciascun autore argomenta che nulla esiste, che accusatore e imputato hanno entrambi ragione, che Achille non è capace di raggiungere la tartaruga, che la freccia scoccata dall’arciere non riesce a partire o sta ferma a mezz’aria, che è bene picchiare i genitori, e così via di seguito.

Per di più, si perviene facilmente a intuire che demonstrandum e relativa dimostrazione *non sono* ciò che preme all’autore, che infatti *non crede a quel che asserisce* ma guarda oltre e indirizza oltre. Senonché l’autore ogni volta si guarda bene dal farci capire quale sia l’obiettivo reale, ossia il suo più vero demonstrandum, il suo più vero insegnamento. In effetti ciò che il singolo sofista di volta in volta propone non è nemmeno un discorso a chiave, perché l’ulteriorità di questi discorsi non è costituita da una chiave che permetta di dissolvere il senso di smarrimento, bensì da qualcos’altro. Pretendere che Achille sia incapace di rag-

giungere la tartaruga, che nulla esiste o, semplicemente, che la vertenza sia tale da mettere la giuria in condizione di non pronunciarsi, equivale infatti a coltivare il non-senso con una messa a punto quasi maniacale della dimostrazione della ragionevolezza e fondatezza di ciò che, invece, è manifestamente assurdo.

Risalta, in questo contesto, la notevole distanza che intercorre tra storie paradossali ed enigmi. Le prime, infatti, non giocano a nascondere una chiave nota, che si presume sia in grado di dissolvere una volta per tutte il senso di smarrimento, non prevedono cioè una modalità data di decodifica. Quanto poi al teatro, il Capizzi ha notoriamente sostenuto che il dilemma tragico, per il fatto di imporre a molti protagonisti delle scelte sofferte o addirittura laceranti, deve ritenersi molto più inquietante dell'antilogia sofistica⁸. Osservo però che il teatro tragico, una volta rappresentata la tensione con livelli diversi di esasperazione della difficoltà a optare per l'una o l'altra delle posizioni contrapposte, non manca poi di procedere allo scioglimento della tensione drammatica a fine spettacolo, con o senza l'intervento di un qualche *deus ex machina*. Invece questi scritti paradossali sono caratterizzati, come abbiamo visto, dalla rinuncia a uscire dall'impasse in un modo o nell'altro, cioè dalla volontà di lasciare la questione aperta, irrisolta. Se il poeta tragico indica pur sempre una soluzione (talvolta malvolentieri, in omaggio alle convenzioni), il sofista innova appunto per una maggiore radicalità nell'astenersi dal concludere in quale modo.

Mi pare inevitabile giungere alla conclusione che il punto di arrivo di tante provocazioni sofistiche fu e volle essere un punto d'arrivo *di tipo non cognitivo*, qualcosa di diverso da un ipotetico sapere sul non-essere o sugli inconvenienti che possono compromettere il buon esito della comunicazione, sulla natura della corsa a inseguimento o su come si dirimono vari tipi di vertenze ingarbugliate.

Ciò che notiamo è infatti una sostanziale, diffusa refrattarietà a indicare la traiettoria e una possibile linea di assestamento dei pensieri suscitati, dei dubbi innescati e delle investigazioni stimulate dalla lettura di tali scritti⁹. Di nuovo, mentre chi perviene a ideare un enigma sotto sotto è impaziente di svelarne il segreto, chi scrive opuscoli paradossali del tipo indicato non ha nessuna impazienza, nemmeno l'impazienza di indicare la strada che il lettore sagace farebbe bene a percorrere. Ciò che prevale di gran lunga è, se non vado errato, il piacere di lasciarlo nell'imbarazzo, la gara a chi genera una più tenace esitazione. Il loro è un sapere che κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Una volta precisato che essi furono portatori di un sapere sfuggente e refrattario alle classificazioni, è possibile guardare alla cosa anche in positivo, almeno nel senso di affermare che l'obiettivo da essi perseguito fu, spesso, di assestare

⁸ Cf. A. Capizzi, *I Sofisti ad Atene. L'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari 1990.

