

LIDIA PALUMBO

EVENTO ED INTERPRETAZIONE
NELL'«ENCOMIO DI ELENA»
E NELLA «DIFESA DI PALAMEDE»

Estratto da
GORZIA E LA SOFISTICA
Atti del convegno internazionale
(Lentini - Catania, 12 - 15 dic. 1985)

LIDIA PALUMBO

EVENTO ED INTERPRETAZIONE
NELL'«ENCOMIO DI ELENA»
E NELLA «DIFESA DI PALAMEDE»

1. «Voglio — scrive Gorgia nelle prime battute dell'*Elena* — lei così diffamata liberar dall'accusa e, dimostrati mentitori i suoi detrattori e svelata la verità, far cessare l'ignoranza»¹.

È una dichiarazione programmatica: verrà svolto un discorso intorno ad un preciso argomento. Si tratta di una donna. Una donna famosa, di nascita illustre, di bellezza singolare. «Ebbe bellezza di dea e, avutala, non nascose di averla»².

Esiste un rapporto strettissimo tra la bellezza e l'amore: era bella Elena, dunque «in moltissimi, moltissime brame d'amore suscitò»³.

Gorgia ritiene di aver detto abbastanza, l'accusata è stata presentata e il racconto è bruscamente interrotto: «Ma chi fu, e per qual motivo, e in che modo appagò l'amore colui che conquistò Elena, non lo dirò»⁴.

Estremamente significativa questa selezione pregiudiziale che il sofista opera tra ciò che va detto e ciò che non va detto nel presentare un evento da interpretare.

Tale selezione *sembra* trovare la sua spiegazione in un assunto di carattere metodologico: «il dire, a chi sa, ciò che sa, aggiunge fiducia, ma non porta diletto»⁵. Dunque il noto va omesso, pena la noia.

Eppure, il riferimento alla bellezza di Elena, dato più che

noto, ma, evidentemente, funzionale al tipo di discorso che Gorgia sta per fare e, quindi, alla particolare interpretazione che sta per «costruire» del «caso Elena», non solo non è omesso, ma è arricchito da una considerazione che ne precisa il significato: «Ebbe bellezza di dea e, avutala, non nascose d'averla».

Elena era bella e lo sapeva. Era bella e mostrava la sua bellezza. Rendevasi se stessa «spettacolo».

La grande importanza di questo riferimento alla bellezza «non nascosta» è da considerarsi alla luce di ciò che Gorgia scrive a proposito della vista: «per mezzo della vista l'anima nei suoi atteggiamenti viene modellata⁶ ...Sicché certe cose per natura addolorano la vista, certe altre l'attirano. Ché molte cose in molti, di molti oggetti e persone ispirano l'amore e il desiderio»⁷.

Dunque l'occhio stabilisce il più immediato dei rapporti tra l'io e il mondo: davanti a cose paurose, a dispetto di ogni legge, si scappa, così come alla visione di creature meravigliose, a dispetto di ogni morale, ci si innamora. Ed è naturale — dice Gorgia — che sia così⁸.

A questo proposito è stato scritto: «L'anima — cioè i nostri atteggiamenti mentali, le nostre convinzioni, ma anche la nostra volontà e quindi le nostre azioni —, l'anima è strettamente legata al nostro occhio, e cioè al nostro essere fisicamente coinvolti nel mondo in cui siamo immersi; l'occhio non guarda semplicemente le cose, non impressiona la nostra anima così come viene impressionata — in maniera neutra — una pellicola fotografica. Per mezzo dell'occhio, per mezzo della vista, non si impressiona soltanto la nostra retina, ma si determina tutto il nostro atteggiamento nei confronti del mondo»⁹. Un «dato acquista un senso per noi solo quando lo «vediamo», cioè solo quando entriamo con esso in un rapporto, ogni aspetto del quale deve essere chiaramente presente alla nostra coscienza»¹⁰.

Ecco il punto importante: vedere una cosa significa stabilire con essa un rapporto. E il modo con cui si guarda alla cosa, la maniera con cui la cosa si fa visione, determinano il senso di questo rapporto¹¹.

«Elena ebbe bellezza di dea...»: e questo è un dato *oggettivo* («la natura delle cose non è quale la vogliamo noi, ma quale è

toccata da sempre a ciascuna di esse») ¹² «...e non nascose di averla»: ma *soggettiva* fu dunque la scelta di mostrare la sua bellezza, creativo fu renderla evidente.

Fu l'apparire bella agli occhi di Alessandro, in quella specifica situazione, a determinare l'evento dell'innamoramento.

Fu proprio non nascondendosi, fu proprio rendendosi oggetto della sua vista, che lo coinvolse. Mostrandosi, impressionò la sua anima, creò un rapporto, costruì una situazione.

Mostrandosi Elena permise all'evento di accadere. Soffermandosi su questo «mostrarsi» Gorgia fa del suo racconto un'interpretazione di quell'evento.

Perché non è possibile descrivere un fatto senza darne contemporaneamente un'interpretazione; non è possibile raccontare una storia, descrivere una persona o una situazione, prescindendo dalla personale, parziale, visione della storia, della persona o della situazione. Scegliere di dire alcune cose e non altre, stabilire relazioni tra due eventi o tra due particolari aspetti dello stesso evento, decidere di rivelare un dato prima di un altro, è già interpretare¹³.

Ritorniamo al testo: «Varcato ora, col discorso, il tempo d'allora, mi rifarò dal principio del discorso propostomi, ed esporrò le cause per le quali *era naturale* avvenisse la partenza di Elena verso Troia»¹⁴.

Ecco annunciato il fatto. Elena un giorno è partita da Micene con Alessandro.

Bisogna cercare le cause che hanno determinato l'evento, interrogarsi sul perché di quel gesto, cercarne un significato, anzi una rete di significati.

Costruirli. Si tratta di interpretare l'avvenimento, in definitiva di fornirgli un senso.

«Infatti ella fece *quel che fece* o per cieca volontà del Caso, e meditata decisione di Dèi, e decreto di necessità; oppure rapita per forza; o indotta con parole, o presa da amore»¹⁵.

Comincia il lavoro interpretativo vero e proprio¹⁶.

Prima ipotesi interpretativa.

«Se è per il primo motivo, è giusto che si incolpi chi ha colpa; poiché la provvidenza divina non si può con previdenza umana impedire. Naturale è infatti non che il più forte sia osta-

colato dal piú debole, ma il piú debole sia dal piú forte comandato e condotto; e il piú forte guidi, il piú debole segua. E la Divinità supera l'uomo e in forza e in saggezza e nel resto. Che se dunque al Caso e alla Divinità va attribuita colpa, Elena va dall'infamia liberata»¹⁷.

È l'argomento cosiddetto del diritto del piú forte¹⁸, estremamente coerente al suo interno: siamo guidati dagli Dei, non siamo responsabili delle nostre azioni. Non ha senso parlare di colpa, oppure bisogna attribuirla agli Dei. Chi crede in questa ipotesi, chi crede negli Dei, crede in questa verità, che è una verità... Gli Dei esistono per chi ci crede¹⁹.

Seconda ipotesi interpretativa.

«E se per forza fu rapita, e contro legge violentata, e contro giustizia oltraggiata, è chiaro che del rapitore è la colpa in quanto oltraggiò, e che la rapita, in quanto oltraggiata, subì una sventura»²⁰.

Ecco un'altra ipotesi sul «caso Elena»: si trattò di rapimento, fu un fatto violento. Ella non avrebbe voluto lasciare la sua casa, ma fu costretta con la forza. Gorgia, nell'ambito di questa ipotesi interpretativa, decide di considerare gli aspetti per così dire «patetici»²¹ della storia in questione: «Fu violata, della patria privata, dei suoi cari orbata, come potrebbe non essere compianta?»²².

È possibile che sia andata così. È un'altra visione delle cose, una nuova interpretazione dello stesso evento... un'altra verità, tale per chi ci crede.

Terza ipotesi interpretativa.

