





STEFANO ULLIANA

**MANUALE DI STORIA  
DELLA FILOSOFIA**  
I SOFISTI, SOCRATE E PLATONE,  
LE SCUOLE SOCRATICHE E L'ACCADEMIA

SEZIONE A – VOLUME I

TOMO I





aracne



ISBN  
979-12-218-0344-0  
I TOMO

ISBN  
979-12-218-0348-8  
OPERA COMPLETA

PRIMA EDIZIONE  
**ROMA 20 DICEMBRE 2022**

## INDICE

- I     *Piano dell'opera*
- 3     Capitolo IV  
I Sofisti, Socrate e Platone
- 4.1. I Sofisti, 3 – 4.1.1. *Breve contestualizzazione storica*, 5 – 4.1.2. *Elementi generali*, 7 – 4.1.3. *Protagora*, 10 – 4.1.4. *Gorgia da Lentini*, 16 – 4.1.5. *Gorgia da Lentini: attraverso la letteratura, la politica*, 24 – 4.1.6. *Prodicio di Ceo*, 30 – 4.1.7. *Eracle al bivio*, 32 – 4.1.8. *Natura e ragione. Religione*, 34 – 4.1.9. *Ippia di Elide*, 34 – 4.1.10. *I Ragionamenti duplici*, 41 – 4.2. Socrate, 52 – 4.2.1. *Vita e fonti*, 52 – 4.2.2. *Socrate, i Sofisti e Platone*, 55 – 4.2.3. *Il dialogo socratico e le definizioni*, 56 – 4.2.4. *La morale socratica: la virtù*, 58 – 4.2.5. *Socrate e la religione*, 61 – 4.3.4.2.6. *La morte di Socrate*, 61 – 4.3. Platone, 62 – 4.3.1. *Il primo Platone: il rapporto con Socrate ed i Sofisti*, 62 – 4.3.1.1. *Il declino di Atene*, 62 – 4.3.1.2. *Vita ed opere di Platone*, 64 – 4.3.1.3. *Primi caratteri della filosofia platonica*, 71 – 4.3.1.4. *Il rapporto con Socrate ed i Sofisti*, 73 – 4.3.2. *La dottrina delle idee e la teoria dello Stato*, 161 – 4.3.2.1. *La dottrina delle idee*, 161 – 4.3.2.1.1. *La genesi della dottrina delle idee*, 161 – 4.3.2.1.2. *Le idee e le cose del mondo*, 162 – 4.3.2.1.3. *Lo spazio immaginativo e razionale delle idee*, 163 – 4.3.2.1.4. *L'anima ed il movimento all'idea e dall'idea stessa. Implicazioni politiche*, 164 – 4.3.2.1.4.1. *Il Menone platonico*, 166 – 4.3.2.1.4.2. *Il Fedone platonico*, 182 – 4.3.2.1.5. *Il motore del movimento: l'amore e la dialettica*, 203 – 4.3.2.1.5.1. *Il Simposio platonico*, 204 – 4.3.2.2. *La concezione dello Stato*, 246 – 4.3.2.2.1. *La Repubblica platonica*,

VI *Indice*

249 – 4.3.3. *L'ultimo Platone: la rifondazione della teoria*, 372 – 4.3.3.1. *La nuova ontologia platonica: la progressiva trasformazione e rifondazione della teoria delle idee*. Parmenide, Teeteto, Sofista, Politico, Filebo, 372 – 4.3.3.1.1. *Il Parmenide platonico*, 377 – 4.3.3.1.2. *Il Teeteto platonico*, 417 – 4.3.3.1.3. *Il Sofista platonico*, 460 – 4.3.3.1.4. *Il Politico platonico*, 495 – 4.3.3.1.5. *Il Filebo platonico*, 528.