⁹ Anche nel caso di Zenone l'importante è che uditori e lettori vivano lo smarrimento. Che poi essi si dispongano, come *extrema ratio*, a guardare con rinnovato rispetto all'ortodossia eleatica è un risultato certamente desiderato e sperato, ma dubito che l'autore possa aver professato apertamente un simile esito.

un colpo di frusta, di provocare uno shock per la mente indotta a smarrirsi, di aprire le porte all'impensato, di accendere una lampadina dagli effetti stranianti. In altre parole: di costringere a pensare ma, di nuovo, senza prefigurare ciò che veniamo indotti a pensare. Dunque indurre a piuttosto a riflettere, indurre ad andare oltre le ovvietà, sempre senza precisare in che direzione dirigersi e, men che meno, quale sarebbe il punto di arrivo prefigurato.

Riusciamo a caratterizzare ulteriormente tutto ciò se, attingendo a un termine ormai molto usato dai pedagogisti, accettiamo di parlare di un punto di arrivo *di tipo metacognitivo*. L'idea è questa: nello scrivere i loro testi paradossali, Zenone e molti Sofisti non si sono proposti di scoprire o insegnare qualcosa e, invece di un "sapere che *p*", ci hanno proposto *una conoscenza di secondo grado*, una comprensione commisurata alla complessità e inafferrabilità dell'oggetto delle loro micro-trattazioni. La riflessione suscitata dalle situazioni paradossali di cui stiamo discutendo è infatti tale da creare le condizioni perché il lettore possa farsi delle idee su fenomeni complessi e sfuggenti, come sono le apparenze della inoppugnabilità, la possibilità di bloccare la voce del buon senso, oppure la possibilità di bloccare sul nascere l'esplosione di possibili contraddizioni. Lo spettacolo di una teoria che acquista le apparenze della plausibilità malgrado sia ben chiaro a tutti che si tratta di mere, fragili apparenze – ad es. nel caso dei tre famosi dimostranda gorgiani sulla realtà del nulla e l'irrealtà dell'essere, sull'inconoscibilità e l'incomunicabilità, o nel caso di molti paradossi zenoniani – non ci insegna *che*, ma ci fa vivere l'esperienza dell'equilibrio sommamente instabile e ci fa soggiornare sul filo di rasoio costituito dal confine tra senso e nonsenso.

Queste avventure della mente ci inducono a pensare che la contraffazione del sapere e della verità non è soltanto un gioco di cattivo gusto, ma anche un esercizio utile per intuire che l'inoppugnabilità di certi discorsi complessi sa anche essere più apparente che reale e che si può quasi sempre trovare il modo di controbatterli o contrastarli. Aiutano dunque a non essere superficiali e inducono ad affacciarsi su territori spesso lasciati in ombra: territori di confine nei quali le regole più accreditate entrano o rischiano di entrare in crisi e dove le distinzioni si fanno più labili senza per questo tradursi in enunciati e cognizioni. E intanto creano le condizioni per prestare attenzione alla potenza della clausola "in un certo senso" (in greco $\pi\omega\varsigma$), in particolare alla sua capacità di stravolgere una gamma vastissima di enunciati che sembrano veri o universalmente validi, ma sono tali solo in una maggioranza più o meno ampia di casi. Ottengono insomma di sviluppare delle abilità per il fatto di metterci alla prova, poiché sono delle abilità non suscettibili di insegnamento positivo, e funzionano come esperienze in grado di rendere più avvertiti. In grado di "farci crescere".

Tutto questo e altro ancora è appunto metacognizione, *sapere di tipo metacognitivo*, competenza di secondo grado, ed è altamente significativo che durante l'intero secolo XX la mancanza di un nome appropriato abbia ostacolato con straordinaria efficacia la presa di coscienza della specificità del tipico opuscolo paradossale di epoca sofistica.

Non è senza significato, probabilmente, che ai tempi dei Sofisti e poi dei Socratici una così spettacolare innovazione si sia accompagnata a pesanti ironie sul tasso di attendibilità delle conclusioni di volta in volta accreditate proprio nei molti trattati Περὶ φύσεως circolanti all'epoca – “uno di loro disse che infinito è il numero degli enti, Empedocle che sono quattro ... Ione che non sono più di tre, Alcmeone che sono solo due, Parmenide e Melisso che è uno, e Gorgia che non ce n'è assolutamente nessuno”¹⁰ – perché questo sorridere sui filosofi naturalisti (Gorgia è in lista solo *per accidens*) implica una drastica presa di distanza: “noi Sofisti ci guardiamo bene dal perderci in simili dispute!”