«Se poi fu la parola quella che persuase e ingannò il suo animo, neppure di fronte a questa possibilità è difficile parlare in sua difesa e giustificarla così: la parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti a calmar la paura, a eliminare il dolore, a suscitare la gioia e ad aumentare la pietà. E come ciò ha luogo, lo spiegherò. Perché bisogna anche spiegarlo al giudizio degli uditori»²³.

Gorgia, per dimostrare la potenza del *logos*, ricorre all'esempio della poesia: «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 persone straniere»²⁴. «I divini incantesimi di parole sono apportatori di piacere e liberano dal dolore. Combinandosi, infatti, con le propensioni dell'anima, la potenza dell'incanto la seduce, la persuade, la trasforma con il suo fascino»²⁵.

«Qual motivo 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»²⁶.

Questa è l'ipotesi cui Gorgia dedica piú spazio nell'economia del discorso in difesa di Elena²⁷. Forse è la sua ipotesi, la sua interpretazione dell'evento, la sua verità... l'unica verità possibile per la sua filosofia, una verità fatta di parole, fatta di poesia, fatta d'inganni (di ἀπάτη).

Elena è stata ingannata dalle parole di Alessandro, è stata trascinata, anzi coinvolta, e la verità di quest'ipotesi interpretativa sta proprio nella gravidanza di questo coinvolgimento.

«Un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente persuasa e a credere nei detti e a consentire nei fatti»²⁸. La persuasione, congiunta con la parola, riesce a dare all'anima l'impronta che vuole, la parola persuasiva convince piú di quella vera o, forse, la verità è proprio nel coinvolgimento operato dalla persuasione. La verità è comunque nella parola, in quella di Alessandro allora, in quella di Gorgia ora. Ma anche l'inganno è comunque nella parola. Ed è impossibile superare questa inquietante contraddizione²⁹.

Diversi sono i discorsi che si possono fare intorno a un evento, diverse le interpretazioni dell'evento. Diversi sono i discorsi che si possono fare in una situazione, diverse le situazioni, diverse le visioni della stessa situazione. Ogni discorso esprime un sentimento e tende a suscitare un sentimento: il discorso di Gorgia su Elena tende a suscitare nell'ascoltatore il sentimento dell'innocenza di Elena. Il discorso che fece Alessandro a Elena tese a suscitare nella donna un sentimento d'amore.

«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 ed altri, altri, e alcuni troncano la malattia ed altri la vita, così anche dei discorsi, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche altra persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano»³⁰.

Come l'efficacia di un farmaco dipende dall'opportunità della somministrazione, dalla disposizione del corpo a riceverlo, così la verità di un discorso dipende dalla circostanza, dalla disposizione dell'animo di chi lo ascolta.

La verità sta dunque nella relazione; tra farmaco e corpo, tra parola e animo³¹.

Alcuni discorsi provocano gioia, altri dolore. La verità che esprimono sta nel sentimento che suscitano, nel coinvolgimento che operano, nell'inganno che creano. Perciò la verità è, paradossalmente, un inganno³² (ἀπάτη).

È fondamentale la dimensione dell'inganno nella filosofia di Gorgia.

Sappiamo da Plutarco che Gorgia diceva che l'opera d'arte crea con le sue produzioni fantastiche e con le sue passioni un inganno (*apate*) per il quale chi inganna sa far meglio di chi non inganna e l'ingannato è più saggio del non ingannato³³.

L'opera d'arte agisce mediante la creazione di un'illusione: «colui che sa produrre con l'opera d'arte l'illusione — scrive Rensi — mostra ingegno o genio superiore (è δικαιότερος) in confronto di chi l'illusione non sa produrre; come chi è suscettibile di gustare l'opera d'arte, di subirne l'influsso, di lasciarsene conquistare (ossia chi si lascia «ingannare» ὁ ἀπατηθεὶς) mostra d'aver uno spirito più elevato e delicato (è σοφώτερος) di colui che non si lascia «ingannare», cioè è refrattario a subire l'influsso dell'opera d'arte, non la sente, non è capace di lasciarsene penetrare, resta davanti ad essa in istato di indifferenza e incomprensione»³⁴.

Apate dunque innanzitutto nell'arte³⁵.

Untersteiner dice che la filosofia di Gorgia è la consapevolezza filosofica di ciò che viene espresso dalla tragedia greca, è

la traduzione in termini di filosofia tragica della *situazione* dei personaggi del grande teatro antico³⁶.

Ma *apate* non solo nell'arte.

A un tale che gli chiese: «Perché solo i Tessali non inganni?» Gorgia — riferisce Plutarco — rispose: «Perché sono troppo sciocchi per essere ingannati da me»³⁷.

Dunque sempre, col discorso retorico o con le parole d'amore, in filosofia come nella vita quotidiana, chi inganna agisce meglio di chi non inganna e chi si illude è più saggio di chi illudersi non sa³⁸.

C'è inganno in tutte le forme di coinvolgimento.

La tragedia, la poesia, sono fenomeni artistici proprio perché coinvolgono. C'è inganno in tutti i discorsi che operano la persuasione, c'è inganno in tutte le passioni, in tutti i giudizi, in tutte le interpretazioni. C'è inganno in tutti i modi dell'esistenza, perché esistere significa innanzitutto comunicare, cioè superare quel muro di incomprensione³⁹ che ci separa dalle idee e dalle avventure degli altri, e comunicare è ingannare e lasciarsi ingannare, coinvolgere ed essere coinvolti. Convincersi, credere, scegliere. «La scelta, ha scritto Martano, comporta un *rischio*. Nessuno potrà mai dire se la scelta di un avviso del tutto opposto non avesse lo stesso valore. Ma tant'è: *si deve* scegliere, rischiare, assumendo la piena responsabilità dell'azione»⁴⁰.

La disposizione al rischio che ogni scelta comporta, è disposizione all'inganno.

E se linguaggio e passioni sono modi di *apate*, la conoscenza stessa è un inganno, «perché il percepire ed il pensare un fatto, un fenomeno o... una persona, sono modificazioni «nostre» che sono irrimediabilmente altro... da *quel* fatto, *quel* fenomeno, *quella* persona quali sono per sé o per altri»⁴¹. E in quello scarto, ineliminabile, che esiste tra un fenomeno e il nostro travagliato rapporto conoscitivo col fenomeno⁴², in quello scarto che esiste tra un fatto e la nostra visione del fatto, in quello scarto si annida la possibilità dell'*inganno*, e cioè della nostra conoscenza, e cioè del nostro agire: del nostro essere.

Apate è nella filosofia di Gorgia la debolezza e la forza dell'anima. Saggio è chi inganna e si inganna. Saggio è chi *sa* dell'inganno, chi, presa consapevolezza dell'ingannevole essenza

dell'esistenza, che è consapevolezza della «situazione» umana, vive tutti i coinvolgimenti di *apate*: l'arte, la parola, l'amore.

Quarta ipotesi interpretativa.

«Che se dunque lo sguardo di Elena, diletta dalla figura di Alessandro, ispirò all'anima fervore e zelo d'amore, quale meraviglia? Il quale amore, se, in quanto dio, ha degli dèi la divina potenza, come un essere inferiore potrebbe respingerlo o resistergli? E se poi è un'infermità umana e una cecità della mente, non è da condannarsi come colpa, ma da giudicarsi come sventura; venne infatti come venne, per agguati del caso, non per premeditazioni della mente; e per ineluttabilità d'amore, non per artificiosi raggiri»⁴³.

Elena si innamorò di Alessandro. E che cosa è l'amore? Che sia dovuto al volere divino o sia una magia umana a noi non è dato stabilire. Quel che è certo è che è un fatto naturale e come tale è ineluttabile⁴⁴.

Esiste una legge di necessità nelle cose dell'esistenza: noi non possiamo dominare questa legge, non possiamo *neanche conoscerla*, ma ne *riconosciamo* continuamente le tracce nella ineluttabilità dell'amore, nella forza della persuasione, nella naturale attrazione che su di noi esercitano le cose belle.

C'è una legge di necessità in quella paura che ci fa scappare davanti a visioni spaventose⁴⁵. È una paura alla quale non sappiamo sottrarci, che ci induce, ci costringe alla fuga. E l'amore è come la paura, perciò Elena è innocente.