571 Capitolo V

L'applicazione della nuova ontologia platonica alla costituzione di un nuovo universo

5.1. *Il Timeo*, 571 – 5.1.1. *Il Timeo platonico*, 575 – 5.2. Le conseguenze ontologiche sulla ridefinizione della politica platonica. *Il Crizia* e le *Leggi*, 635 – 5.2.1. *Il Crizia platonico*, 636 – 5.3. Le *Leggi* platoniche, 649 – 5.4. *L'Epinomide* pseudoplatonico, 914 – 5.5. Le *Lettere* platoniche, 940 – 5.6. Le dottrine non scritte, 990 – 5.6.1. *La presenza dei principi primi nei dialoghi e nelle Lettere platonici*, 991 – 5.6.2. *Testimonia Platonica*, 1027.

1077 Capitolo VI

Le scuole socratiche

6.1. La scuola megarica, 1077 – 6.2. La scuola cinica, 1081 – 6.3. La scuola cirenaica, 1096.

1103 Capitolo VII

L'accademia platonica

7.1. Introduzione, 1103 – 7.2. Speusippo, 1106 – 7.3. Senocrate, 1112 – 7.4. Polemone, 1128 – 7.5. Cratete, 1132 – 7.6. Crantore, 1133.

1135 *Bibliografia*

## PIANO DELL'OPERA

### Sezione A

Volume I. Storia della filosofia antica (sino al sec. V d.C.).

Volume II. Storia della filosofia medievale (sino al sec. XIV).

### Sezione B

Volume I. Storia della filosofia dell'Umanesimo e Rinascimento (secc. XV–XVI).

Prima età moderna (secc. XVII–XVIII).

Volume II. Seconda età moderna e contemporanea (secc. XIX–XX).



## CAPITOLO IV

# I SOFISTI, SOCRATE E PLATONE

### 4.1. I Sofisti

Sviluppatesi particolarmente ad Atene nella seconda parte del V secolo a.C., la Sofistica concentra la propria attenzione sulla soggettività umana, intesa principalmente ed essenzialmente come metro e misura di quell'apparenza cognitiva (sensazione, opinione e pensiero) ed etico-politica (impulso, desiderio, volontà e consapevolezza, azione) che le precedenti scuole filosofiche – si veda in particolar modo la corrente eleatica – avevano relegato nell'ambito del dubitabile – se non dell'erroneo *tout court* – dell'oscuro, dell'ambiguo o addirittura dell'indecidibile. I diversi rappresentanti di questo movimento filosofico, invece, ne utilizzeranno lo schema fondativo e razionale per assicurarle una realtà ineludibile ed insuperabile, in un certo senso necessaria. Così necessaria per la vita pratica –soprattutto in ambito politico e giuridico – da presentarsi nelle varie città da loro visitate come “maestri di virtù” (σοφιστής, *sophistés*, sapiente, portatore in proprio di ἀρετή, *virtus*, virtù), depositari di un sapere dottrinario – σοφία, *sapientia* – grazie al quale il cittadino da loro così educato (παιδεία, *paideía*) e reso edotto (dietro opportuno ed adeguato compenso) sarebbe riuscito, in un agone così competitivo qual era quello delle città democratiche della Grecia classica, a prevalere e ad affermarsi, facendo in tal modo valere i propri interessi e le relative peculiarità (diventando perciò classe dirigente). Giocando, quindi, sull'utilità

perseguita ed eventualmente raggiunta, i Sofisti in generale – pur nella varietà e differenza delle loro specifiche dottrine – riuscirono a presentarsi come dei soggetti che avevano come scopo fondamentale la soddisfazione individuale e collettiva dei bisogni e delle necessità che permeavano di sé la vita sociale e politica delle antiche città greche. E dunque come dei benefattori delle stesse, che avrebbero dovuto essere riconosciuti, stimati ed onorati come tali. Questa giustificazione avrebbe dovuto, soprattutto, ricacciare indietro quel comune giudizio negativo, che li identificava come illegittimi proprietari di una conoscenza comunque universale e libera, in alcun modo delimitabile e soggettivamente appropriabile (cfr. la successiva critica socratica e platonica).