Di riflesso, non manca di suscitare qualche perplessità il fatto che altri maestri in forme molto sofisticate di comunicazione come Platone e, più in generale, i Socratici abbiano finito per sottolineare solo ciò che li distingueva dai Sofisti, sottacendo largamente il loro non lieve debito verso quei maestri di scrittura sapiente. Senza approfondire questo punto, che porterebbe assai lontano, propongo di concludere affermando che, con i tipici testi paradossali d'epoca sofistica, fece irruzione nella cultura greca non semplicemente un po' di meraviglia a buon mercato o una moda letteraria, ma molto di più: una modalità inedita, altamente creativa e, *sin dall'inizio*, altamente professionalizzata di fare cultura, di lanciare idee e di attuare una παιδεία che aspira a mettere in moto il pensiero specialmente a livello metacognitivo. Ad essere potentemente alimentate sono infatti delle riflessioni di carattere metacognitivo che non sapremmo formulare per mezzo di enunciati, cognizioni, che non sapremmo dunque ridurre a δόξα.

Al confronto, le teorie consegnate a questo tipo di scritti rimangono nell'ombra, possono essere identificate solo per inferenza, e non è fuor di luogo chiedersi se i Sofisti furono veramente interessati a sostenere particolari tesi per mezzo dei loro discorsi sapientemente paradossali. In ogni caso bisognerà disporsi a pensare che le tante prese di posizione dottrinali che in molti dei loro scritti rimangono in uno stato di sostanziale latenza ed affiorano solo grazie ad un sottile esercizio ermeneutico forse non costituiscono l'oggetto proprio del loro insegnamento ma, pur preservando la loro identità (ad es. quando Gorgia inaspettatamente teorizza, nel *Palamede*, la possibilità di accedere alla verità o addirittura il saldo possesso della verità), si integrano con i messaggi e le esperienze di tipo metacognitivo come ingredienti di un insieme che trascende le singole opzioni teoriche.

Paradigmatica mi pare, a questo riguardo, la successione di due livelli di decodifica del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος gorgiano così come è stata prospettata dal Mazzara¹¹. Questi propone dapprima la seguente decodifica dell'opera:

¹⁰ La fonte è Isocrate (*XV Antid.* 268 = 24A3 D.-K.; cf. *X Hel.* 3). In *Symp.* 242c-243a Platone si esprime in termini molto simili e dietro a entrambi si ha motivo di ritenere che ci fosse una “protostoria” delle visioni del mondo (da Omero a Gorgia) redatta dal sofista Ippia. Sull'identificazione di Ippia come autore di questa proto-storia della filosofia presocratica è fondamentale uno studio di A. Patzer, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Frankfurt 1986.

¹¹ In *Gorgia. La retorica del verosimile*, cit., 115.

“è vero che non esistono né l’ente di Parmenide (e Melisso), né gli enti dei cosiddetti Pluralisti (mentre hanno una certa esistenza se intesi come cose e fatti della vita quotidiana); se tuttavia questi enti esistono (se vengono cioè intesi come cose e fatti della vita quotidiana), non sono però conoscibili nel loro valore assoluto (ma soltanto relativamente a determinate situazioni); se tuttavia questi enti esistono e sono, per giunta, relativamente conoscibili, non sono esprimibili del tutto con le parole, né del tutto comprensibili, ma risulterà almeno che essi sono esprimibili e comprensibili solo in parte”.

Quindi prosegue mostrando come si potrebbero “trasformare gli annunci paradossali in altrettante e opposte proposizioni plausibili”:

“qualche *ente* esiste (sono τὰ πράγματα); qualche *ente* possiamo conoscere (sono le nostre esperienze dei medesimi τὰ πράγματα); qualche *ente* possiamo esprimere con le parole (sono i concetti, come espressione di esperienze di seconda mano per chi ascolta ...); qualche cosa possiamo comunicare (sono le nostre esperienze esprimibili per mezzo di concetti astratti, sebbene adesso nessuno possa garantirci in partenza che saremo capiti per come richiederebbe l’identità e l’unità dell’oggetto del discorso, e per come noi stessi potremmo auspicare che avvenga)”.