È innocente perché non decise di partire alla volta di Troia, ma fu costretta a farlo. Fu costretta dall'amore che coinvolge, dalla parola che persuade, dalla necessità stessa che determina l'accadere degli eventi.

È innocente perché non scelse di agire come agì.

Ananke decise per lei⁴⁶.

A questo proposito si possono citare i versi che all'*Ananke* dedica Euripide: «Ho toccato moltissime dottrine, ma niente ho trovato più forte della Necessità. È la sola dea che non abbia altari né effigi cui tu possa accostarti, è sorda ai sacrifici»⁴⁷.

La Necessità non ha altari né effigi, perché sarebbe inutile che vi fossero, dal momento che Ella nulla può concedere senza venir meno al suo stesso essere, alla sua stessa funzione di

destino incombente e ineluttabile. O, fuori dalla dimensione del mito, nella prospettiva tragica della filosofia di Gorgia, la necessità non ha effigi perché è impersonale, non è una divinità che determina l'accadere degli eventi, ma è il ritmo stesso di questo accadere. Non è la spiegazione delle cose, ma la realtà delle cose stesse, il loro opaco e impenetrabile disporsi nel tempo. La necessità si esprime con una tautologia, ciò che fu, fu. L'amore venne come venne. A determinarlo furono gli agguati del caso, non le premeditazioni della mente⁴⁸.

Così si chiude l'*Encomio di Elena*. «Ho distrutto con la parola l'infamia di una donna, ho tenuto fede al principio propostomi all'inizio del discorso, ho tentato di annientare l'ingiustizia di un'onta e l'infondatezza di un'opinione; ho voluto scrivere questo discorso che fosse ad Elena di encomio e per me un gioco»⁴⁹.

Era accaduto un fatto. Era stata formulata un'accusa. Oggetto dello scritto, l'interpretazione del fatto, la rimozione dell'accusa.

Tra l'evento e il giudizio, il pensiero che interpreta, la parola che media.

Prima di accusare o difendere è necessario ricostruire il fatto, cercare spiegazioni, porre questioni, affrontare problemi, discutere.

Il fatto è metodologicamente messo da parte per lasciare spazio alle visioni del fatto: le varie interpretazioni. Elena costretta dagli Dei, Elena innamorata, Elena violentata. Elena ingannata dalle parole di Alessandro. Elena che fugge. Elena che sceglie. La colpa di Alessandro. La vicenda di Elena, quello specifico evento, non trova spiegazioni in una logica astratta⁵⁰. Non potrebbe trovarle. Quella logica non serve per interpretare i fatti umani, perché quella logica ha leggi generali e i fatti umani, invece, sono sempre particolari.

Non esiste un criterio assoluto che ci permette di valutarli. Un criterio già dato, sicuro e rassicurante da applicare ai casi dell'esistenza. La verità logica è fatta di non contraddizione, invece la vita è contraddittoria e contraddittorie sono le visioni della vita. La logica è atemporale, è il piano dell'eterno presente, la dimensione umana è invece il tempo. Dimensione di mobilità.

Un discorso logico è un discorso neutro. Vero sempre e comunque e proprio per questo «inutile»; inutile perché inadeguato, in sé, nella sua astrattezza, a rendere conto della polivalente concretezza delle vicende dell'esistenza.

C'è eterogeneità tra logica ed esistenza: la vita non è né logica, né illogica, ma alogica.

Della storia di Elena nessuna versione è vera, nessuna spiegazione è certa. Abbiamo alcuni dati, diversamente interpretabili; alcune ipotesi. L'evento dell'innamoramento. Ogni ipotesi interpretativa cerca di cogliere la singolarità di quella situazione. Ogni ipotesi è un tentativo di comprensione del fatto. Le ipotesi sono molte e su un piano astratto nessuna vale più di un'altra, nessuna può diventare l'unica, ma ognuna ha una sua verità e questa verità viene costruita proprio nel momento dell'interpretazione.

La verità è dunque l'interpretazione. O, meglio, *le verità* di un evento sono *le interpretazioni* dell'evento: non è possibile una verità universale, fagocitante la multiforme pluralità dei punti di vista, non è possibile una verità oggettiva che si ponga al di sopra dei soggetti che la concepiscono.

E non esiste nemmeno una verità formata dall'insieme di tutte le interpretazioni possibili (di un evento), perché una verità siffatta presupporrebbe una conoscenza *totale*⁵¹. E Gorgia nell'*Elena* afferma l'impossibilità di una conoscenza *totale*.

«Se tutti avessero, circa tutte le cose, delle passate ricordo, delle presenti coscienza, delle future previdenza, non di uguale efficacia sarebbe il medesimo discorso...»⁵². Ma in realtà, non esiste una via per ricordare tutto il passato, per avere coscienza di tutto il presente e per prevedere tutto il futuro⁵³; dunque non è possibile nessuna sintesi dialettica totalizzante e ogni interpretazione resta indissolubilmente legata alle condizioni del momento in cui viene formulata, alla storia e alle passioni di chi la costruisce, alle caratteristiche del discorso di chi la presenta.

Ogni interpretazione resta tale: personale, correggibile, temporanea. Unilaterale visione delle cose.

Dell'evento puro, al di là di ogni interpretazione, non potremo mai avere cognizione. Il fatto che gli oggetti del mondo della natura o gli eventi della storia siano così o così, cioè ab-

biano l'una o l'altra determinazione, dipende dal rapporto di conoscenza in cui si trovano con il singolo soggetto e quindi dalla sua interpretazione.

Siamo vicinissimi alla dottrina di Protagora⁵⁴: «di tutte le cose ognuno è misura, di quelle che sono in relazione al fatto che sono, di quelle che non sono in relazione al fatto che non sono»⁵⁵.

«Il relativismo gorgiano, al pari di quello protagoreo — è stato scritto — non nega una natura come realtà materiale posta al di fuori dell'uomo indipendentemente dal suo riconoscimento, ma solo che il rapporto uomo-natura sia immediato ed univoco: è l'uomo, al contrario, che, nella diversità delle condizioni ambientali e storiche, *costruisce* questo rapporto, e la sua costruzione è qualcosa di sempre cangiante, è qualcosa che muta col mutare di quelle condizioni, è qualcosa che è suscettibile, al pari del rapporto che si istaura tra gli uomini, di un miglioramento»⁵⁶.

2. Interpretare significa dispiegare i livelli di significazione impliciti in un evento e mostrare i travagli (e gli inganni) di questo «dispiegamento». C'è interpretazione là dove c'è senso molteplice ed è nell'interpretazione che la pluralità dei sensi è resa manifesta⁵⁷.

Il lavoro ermeneutico problematizza, pone relazioni, complica. È il lavoro del pensiero che, in quanto ambito significante, chiede di essere riferito all'esistenza; è la vita del linguaggio, strumento di comunicazione e quindi di autocoscienza. Questa è la dimensione della filosofia di Gorgia.

Il lavoro dell'interpretazione rivela un disegno profondo, quello di vincere una distanza, quella distanza che ci separa dalle cose e ci allontana dagli altri, che ce li rende estranei, che ci impedisce di incorporare i sentimenti e i pensieri degli altri alla comprensione che possiamo acquisire di noi stessi. In Gorgia è profondissima la coscienza di questa distanza e della solitudine che comporta, ma ugualmente profonda è la fiducia nell'unico *φάρμακον* che allevia questa solitudine, la parola⁵⁸: «l'anima patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento, a sentir fortune e sfortune di fatti e persone straniere»⁵⁹. La pa-

rola avvicina. Permette a due «anime» estranee di sentirsi vicine, di soffrire per le stesse cose, di com-patirsi, di com-prendersi. La parola permette ad ogni uomo di coinvolgere gli altri nelle proprie storie. La parola suscita ed esprime le passioni, le crea, le nutre, le conserva, le difende. Ci difende. Nell'*Elena* con le parole si difende l'amore. Nella *Difesa di Palamede* è in gioco l'onore: «Tanto l'accusa quanto la difesa non fan questione di vita o di morte, poiché la morte già la natura l'ha votata con un voto manifesto per tutti i mortali, il giorno in cui nacquero; qui invece è in gioco il disonore e l'onore: se io debba secondo la legge comune morire, ovvero col più grande oltraggio e sotto l'accusa più infamante, di morte violenta perire»⁶⁰. Palamede è vittima dell'infamante accusa di alto tradimento; sul suo destino pesano due possibilità: la giustizia e la violenza⁶¹. Il pieno potere su queste due possibilità è della parola. La sua difesa è appassionata e articolata: «io vi dimostrerò che «l'accusatore» non dice il vero con un duplice ordine di prove: cioè che né, volendo, avrei potuto, né, potendo, avrei voluto mettermi in un'impresa di tal genere»⁶². La tecnica dimostrativa dell'opera è straordinariamente simile a quella usata nell'*Elena* e nel *περί τοῦ μὴ ὄντος*⁶³.