Vedremo che, a seconda delle finalità e degli scopi perseguiti, e dunque degli ambiti che questi fecero valere, il movimento della Sofistica può però dare luogo all'identificazione di una corrente di pensiero comunque generale, dedita alla relativizzazione dei principi che dovevano presiedere alla fondazione gnoseologica delle opinioni e dei giudizi ed alla giustificazione delle azioni, degli usi e dei comportamenti che riempivano di sé la sfera etico-politica delle diverse città greche. Consenso e riconoscimento dovevano in tal modo innervare di sé ogni procedura che portasse a edificare leggi generali e/o specifiche, o necessità comportamentali (moralì) richieste dalla collettività. Conseguenza e nello stesso tempo fondamento di questi principi operativi dovevano perciò essere le radici della stessa vita democratica greca: la libertà di espressione del cittadino (*παρρησία*, *parresia*) e la sua ineliminabile eguaglianza (*ισονομία*, *isonomia*).

Con questo presupposto diventava inevitabile il contrasto con l'oggettività *a priori* delle determinazioni speculative delle scuole filosofiche precedenti, come pure il rigetto dell'autorità indiscussa rappresentata dai miti e riti religiosi ad essi connessi. In questa prospettiva i Sofisti aprirono il cammino ad una sorta di revisione razionalistica della civiltà greca, poi proseguita dai grandi pensatori successivi: Platone e Aristotele. Con il loro connaturato soggettivismo, invece, escogitarono uno strumento formidabile per l'attuazione del loro processo educativo: solo il potere della parola, ben condotta e guidata, arricchita da immagini capaci di commuovere e muovere il giudizio all'adesione nei confronti delle tesi argomentate (arte della persuasione o retorica), avrebbe potuto

realizzare quelle finalità di affermazione personale e di potere – politico, giuridico o sociale in senso lato – che l’ambito democratico della città consentiva e richiedeva, per lo sviluppo circolare delle proprie ricchezze (materiali ed immateriali).

Lasciato da parte l’interesse per la realtà cosmologica e fisica, il sofista si dedica comunque al rapporto ed alla relazione di necessità che la riflessione di Democrito aveva già aperto alla considerazione dei soggetti colti ateniesi. Essi la identificarono nel suo movimento dialettico di fondazione ed apertura con l’impianto radicale della soggettività umana. Una soggettività che prorompe nei ragionamenti della prima generazione di Sofisti, fortemente dedicata agli esiti gnoseologico-politici della propria impostazione: Protagora, Gorgia, Prodicò, Ippia. Una seconda generazione di Sofisti si sarebbe poi applicata con ancor maggior vigore agli effetti politici delle proprie dottrine: Antifonte, Crizia, Trasimaco, Licofrone, Callicle, Alcidamante, Polo, l’Anonimo di Giamblico. Una parte di questi si diresse di nuovo verso la ripresa degli studi naturalistici: Antifonte, ancora Ippia. Il metodo dialettico mutuato dalla scuola eleate portò una particolare e specifica corrente ad una forma di iper-specializzazione razionalistica (Eristi): Eutidemo, Dionisodoro, Ebulide di Mileto. Resta infine da menzionare l’autore anonimo dei *Ragionamenti Duplici* (Δισσοὶ λόγοι, *Dissoi Logoi*).

#### 4.1.1. Breve contestualizzazione storica

Dopo la sconfitta dei Persiani Atene diventa, insieme a Sparta, la città di riferimento per le genti e le città greche (cfr. D. Lotze, *Storia greca*, pp. 54-59). Il differente criterio di organizzazione politico-militare – da un lato il cittadino oplita o marinaio, dall’altro lo spartiate – ed economico-sociale – da un lato lo sviluppo di una prima “borghesia” dei commerci e dell’artigianato, dall’altro un feroce controllo ed uso delle proprietà fondiarie – vide allora raggrupparsi e, soprattutto, confrontarsi – anche da un punto di vista geografico e territoriale – da un lato le città in qualche modo soggiogate dalla potenza oligarchica spartana (Lega del Peloponneso), dall’altro le città che guardavano ad Atene come ad un modello di democrazia e di governo tendenzialmente “popolare” (Lega Delio-Attica).