La potenza dei filtri di cui è necessario avvalersi per poter riuscire a risalire dal dichiarato al nucleo di pensiero positivo in esso latente mi pare emblematica. Un pensiero così accuratamente nascosto può ben giustificare la nostra curiosità e meritare indagini specifiche, ma con ogni evidenza si tratta di un pensiero che è stato positivamente e accuratamente nascosto da un autore interessato a far arrivare altri tipi di messaggi e a far vivere altri tipi di esperienze alle persone che avrebbero ascoltato o letto il suo piccolo libro, e forse non molto interessato alle riformulazioni plausibili che si possono ricavare da certe sue filtratissime dichiarazioni.

A fortori, le sofisticate strategie comunicazionali di cui questi autori furono capaci non si prestano in alcun modo ad essere identificate sulla base di una griglia descrittiva fondata sui soli accorgimenti microretorici. Proprio perché sono così vistosamente orientate verso la metacognizione, esse richiedono, io credo, l’adozione di un punto di vista macroretorico¹², altrimenti si finirebbe per rilevare solo una serie di accorgimenti di dettaglio (ad es. gli elementi del *gorgiazain*) i quali non sono in alcun modo in grado di rendere conto della suprema sapienza

¹² Per la distinzione/contrapposizione fra micro- e macro-retorica posso forse rinviare a due miei lavori degli anni Novanta: *Strategie macro-retoriche: la “formattazione” dell’evento comunicazionale*, Palermo 1994, e “Sulla struttura macro-retorica del *Filebo*”, in P. Cosenza (ed.), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Napoli 1996, p. 321-352.

comunicazionale che presiede alla costruzione di molti di questi testi¹³. Si delinea insomma la prospettiva di riprendere su nuove basi lo studio della cultura espressa dai Sofisti, con particolare riferimento all'interazione fra le strategie comunicazionali da loro ideate e la sfuggente quanto creativa natura del loro sapere.

Aggiungerò, conclusivamente, che avrebbe senso chiedersi se, prima di Zenone e Protagora, vi furono altre spinte significative in direzione della metacognitività. In prima approssimazione direi che solo Eraclito ha fatto dei passi significativi in tale direzione quando ha teorizzato la pervasività del *logos* e della *coincidentia oppositorum*. Lo fa pensare il fatto che l'armonia nascosta, l'unicità sostanziale malgrado le apparenze, l'intrinseca interconnessione di giorno e notte, guerra e pace, sazietà e fame, dritto e curvo, vita e morte *eccetera* si tramuta in una saggezza se e solo se si va al di là delle singole notizie ("ho scoperto che A e -A, e così pure B e -B, sono la stessa cosa") e si perviene a prendere coscienza di questo *logos* che permea e dà senso ad ogni cosa. Non a caso Eraclito poté essere rapidamente etichettato come *skoteinos*, perché il suo sapere aveva una marcata connotazione metacognitiva che, all'epoca, non poté non risultare refrattaria alla sua collocazione in uno schema concettuale congruo.

Università di Perugia

¹³ Ricordo che D. Feeling, *Die Wiederholungsfiguren und ihr Gebrauch bei den Griechen vor Gorgias*, Berlin 1969, "ha mostrato con grande ricchezza di dati l'uso prima di Gorgia dei procedimenti stilistici di cui gli viene attribuita l'invenzione" (così G. Calboli nella "Nota di aggiornamento" all'edizione italiana di E. Norden, *La prosa d'arte antica*, Berlin 1898 [= Roma 1986], p. 1026). Lo stesso Calboli si accontenta di osservare che "il carattere stilistico fondato su cola bilanciati e parzialmente ripetuti non solo si situa nello stile ripetitivo della Ionia, ma corrisponde al modo stesso di ragionare di Gorgia" (ivi, p. 1015).