Con una dialettica serratissima Palamede demolisce tutti gli argomenti dell'accusa e dimostra in modo stringente la sua innocenza. Ancora una volta non è in gioco la verità, ma la capacità di persuadere; si tratta di riuscire a vedere e a far vedere, mediante la suggestione delle parole, le cose in un certo modo, nel modo che risulta più vantaggioso, di volta in volta, nelle specifiche circostanze della vita.

A questo proposito scrive Rensi: tale «concetto è fondato sul fatto che le cose si vedono secondo la nostra volontà più profonda, o sentimento, o istinto, e che non v'è una verità razionalmente e teoricamente obbiettiva uguale per tutti... Bisogna voler agire non sulle cose, ma sulla nostra opinione delle cose, sul modo con cui le scorgiamo e le valutiamo, e voler modificare, occorrendo, non le cose, ma tale nostra opinione»⁶⁴.

È il pensiero di Protagora, riportato da Platone nel *Teeteto*: «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; certo

che poi ci corre un abisso tra l'un individuo e l'altro, per la ragione appunto che, per uno, sono ed appaiono certe date cose, per un altro, altre. E che esistano la sapienza e l'uomo sapiente, sono ben lungi dal negarlo; che anzi, colui appunto chiamo sapiente, il quale ad uno di noi, a cui le cose appaiono ed esistono come cattive, riesca, *invertendone il senso*, a farle apparire ed esistere come buone»⁶⁵. Palamede è un sapiente e quindi innocente, solo se riesce ad apparire tale⁶⁶, «invertendo il senso» delle calunnie di Ulisse che lo accusa. Si tratta di interpretare gli avvenimenti per rimuovere un'accusa (come nell'*Elena*).

Si fanno delle ipotesi suoi moventi dell'accusatore: «Or dunque, se l'accusatore Ulisse, o che sapesse con certezza aver io tradito la Grecia ai barbari, o che ritenesse che le cose stessero così, avesse mosso l'accusa per amor della Grecia, sarebbe un uomo perfetto; e come no, dato che salva e la patria, e i genitori, e tutta la Grecia, e per di più punisce il colpevole? Ma se per invidia o per frode o per furfanteria egli avesse inventato una simile accusa, come per i motivi anzidetti sarebbe un uomo ottimo, così per questi sarebbe pessimo»⁶⁷.

Quello che colpisce di più nell'argomentare ermeneutico di Gorgia è l'assoluta mancanza di neutralità dello sforzo interpretativo: non c'è nessuna intellettualistica distanza tra passioni del retore e contenuto dell'orazione. Tutto il discorso è volto ad un fine (rimozione dell'accusa) e ad ogni tappa è, questo fine, riconoscibile. E poi non c'è scarto tra pensiero e giudizio: se si interpreta l'accusa di Ulisse come dovuta ad amore per la patria, si giudica l'accusatore come uomo ottimo, se gli si attribuisce il sentimento dell'invidia, lo si guarda come ad un uomo pessimo. Crediamo sia riconoscibile negli scritti dei sofisti un pensiero ad uno stadio di schiettezza raramente prima raggiunto, raramente dopo conservato; una filosofia dell'esistenza che cala nella prassi retorica la convinzione che i pensieri non hanno una fisionomia inoffensiva e che la loro corporosa parzialità vada usata, accentuata e non nascosta dietro il falso e incolore paravento di una presunta «obiettività neutrale».

È necessario stabilire il fine di un'azione: perché Ulisse, mentendo, accusa? Ma soprattutto: perché Palamede avrebbe tradito la patria? «Considerate insieme anche questo: a che sco-

po mi avrebbe giovato il voler compiere quest'azione, posto che ne avessi avuto il pieno potere? Poiché non c'è nessuno che gratuitamente voglia correre i più gravi rischi, e neppure essere così scellerato, da compiere la più grave delle scelleratezze. Dunque, a che scopo?»⁶⁸.

Interrogarsi sullo scopo di un'azione equivale a cercarne il senso, e tutto, nello scritto di Gorgia, si muove nella direzione di una ricerca e quindi di una «costruzione» del senso.

L'ermeneutica crea significati: «Due sono le ragioni per cui tutti fan tutto: o per conseguire un guadagno o per evitare una pena»⁶⁹. È l'enunciazione di una «verità» generale: *tutti* i motivi per cui *tutti* fan *tutto*. Palamede interrompe l'analisi particolareggiata dei presunti moventi dell'accusa per toccare «verità» di più ampio respiro e la latitudine concettuale del suo discorso si amplia fino a coinvolgere i problemi generali dell'esistenza. «...Tradendo la Grecia avrei tradito me stesso, genitori, amici, dignità di antenati, templi aviti, tombe, città patria, la più grande della Grecia; e quelle cose appunto che a tutti stanno più a cuore, io le avrei gettate in mano a gente ostile. Considerate ancora: che vita impossibile a viverci sarebbe stata la mia, se avessi fatto ciò? dove rivolgere i passi? forse in Grecia? per pagare la pena a quelli che avevo offeso? ...o se no, rimanere tra i barbari? noncurante di quanto forma il massimo bene dell'uomo, privato dell'onore più bello, costretto a vivere in turpissima infamia... E tutto questo per opera mia! che è la massima vergogna per un uomo, essere infelice per propria colpa. Neppure invero tra i barbari avrei potuto vivere con fiducia; in che modo infatti, dato che essi avrebbero saputo aver io commesso la più grande infedeltà, cioè tradito gli amici ai nemici? E senza fiducia la vita non si può vivere. Chi abbia perso le sostanze, o sia caduto dal potere, o sia esiliato dalla patria, può sempre ricuperar queste cose; ma chi abbia perso la fiducia non la può più riacquistare»⁷⁰. L'amore per la patria e per la famiglia, il sacro rispetto per gli dèi, l'amicizia, la fiducia, l'onore, sono i valori di cui Gorgia, pagando lo scotto alla tradizione, intesse il suo discorso in difesa di Palamede; ma quest'appello alla tradizione è, paradossalmente, quanto di più rivoluzionario si trovi negli scritti gorgiani.

Si tratta, infatti, in primo luogo, di un bagaglio di valori tradizionali fatti passare al vaglio critico e severo della logica dell'utile: Palamede non ha tradito la Grecia non perché l'amore per la Patria sia un valore assoluto ed eterno che si tramanda di padre in figlio e che tutti gli uomini, in tutti i momenti della loro vita e tutti i popoli in ogni epoca della loro storia, sentano di dover rispettare⁷¹. Palamede non ha tradito la patria perché, viene dimostrato, non ne ebbe la possibilità: «...Mi era impossibile, del tutto e sotto tutti gli aspetti, il far tutto ciò»⁷². E se ne avesse avuto la possibilità non lo avrebbe fatto, perché da una tale azione non avrebbe potuto trarre alcun giovamento: «Quest'impresa non mi avrebbe portato nessuno vantaggio; né c'è alcuno che lavori di astuzia per desiderio di averne danno»⁷³.

Illuminante è l'affermazione del paragrafo 19: «Due sono le ragioni per cui tutti fan tutto: o per conseguire un guadagno, o per evitare una pena»⁷⁴. Palamede non ha tradito perché, volendolo, non avrebbe potuto e, potendolo, non avrebbe voluto. Non perché «è un male in sé tradire la Patria» come in tanta cattiva retorica d'ogni tempo⁷⁵, ma perché tradendo la patria non ne avrebbe avuto che male.