Così ricorda Luciano Canfora, nella sua appendice dedicata alla *Democrazia greca* (Arnaldo Momigliano, *Manuale di storia greca*, pp. 129-144), il periodo della guerra del Peloponneso:

Alla fine del quinto secolo a.C., per la precisione nell'ultimo trentennio, si era aperta nel mondo greco una fase conflittuale sanguinosissima: al tempo stesso una guerra generale che ha coinvolto quasi tutte le città lasciando poco spazio ai neutrali – una guerra non solo tra Sparta e Atene ma tra i due schieramenti gravitanti nelle rispettive orbite –, ed una concomitante guerra civile, conseguenza immediata e obbligata di quel conflitto generale. È una vicenda in cui guerra esterna e guerra civile si alimentano a vicenda, in cui il regime vigente in ciascuna città muta a seconda del suo collocarsi in un campo o nell'altro; e ad ogni cambio di regime massacri di avversari ed esili in massa scandiscono l'avvicinarsi al potere delle due fazioni. [...] La lunga guerra/guerra civile ebbe nel 404 un epilogo che sembrava definitivo: la sconfitta militare di Atene e la sua completa rinuncia all'impero e alla flotta, l'umiliante suo ingresso, sotto un ancor più feroce governo oligarchico (i "Trenta"), nel novero degli alleati di Sparta.<sup>(1)</sup>

La progressiva apertura, il diffondersi e lo stabilizzarsi di un punto di vista e di un orientamento democratico avevano in precedenza sollecitato e facilitato lo scambio intellettuale fra le diverse opinioni politiche e culturali presenti nelle stesse città greche. In particolare l'Atene di Pericle, Tucidide e Anassagora aveva visto svilupparsi un forte movimento culturale e politico, che accompagnava lo sviluppo delle nuove forze economiche cittadine (cfr. il cosiddetto imperialismo ateniese). L'uomo e la potenza espressa dall'uomo-cittadino erano diventati allora progressivamente il criterio per la regolazione e l'orientamento della vita sociale e politica, con una trasformazione generale che coinvolgeva gli stessi rapporti con la precedente tradizione mitico-religiosa.

Così ricorda, a questo proposito, Carlo Franco, nel suo paragrafo *Appunti sulla religiosità greca*, incluso nel testo già citato di Arnaldo Momigliano:

La riflessione filosofica e religiosa faceva apparire sotto nuova luce le figure degli antichi miti; e i poeti *Eschilo*, *Sofocle*, *Euripide* nelle loro

(1) Arnaldo Momigliano, *Manuale di storia greca*. Novara, De Agostini, 2015, pp. 134-135.

tragedie davano appunto vita artistica a queste trasfigurazioni degli antichi miti. Di contro, la libera vita politica permetteva la satira, e la satira si effondeva nelle commedie (Aristofane, Eupoli, ecc.). Tragedia e commedia possono dirsi creazioni del genio attico del V secolo anche se non mancano altrove i predecessori e in particolar modo la commedia abbia avuto i suoi in Sicilia (Epicarmo). Analoga l'arte dell'oratoria, anch'essa ispirata ai modelli siciliani (in specie Gorgia di Leontini), ma sviluppata in Attica perché favorita dalle condizioni politiche che rendevano l'oratoria un'arte indispensabile sia per acquisire credito e conseguire cariche pubbliche, sia per difendere le proprie cause davanti ai tribunali popolari.<sup>(2)</sup>

È, dunque, in questo contesto, così altamente competitivo e conflittuale che il movimento della Sofistica – come pure Socrate e il primo Platone – esprimerà le proprie soluzioni ai problemi da essa stessa sollevati e posti in evidenza.