Rivoluzionario è, in secondo luogo, questo riferimento ai valori della tradizione, perché si tratta, nella *Difesa di Palamede*, coerentemente alla teoria (e alla prassi) sofistica della persuasione, di un *uso* della tradizione stessa, operato dal retore per convincere l'uditorio della veridicità del suo discorso: parlare del rispetto per la città, per gli antenati e per gli dèi, citare l'onoranda abitudine di favorire gli amici e nuocere ai nemici, ricalcando i detti dei sette sapienti⁷⁶ o le massime dei pitagorici⁷⁷ e inserire questo genere di argomentazioni in certi luoghi significativi dell'orazione, significava esser certi di coinvolgere gli ascoltatori, di commuoverli, di guadagnarne l'assenso.

Un suo siffatto dei «valori» è quanto meno spregiudicato. Una tradizione che accetta di essere sottoposta al sezionamento analitico della consequenzialità logica è quanto meno una tradizione messa in discussione, criticata, relativizzata⁷⁸. È una tradizione interpretata.

E la possibilità e la capacità di interpretare la tradizione è

la lezione piú antitradizionalista che i sofisti hanno saputo dare alla storia della cultura.

Retorica dunque come ermeneutica. Filosofia come possibilità di interpretazione del mondo e dei valori mondani, cioè dell'uomo e dei valori umani. Ma quale filosofia?

La consapevolezza filosofica della distanza tra le cose e il pensare le cose, la problematizzazione di tale consapevolezza; la volontà di conferire peso ad ogni interpretazione e al tempo stesso di togliere peso ad ogni interpretazione che si ponga come *l'interpretazione*; la precisa volontà di sbarrare la via al δόγμα⁷⁹ con ogni mezzo (l'ironia, la sospensione del giudizio, la dimostrazione per assurdo⁸⁰, e persino la dimostrazione dell'assurdità di ogni dimostrazione)⁸¹ diventano una forma di filosofia. Quella dei sofisti.

NOTE

¹ Il testo dell'*Encomio di Elena* cui ci siamo riferiti è quello offerto dal Diels in H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich 1966 (= DK). Abbiamo anche tenuto presente la raccolta di M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, testo e tr. it., fascicoli 4, La Nuova Italia, Firenze 1961². Per la traduzione italiana ci siamo serviti di quella offerta da M. Timpanaro Cardini in *I presocratici*, voll. 2, Laterza, Bari 1969. Quando abbiamo dato traduzioni nostre o di altri autori, l'abbiamo indicato in nota. Il passo riportato è in DK 82 B 11, paragrafo 2.

² DK 82 B 11, 4.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 5.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 15. A questo punto, apparentemente senza motivo, Gorgia si abbandona ad una specie di *excursus* sulla vista (parr. 16-18). Vedremo in seguito che questo riferimento ha una sua profonda ragione d'essere.

⁷ *Ibidem*, 18.

⁸ È naturale, cioè è necessario. Si veda la n. 14.

⁹ G. Casertano, «I dadi di Zeus sono sempre truccati». *Considerazioni sulla parola, l'occhio e le passioni nell'Elena di Gorgia*, in «Discorsi» II (1982), pp. 7-27, p. 22.

¹⁰ *Ibidem*, p. 23.

¹¹ Il senso delle cose è sempre e soltanto il rapporto che l'uomo ha con esse. Si veda in seguito la n. 48.

¹² DK 82 B 11, 15.

¹³ Non possiamo non pensare alle parole di Hegel: «La storia di un argomento è necessariamente collegata in modo strettissimo all'idea che ci facciamo di esso. Questa fissa già in precedenza che cosa si considera importante e conveniente per l'argomento prescelto e siffatto rapporto tra quanto è accaduto e lo scopo che ci proponiamo porta seco la selezione dei particolari da raccontare, il modo di interpretarli, i punti di vista sotto i quali collocarli», G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola - G. Sanna, vol. I, Firenze 1967, p. 5; cfr. G. Casertano, *La nascita della filosofia vista dai Greci*, Napoli 1977, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*, 5. La partenza di Elena verso Troia viene presentata (vale a dire interpretata), come naturale, cioè necessaria. Elena, verrà dimo-

to, non poteva agire diversamente da come agì. La naturalità di un evento sta proprio nel suo apparire come necessario.

¹⁵ *Ibidem*, 6. L'evento (la partenza di Elena alla volta di Troia), accennato appena al rigo precedente, viene fuggacemente richiamato ora: «Ella fece *quel che fece...*». Nessuno spazio è dedicato al racconto dei fatti. L'evento è metodologicamente lasciato da parte per lasciare spazio alle interpretazioni dell'evento.

¹⁶ Gorgia fornirà quattro proposte di interpretazione dell'evento, corrispondenti a quattro possibili cause del comportamento di Elena.

¹⁷ Par. 6.

¹⁸ Sul diritto del più forte si veda, in prospettive sia pure diverse, il discorso di Trasimaco, riportato da Platone nella *Repubblica* (Plat. *resp.*, 338 c sgg.) e quello di Callicle nel *Gorgia* platonico (Plat. *Gorg.* 483 b sgg.). Anche per Democrito «il comandare si appartiene per natura a chi è superiore» (DK 68 B 267). Sull'argomento si veda G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli 1971, n. 22 a pp. 229-230. Per altri riferimenti al diritto del più forte nel testo dell'*Elena*, cfr. par. 15-19.

¹⁹ Cfr. Protagora: «Intorno agli dei non posso sapere né che sono né che non sono né quale forma abbiano; molte cose infatti si oppongono alla nostra conoscenza: il fatto che non possono essere oggetto di esperienza sensibile e la vita umana che è breve» (Diog. Laert. IX 51 = DK 80 B 4, tr. Casertano). Per la traduzione-interpretazione del passo si rimanda a G. Casertano, *Natura*, cit., p. 95 sgg., n. 53 sgg. Quella dell'esistenza degli dei è una questione aperta. Ogni credenza è, in ultima analisi, una proposta di interpretazione del reale.

²⁰ DK 82 B 11, 7.

²¹ Gli aspetti «patetici» della storia in questione vengono considerati ora perché funzionali a questa interpretazione. In un discorso che vuole essere persuasivo, ogni considerazione è volta a creare un'opinione nell'ascoltatore. «E quanti, a quanti, quante cose fecero credere foggiando un ingannevole discorso!» (*ibidem*, 11). L'intero *Encomio di Elena* può essere considerato una sorta di trattato intorno alla teoria e alla prassi della persuasione: c'è volontà di persuadere nelle parole di Gorgia, ma c'è anche la profonda volontà filosofica (e politica) di considerare gli inganni che in ogni persuasione si nascondono. Sono in discussione tutte le forme della verità, anche quelle che, con arte retorica accuratissima, vengono presentate dal suo stesso discorso.

²² DK 82 B 11, 7.

²³ *Ibidem*, 8-9. La traduzione è nostra. La straordinaria importanza di questo passo è così commentata da T. G. Rosenmeyer: «For now for the first time it is clearly recognized that speech is not a reflection of things, not a mere tool or slave of description, but that it is its own master.

Logos is a great *dynastes*, as Gorgias has it in his later *Helen*. *Logos*, whether prose or poetry — the two are not distinguished in principle till later — is autonomous. It is a creator of its own reality; "it accomplishes the most divine things", Gorgias is quite explicit about this» (*Gorgias, Aeschylus, and Apate*, in «*American Journal of Philology*», LXXVI (1955), 231-232). Cfr. anche A. Capizzi, *La Repubblica cosmica*, Roma 1982, p. 455.

²⁴ *Ibidem*, 9. Le parole coinvolgono. Cfr. G. Casertano, *I dadi*, cit., p. 8 sgg. Cfr. anche J. De Romilly, *Gorgias et le pouvoir de la poésie*, in «*Journal of Hellenic Studies*», (1973) pp. 155-162: «Gorgias... un homme qui va dire que, ce que la poésie peut faire, la parole rhétorique peut le faire également». (p. 160).