#### 4.1.2. *Elementi generali*

Fra i tratti, i contenuti e gli orientamenti essenziali del movimento sofistico – oltre a quelli già citati in precedenza – si deve ribadire che:

- il movimento sofistico è poliedrico e molto diversificato nei suoi maggiori rappresentanti, i quali aprono una serie di soluzioni molto differenti al problema antropologico della soggettività, lasciando quindi sullo sfondo le problematiche di natura e contenuto cosmologico. Su tutto resta perciò centrale la tendenza a sostituire il richiamo mitico-religioso tradizionale con la considerazione di una potenza e di una tensione umana – al conoscere, al produrre e all'agire – che vale come strumento regolatore e misura di ogni rapporto con l'apparentemente esistente. Di qui gli studi compiuti nell'ambito della gnoseologia (teoria della conoscenza), dell'etica (rivolta alla definizione di ciò che può essere inteso come bene o, all'opposto, male per l'individuo e la collettività) e della politica (che diviene una disciplina protesa alla determinazione di ciò che è giusto o necessario per la città stessa).
- Sofista (o sapiente) era all'inizio l'uomo esperto di tecniche molteplici,

(2) *Ibi*, pp. 210-211.

con un vasto retroterra e bagaglio culturale. Nell'Atene democratica invece il sofista diventa colui che "vende" la propria presunta sapienza all'allievo, attraverso corsi ed insegnamenti specialistici, per consentirgli di salire i gradini della scala sociale e politica della città.

Senofonte nei *Memorabilia* (6, 13) riporta il giudizio negativo di Socrate a tal proposito:

[*Socrate ad Antifonte*] Perché se uno vende la sua bellezza per denaro a chiunque la desidera, lo chiamano prostituto; ... e analogamente, quelli che vendono per denaro la sapienza a chiunque, vengon chiamati sofisti, che è quanto dire prostituti.<sup>(3)</sup>

Ancora Senofonte nel *Sulla caccia* (o *Cinegetico*) ricorda, ancora negativamente, che:

I sofisti parlano per trarre in inganno, e scrivono per il loro proprio guadagno, e non giovano in nulla a nessuno; né v'è alcuno di loro né vi fu mai che sia 'sofo', ma ognuno si contenta d'esser chiamato sofista, il che, presso la gente assennata, suona come un'ingiuria. Raccomanda di guardarsi dagl'insegnamenti dei sofisti, e invece, di tener in gran conto i ragionamenti dei filosofi.<sup>(4)</sup>

Filostrato, invece, nelle sue *Vite dei sofisti* (I 10, 4) ricorda di Protagora che:

Fu il primo a farsi pagare le lezioni, e a introdurre quest'usanza tra i Greci; cosa del resto non biasimevole, perché noi prendiamo più sul serio gl'insegnamenti che ci costano di quelli gratuiti. [...]<sup>(5)</sup>

Ciò che nelle tradizioni filosofiche precedenti aveva quindi conservato e mantenuto il carattere aperto ed oggettivo della verità, con una propria valenza universale, diviene ora patrimonio esclusivo e possesso

(3) Di nuovo si utilizza la traduzione gentilmente concessa dal sito <http://presocratics-documentation.ancientsource.daphnet.org/en/home.html> DK 79 A 2a.

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibi*, DK 80 A 2.

di particolari e specifiche individualità, tese conseguentemente a relativizzare in un punto di vista personale e soggettivo (giudizio od opinione “scientifica”) gli apporti di una esperienza resa essa stessa speciale e valorizzabile (cfr. la moderna figura dell’esperto competente). Platone riporta nel *Sofista* (231, D-E) il proprio punto di vista circa l’origine e l’evoluzione negative del termine:

Dapprincipio, si trovò essere il sofista un cacciatore stipendiato di giovani ricchi... in secondo luogo, una specie di trafficante delle scienze che interessano l’anima... e in terzo luogo non ci apparve come un rivendugliolo di queste stesse cose?... e in quarto, uno smerciatore dei propri prodotti scientifici... e in quinto,... era una specie di atleta dell’agonistica applicata ai discorsi, il quale si fosse riservato per sé l’arte disputatoria... il sesto poi era un punto controverso; tuttavia abbiamo convenuto di ammettere che egli sia una specie di purificatore spirituale di quelle opinioni che ostacolano all’anima il sapere.<sup>(6)</sup>