²⁵ *Ibidem*, 10. La traduzione è nostra. Sulla magia della parola che dà piacere cfr. J. P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, pp. 198-199.

²⁶ *Ibidem*, 12.

²⁷ Un terzo di tutto lo scritto.

²⁸ *Ibidem*, 12.

²⁹ La contraddizione è solo apparente: la verità di un discorso sta nella sua capacità di persuadere. Essendo la persuasione una forma di inganno, la verità di un discorso sta nella sua capacità di ingannare. Impossibile sarebbe separare la verità dall'inganno, perché: «un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente persuasa e a credere nei detti e a consentire nei fatti» (*ibidem*, 12). Chi è stato persuaso, crede che le sue convinzioni, le convinzioni acquisite in seguito al discorso persuasivo, siano la verità. Ecco perché Gorgia, che aveva promesso di svelare la verità sulla storia di Elena (*ibidem*, 2), svela invece i meccanismi della persuasione. La sua verità sta tutta nel suo discorso sulla persuasione, anzi nella capacità di persuadere del suo discorso.

³⁰ *Ibidem*, 14. Sull'interpretazione del passo dissentiamo dal Bona: «I farmaci hanno potere sui corpi, potere ora benefico ora malefico; così, osserva Gorgia, i discorsi hanno potere sull'anima, un potere che può guarire ma anche uccidere. E l'effetto non dipende dal modo o dal tempo in cui il farmaco viene somministrato, ma dalla sua costituzione, dalla sua τὰξίς. Analogamente non dipende dall'esterno il valore o meno del logos... Si suole pensare a Gorgia come al pensatore che ha valorizzato il καίρος; ma questo non è il caso dell'*Encomio*» (G. Bona Λόγος e ἀλήθεια nell'*Encomio di Elena di Gorgia*, in «*Rivista di filologia e istruzione classica*» (1974) pp. 26-27. Il corsivo è nostro).

Gli è che il Bona pensa a Gorgia come al filosofo della verità: «Gorgia non oppone opinione ad opinione, ma costruisce la sua difesa di Elena secondo una logica razionale. Questo tipo di logos, che non si fonda su opinioni, e non partecipa quindi della loro intrinseca debolezza, è un logos del tutto diverso da quelli che Gorgia esamina nel corso dell'*Encomio*:

esso si può ben dire un discorso "detto secondo verità, ἀληθεία λεχθεὶς"; e, poiché la verità è la virtù somma del logos, questo discorso, in quanto contiene la verità, merita lode». (G. Bona, *ibidem*, pp. 32-33).

Sul rapporto retorica-medicina è interessante la testimonianza di Plutarco su Antifonte: «Mentre si dedicava alla poesia, compose anche "un'arte del non soffrire", cioè una cura come quelle che i medici prescrivono agli ammalati; messo su un ambulatorio a Corinto accosto alla piazza, bandì che egli riusciva con le parole a curare gli afflitti, e, sentite le cause del male, consolava i sofferenti» (Plutarch. *vit. X orat.* I p. 833 c. = DK 87 A 6).

Per questa simiglianza (tra le parole e i farmaci) nell'efficacia loro di produrre mutamenti sull'anima e sul corpo, cfr. Plat. *Thaet.* 167 a-b in DK 80 21a; cfr. il commento di F. Adorno, *Studi sul pensiero greco*, Firenze 1966, p. 71-77. Anche i pitagorici avevano istituito un parallelo tra cura del corpo per mezzo della medicina e cura dell'anima per mezzo della musica. Sull'argomento cfr. M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1967, vol. I, p. 191. Cfr. anche J. De Romilly, *Gorgias*, art. cit., p. 162 e ancora J. De Romilly, *Plato and conyuring*, in *Plato: true and sophistic rhetoric*, Amsterdam 1979 (by K. Erickson, pp. 164-165). Il parallelo si ritrova anche nel *Fedro*: cfr. Plat. *Phaedr.* 270 b.

³¹ La verità è una relazione. Un rapporto tra soggetto e oggetto: se cambia uno dei due elementi del rapporto, se mutano le circostanze, le condizioni della relazione, mutano i termini della verità. Proprio come in medicina, se cambiano le dosi del farmaco o gli stadi della malattia, cambiano gli effetti della somministrazione. Questo, secondo noi, il senso del passo in questione. Cfr. J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des pré-platoniciens à Aristote*, Parigi 1981, p. 90-91.

³² Si veda la n. 28. Si veda inoltre J. De Romilly, *Plato*, cit., pp. 153-155. Sulla differenza tra ἀπάτη (inganno) e ψεύδος (falso), si veda Untersteiner, *I sofisti*, cit., p. 179. La verità è una dimensione dell'uomo. È la dimensione dei rapporti degli uomini col mondo e degli uomini fra loro e come tale non può essere esente da inganno. Cfr. Rosenmeyer, art. cit.: «*Apate signals the supersession of the world of the logos in the place of the epic world of things*» (p. 232).

³³ Plutarch., *de glor. Ath.*, 5 p. 348 c = DK 82 B 23.

³⁴ G. Rensi, *Figure di filosofi*, Napoli 1938, p. 62.

³⁵ Cfr. M. Massagli, *Gorgia e l'estetica della situazione*, in «Rivista di filosofia neoclassica», 4 (1981), p. 674 sgg.

³⁶ M. Untersteiner, *I sofisti*, cit., cap. VI. Cfr. anche E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957, p. 142. Cfr. anche G. Casertano, *Natura*, cit., p. 185.

³⁷ Plutarch. *de aud. poet.* 1 p. 15 c. Il passo non è in DK, ma è riportato da Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze*, cit., II, p. 142, sull'autorità di Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913, p. 148.

³⁸ Cfr. G. Casertano, *Natura*, cit., p. 186-187.

³⁹ Gorgia sente profondamente il problema dell'incomunicabilità (Cfr. DK 82 B 3, 83-86 - DK 82 B 3 a 21 sgg.). Cfr. T. G. Rosenmeyer, art. cit., p. 231-232.

⁴⁰ G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Napoli-Firenze 1972, p. 282. Cfr. anche G. Martano, *L'antinomia in Gorgia*, in «Logos» n. 3/1969, p. 571: «Se il pensiero mi squassa nell'altalena delle antinomie logicamente isosteniche, la vita mi impone una scelta e una decisione». Cfr. anche Paci, op. cit., p. 143: «Ora la situazione tragica è data dal fatto che se l'uomo vive non può non scegliere e quindi dal fatto che l'uomo, quando vive, si inganna sempre».

⁴¹ G. Casertano, *I dadi*, art. cit., p. 11.

⁴² Non c'è corrispondenza tra ciò che è e ciò che si pensa: nulla garantisce che le cose esistenti siano pensabili e che le cose pensabili esistano. (II delle 3 tesi fondamentali del περί του μή ὄντος: DK 82 B 3, 77-82). Non c'è un modo per tradurre la realtà nel nostro pensiero, così come non c'è un modo per comunicare il nostro pensiero agli altri (DK 82 B 3, 83-86).

Difficili, mutevoli, ricchi di sfasature e improntati all'inganno sono i rapporti degli uomini fra loro e con le cose. Non c'è in Gorgia «quella saldatura essere — pensiero — linguaggio che è la scoperta più originale della metodologia scientifica di Parmenide» (G. Casertano, *Parmenide, il metodo, la scienza e l'esperienza*, Napoli 1978, p. 106), quella corrispondenza tra leggi della realtà e leggi del pensiero che è la base indispensabile di ogni discorso scientifico. C'è anzi, al posto di quella rassicurante corrispondenza, una profonda frattura: frattura tra essere e pensare, che è il travaglio della conoscenza. Frattura tra pensiero e linguaggio, che è il dramma della comunicazione.

⁴³ DK 82 B 11, 19.

⁴⁴ Ristabilito, anche a proposito dell'amore, il carattere di necessità delle leggi della natura. Si vedano le note 8 e 14.

⁴⁵ DK 82 B 11, 16-17.

⁴⁶ *Ibidem*, 20: ... ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ... A proposito del concetto di *ananke* nel discorso gorgiano cfr. R. W. Quimby, *The growth of Plato's perception of rhetoric*, in *Plato: true and sophistic rhetoric*, op. cit., p. 55.

⁴⁷ Eurip. *Alc.* v. 962 sgg. (trad. L. Torraca).

⁴⁸ Il rimando ad una legge di necessità, in sé inspiegata e inspiegabile, esprime, con il riferimento ad una vuota tautologia, l'impossibilità stessa di ogni spiegazione: gli eventi si spiegano con il loro accadere stesso. Cioè non si spiegano, non hanno senso.

Gli eventi non hanno un senso, ma lo acquistano nel momento in cui l'uomo li interpreta. Il senso delle cose, la loro verità, è nel rapporto che

ogni uomo costruisce con esse. Il senso delle cose è nel pensiero dell'uomo, nelle forme della sua emotività, nel suo linguaggio.

⁴⁹ DK 82 B 11, 21.

⁵⁰ La logica, astrattamente considerata, si riduce ad una vuota tautologia, ad un inutile girare del pensiero su se stesso col quale è possibile dimostrare tutto e il contrario di tutto, col quale cioè non è possibile dimostrare niente, come testimoniano le immobili affermazioni del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Senza un concreto riferimento all'uomo e al tempo, nessuna interpretazione è possibile. Questa, secondo noi, la grande lezione di Gorgia.

⁵¹ E Gorgia è un convinto e convincente assertore dell'impossibilità di una conoscenza totale. Nella seconda delle tesi del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* dimostra che, se anche qualcosa esistesse, non sarebbe comprensibile all'uomo (DK 82 B 3, 77). Cfr. G. Casertano, *Natura*, cit., p. 168. Cfr. anche A. Levi, *Storia della sofistica*, Napoli 1966, p. 225.

E ancora G. Martano, *Contrarietà*, cit., p. 267 sgg. e Untersteiner, *I sofisti*, cit., cap. VI, p. 239 sgg.

⁵² DK 82 B 11, 11.

⁵³ Cfr. G. Casertano, *I dadi*, art. cit., p. 14. Cfr. anche Untersteiner, *I sofisti*, cit., p. 188.

⁵⁴ Cfr. P. Seligman, *Being and Not-Being. An introduction to Plato's Sophist*, The Hague 1974, p. 8-9.

⁵⁵ DK 80 A 14; DK 80 B 1 (trad. G. Casertano).

⁵⁶ G. Casertano, *Natura*, cit., p. 170.

⁵⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* (Parigi 1969), Milano 1977, p. 26 e sgg.

⁵⁸ Sulla parola come *φάρμακον*, si vedano le note 30 e 31.

⁵⁹ DK 82 B 11, 9.

⁶⁰ Il testo della *Difesa di Palamede* cui ci riferiremo è quello offerto dal Diels in H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* cit. e si trova in DK 82 B 11 a. Abbiamo anche tenuto presente la raccolta di M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, cit. Abbiamo usato, inoltre, la nota traduzione italiana di Timpanaro Cardini, in *I presocratici*, cit. Quando abbiamo riportato traduzioni di altri autori, l'abbiamo indicato in nota. Il passo riportato è in DK 82 B 11 a, paragrafo I.

⁶¹ «Essendo due questi casi, l'uno l'avete in pieno potere voi, l'altro io; e cioè, la giustizia, io; la violenza, voi» (DK 82 - B 11 a, 2). Sulla contrapposizione *βία - δίκη* cfr. G. Casertano, *Natura*, cit., p. 177 sgg. Cfr. anche Untersteiner, *I Sofisti*, cit., p. 231.

⁶² DK 82 B 11 a, 5.

⁶³ Sull'«affinità» della tecnica argomentativa nelle varie opere di Gorgia cfr. K. Deichgraeber, *Similia dissimilia* (2. zu Gorgias Palamedes), in

«Rheinisches Museum», LXXXIX, 1940, pp. 52 sgg; H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EY AΓΓΕΙΝ in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig und Berlin 1912, ristampa anastatica Stuttgart 1965, pp. 1-35; O. Gigon, *Gorgias «über das Nichtsein»*, in «Hermes», 71 (1936), pp. 190-191. Cfr. anche A. Levi, *op. cit.*, p. 233 n. 79, ove si trova un'accurata analisi dello *status quaestionis*. Più recente il testo di G. E. R. Lloyd, *Magia ragione ed esperienza. Nascita e forme della scienza greca* (Cambridge 1979), tr. it. Torino 1982, ove lo studio comparato delle tecniche dimostrative delle opere gorgiane è argomento del capitolo «lo sviluppo della retorica», p. 60.

⁶⁴ G. Rensi, *op. cit.*, p. 65 sg.

⁶⁵ Plat. *Theaet.*, 166 d sgg = DK 80 A 21 a.

⁶⁶ Sapiente è chi *usa* la sua sapienza. Chi la costruisce, chi la insegna. Chi impronta di saggezza i suoi gesti e le sue parole. Sapiente è — nella prospettiva di Gorgia — chi sa difendersi e difendere, chi «dimostra» la sua *σοφία* nei modi dell'esistenza sociale. La *σοφία* è cultura nel senso — tutto sofistico — di *τέχνη*. E Palamede, presentandosi come sapiente, cioè come inventore di *τέχνη*, darà ai giudici la massima prova della sua innocenza. Vale la pena di rileggere interamente il passo in DK 82 B 11 a, 30-31.

⁶⁷ DK 82 B 11 a, 3.

⁶⁸ *Ibidem*, 13.

⁶⁹ *Ibidem*, 19.

⁷⁰ *Ibidem*, 19-20-21.

⁷¹ Cfr. G. Casertano, *Natura*, cit., p. 188; E. Paci, *op. cit.*, pag. 142 e sgg. e G. Martano, *Il «senso del concreto» nei contributi sicelioti alla storia del pensiero greco*, in *Studi di storia del pensiero antico*, Napoli 1968, pp. 91-105.

Non condividiamo l'opinione di Levi: «Si può quindi in complesso affermare delle dottrine morali di Gorgia in generale, ciò che lo Zeller dice a proposito di quelle che riguardano le virtù particolari e i doveri dell'amicizia, che non si è allontanato dalle opinioni etiche dominanti nel suo tempo fra il suo popolo. In questo campo, il pensiero di Gorgia ci appare banale e superficiale, privo di originalità e di profondità, ma anche ben lontano dalle audacie rivoluzionarie e distruttrici che, nell'opinione comune, caratterizzano l'interpretazione sofistica dei problemi etico-sociali (A. Levi, *op. cit.*, p. 203). Non condividiamo l'opinione del Levi, perché il pensiero di Gorgia a proposito della morale non ci appare né banale, né superficiale, ma straordinariamente fecondo di spunti teorico-pratici per quella coerenza di fondo che l'amore per il concreto, il particolare, il relativo, infonde a tutta la sua filosofia. E originale, il pensiero etico gorgiano dovè apparire anche ad Aristotele, che in un passo della *Politica* scrive: «Hanno molto più ragione quelli che enumerano le virtù, come fa Gorgia, di quelli

che definiscono la virtù in tal modo», cioè in modo generico, per esempio affermando «che virtù è l'atteggiamento morale dell'animo o la buona condotta o qualche altro concetto parimenti generico» (Aristot., *pol.* A 13. 1260 a 27 = DK 82 B 18). L'attenzione per il particolare, il relativo, il concreto, che è attenzione all'esperienza dell'esistenza, è testimoniata anche da Platone nel *Menone*: il personaggio che dà il nome al dialogo, riferendo il pensiero di Gorgia, dice a Socrate: «E prima di tutto, se vuoi sapere la virtù dell'uomo, è facile dire che la virtù maschile consiste nell'essere atto a svolgere attività politica, e nello svolgerla beneficiare gli amici, nuocere ai nemici, e guardarsi anche dal ricever danno noi stessi. Se poi vuoi la virtù della donna, non è difficile spiegare che ella deve amministrare bene la casa, custodendone i beni, ed essendo sottomessa al marito. Ed altra è la virtù del fanciullo, e diversa secondo che è femmina o maschio, ed altra è quella d'un uomo anziano, secondo che sia libero o servo. Ed altre moltissime virtù ci sono, sicché non c'è difficoltà a definire che cos'è la virtù; poiché per ciascuno di noi la virtù è secondo ciascuna attività che svolgiamo, secondo l'età e per ogni singolo atto; così come credo, o Socrate, sia anche del vizio». (Plat. *Men.*, 71 e = DK 82 B 19). Cfr. G. Martano, *Contrarietà*, cit., p. 281. Originale l'interpretazione della morale gorgiana di M. Untersteiner, *I sofisti*, cit., 1, p. 277 sgg. Cfr. infine *Gorgias and moral irresponsibility* in Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, II, London 1979, p. 221 sgg.

⁷² DK 82 B 11a, 12.

⁷³ DK 82 B 11a, 18.

⁷⁴ DK 82 B 11a, 19. Il testo continua così: «...e tutto quanto si macchina per ragioni diverse da queste, "reca del danno a chi lo fa"» (l'ultima parte dell'affermazione è una integrazione del Diels).

Riportiamo anche la traduzione di Untersteiner: «In vista di questi due scopi tutti tutto fanno, o per ottenere un vantaggio o per fuggire una pena. Tutte le ribalderie che si compiono all'infuori di questi due casi "sono dovute a follia"» (Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, cit., p. 123). Ci sembra a questo punto importante soffermarci un momento sul concetto di «utile» nella filosofia di Gorgia, tanto vicina, a questo proposito, alla saggia dottrina etica di Democrito, ma anche alla inquieta e pessimistica filosofia di Antifonte. «Non accettare alcun piacere che non ti porti utilità» (DK 68 B 74), o l'ancor più incisiva affermazione «Godimento e mancanza di godimento segnano il confine tra utile e dannoso» (DK 68 B 188 = B4. Traduzioni di G. Casertano) non sono espressioni di una concezione del piacere grettamente utilitaristica e quindi di un utilitarismo eretto a sistema di vita. Il *συμφέρον* di Democrito è l'*εὐδαιμονία*, il nostro equilibrato ed appagato benessere: è da ricercare il piacere che è utile alla vita, è da allontanare quello che può rovinarla. Accettare sempre e solo il piacere non è felicità, è follia, ma cercar di vivere bene, non è utilitarismo, è saggezza (Cfr. G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine*

dei presocratici, I, Napoli 1983, p. 69 sgg.). In questi frammenti di Democrito — contemporaneo dei sofisti — i concetti di «piacere», «utile», «dannoso», ampliano il loro significato fino ad esprimere il senso, anzi i sensi della vita. Ed è al senso della vita, intesa sempre come vita tra gli altri, che si riferiscono, come abbiamo visto, le parole del Palamede gorgiano, anche a proposito dell'utile; cfr. J. C. Capriglione, *La caverna, l'uomo e la città*, in G. Casertano (a cura di), *Democrito. Dall'atomo alla città*, Napoli, 1983. Ed è ancora alla vita e ai suoi significati — perché la vita è l'unico riferimento possibile per una filosofia dell'esistenza, qual è secondo noi quella dei sofisti — che pensa Antifonte quando parla della non naturalità e quindi non-utilità della legge: «Il vivere, infatti, e il morire sono cose di natura, e la vita degli uomini deriva da ciò che è loro utile, la morte da ciò che è loro dannoso. E l'utile prescritto dalla legge è un legame per la natura, quello prescritto dalla natura è libero. Dunque, a ragionare correttamente, ciò che porta dolore non può giovare alla natura più di ciò che piace; non può essere dunque più utile ciò che porta dolore di ciò che porta piacere: infatti ciò che veramente è utile deve portare giovamento e non danno. Pertanto, ciò che per natura porta giovamento...» (DK 87 B 44, A, col. 3-4 tr. G. Casertano). Si è parlato di «immoralità» di Antifonte, così come si è parlato di «immoralità» di Gorgia. A noi sembra possibile, in questa sede, solo sottolineare il «non-moralismo» di questi pensatori che si rifiutano di allontanare le loro riflessioni sul piacere e sul dolore, e quindi sulla morale, dalle concrete situazioni della vita.

⁷⁵ Ci piace pensare che è ad oratori che propinavano alle folle frasi vuote e ridondanti di questo genere, che si riferisce la testimonianza su Gorgia: «Diceva Gorgia che gli oratori somigliano alle rane: queste gracchiano nell'acqua, quelli presso la clessidra». (Gnomol. Vat. n. 167 = DK 82 B 30).

⁷⁶ Solone ateniese disse «Venera gli amici», Chitone spartano disse «Ai banchetti degli amici vai lentamente, alle loro disgrazie rapidamente». Pittaco di Lesbo «non dir male dell'amico, né bene del nemico: irragionevole è tal cosa». Periandro corinzio «Sii lo stesso con gli amici nella buona e nella cattiva sorte» (Stob. *Flor.* III 1, 172. Demetrio Falereo (fr. 114 Wehrli), *Sentenze dei sette sapienti* = DK 10 A 3). Su questi ed altri frammenti della tradizione popolare più antica, relativi alla saggezza, si vedano le interessanti pagine di Jean Frère, *op. cit.* pagg. 21-31.

⁷⁷ «I Pitagorici dicevano che dalla vera amicizia devono essere tenute lontane le contese e rivalità». «E la sincerità tra amici non deve mai venire meno, né quando giocano né quando trattano di cose serie» (Iambl. *v. Pyth.* 230 sgg = DK 58 D 9).

Secondo una testimonianza di Plutarco, Gorgia avrebbe detto che bisogna richiedere l'aiuto dell'amico soltanto nelle cose giuste, ma essere pronti a servirlo anche in molte cose ingiuste (Plutarch. *de adul. et am.*

23 p. 64 c = DK 82 B 21). Per altri riferimenti all'importanza «tradizionale» attribuita da Gorgia all'amicizia, cfr. (Plat. *Men.* 71 e = DK 82 B 19).

⁷⁸ Untersteiner, a proposito dei sofisti, parla di *dissoluzione relativistica dei valori* (cfr. M. Untersteiner, *Le origini sociali della Sofistica*, in *I Sofisti*, cit., vol. II, p. 252-253). «Più che di dissoluzione relativistica dei valori, forse sarebbe più esatto parlare — scrive Casertano — di *coscienza della relatività dei valori*». (G. Casertano, *Natura*, cit., p. 18-19).

Insolitamente affrettato ci sembra il giudizio di Levi, che fa di Gorgia un tradizionalista, poco originale assertore dei valori dell'etica popolare (cfr. Levi, *op. cit.*, p. 203). Molto significativa, invece, perché espressiva del valore tragico dell'etica gorgiana, la posizione di Martano: «La conoscenza è preclusa: i valori sono scelti secondo un criterio diverso, autonomo rispetto al conoscere. C'è una scelta, teoreticamente ingiustificabile, ma intanto concretamente operante. Quale il μέτρον? Un rispetto alla tradizione? alle opinioni morali della coscienza comune del popolo greco? Non basta: significherebbe eludere il problema e ricacciarlo indietro all'infinito. Resta uno iato profondo tra nichilismo teoretico e accettazione di valori morali» (G. Martano, *Contrarietà...* cit., p. 255-256). Cfr. anche G. Martano, *Il «senso del concreto», art. cit.*, p. 104.

⁷⁹ Cfr. G. Martano, *Contrarietà e dialettica*, cit., pag. 260: «Su ogni cosa, su ogni atteggiamento, il pensiero risponde con tesi ed antitesi ambivalenti, che inducono a continue nullificazioni. Dal gioco dialettico delle antinomie nullificanti è assolutamente indeducibile una definitiva posizione dottrinarìa. Si può dedurre esclusivamente soltanto la constatazione di un ritmo problematico aperto che sbarra intransigentemente la via ad un δόγμα».

⁸⁰ Forse Gorgia è l'inventore di quella singolare forma di «prova» che è la dimostrazione per assurdo; sull'argomento cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano 1975, p. 99.

⁸¹ «Le dimostrazioni ingannano» dice Gorgia (DK 82 B 3a, 17) e, con una stridente contraddizione in termini, lo dimostra.