- In tal modo la sofistica poté aprire la strada ad un uso libero e spregiudicato della ragione (“illuminismo greco”), criticando radicalmente ed apertamente i miti e le credenze religiose tradizionali. Conseguentemente la ragione divenne lo strumento principe per l’emancipazione della nuova classe mercantile ed affaristica, in rapida ascesa grazie all’espansione economico-imperialistica della città ateniese, mentre la costituzione di un nuovo sapere, soprattutto animato da una nuova finalità pratica e quindi con un’essenza fortemente educativa (*paideia*), viene ora rivolta allo sviluppo delle capacità individuali, a loro volta ritenute come prodromiche rispetto ai vantaggi della stessa collettività. Sono infatti ora le capacità o le abilità individuali ed il merito al quale esse danno luogo che sostituiscono come “virtù” (*areté*) la precedente trasmissione per via nobiliare od aristocratica dei posti di primaria importanza politica e sociale. Ecco quindi che retorica, oratoria (tecniche della persuasione) e dialettica (tecnica dell’argomentazione) diventano lo strumento principe per la conquista dei poteri più importanti della città.
- Esperti viaggiatori i maestri sofisti introdussero poi una analoga forte tendenza relativista e territoriale, nella valutazione e considerazione

---

(6) *Ibi*, DK 79 A 2.

dei costumi, dei comportamenti civili e delle stesse costituzioni politiche, preferendo spesso considerarsi di per se stessi semplici “cittadini del mondo” (cosmopolitismo).

- Se la conoscenza diventava potere (cfr. l’analoga concezione baconiana, che ha dato il via alla modernità), allora anche la sua trasmissibilità (o variazione) diventava assolutamente necessaria. Per questo il sofista partiva dal presupposto pratico e dalla finalità che la “virtù” potesse e dovesse essere insegnabile (e valorizzabile, per la sua intrinseca utilità). Ecco dunque che l’insegnamento diventava il luogo del possibile possesso – da parte del “maestro” – ed acquisizione – da parte dell’allievo – di una “verità” immediatamente spendibile all’interno dell’orizzonte cittadino. Per acquisirla effettivamente poi l’allievo era tenuto ad esercitare le capacità argomentative e persuasive necessarie alla dimostrazione ed accettazione delle proprie tesi (e confutazione o rigetto di quelle avversarie). Per questo motivo molte problematiche di natura giuridico-morale (diritto naturale e positivo) costituivano il banco di prova e la cassetta degli attrezzi attraverso i quali sperimentare le proprie capacità, soprattutto da parte dei rampolli delle classi atenesi più agiate.

#### 4.1.3. *Protagora*

Concittadino e discepolo di Democrito – come ricorda Diogene Laerzio nelle sue *Vite dei filosofi* (IX, VIII, 50; DK 80 A 1, DK 80 A 2) – Protagora di Abdera (486 – 411 a.C.) sembra assumerne e farne proprio fino in fondo lo schema latente, nello stesso tempo profondo (materiale) ed alto (ideale), tramutandone l’immagine razionale triadica delle necessità in un insieme organico e raccordato di rapporti e di elementi, che si incarna ed identifica nel tratto simbolico della soggettività. In altre parole: ciò che nell’etico-politica democritea si era presentato – per analogia con l’unità del cosmo atomico – attraverso la centralità del rapporto di misura e di proporzione, si ripresenta ora con i tratti della pura e semplice soggettività misurante. Qui uno schema visivo può forse dare subito più facile comprensione di questa trasposizione e solidificazione, effettuata sotto il probabile influsso dell’insegnamento democriteo.



tutti i fatti: di quelli che sono, per ciò che sono, di quelli che non sono, per ciò che non sono. E perciò egli ammette solo ciò che appare ai singoli individui, e in tal modo introduce il principio di relatività. (217). Dice dunque questo filosofo che la materia è fluida, ma via via che fluisce, di continuo delle aggiunte compensano le perdite, e le sensazioni si trasformano e cambiano a seconda dell'età e delle altre condizioni del corpo (218). Dice poi anche che le ragioni [λόγοι] di tutti i fenomeni risiedono nella materia, per modo che la materia considerata in se stessa ha la proprietà di essere tutto ciò che appare ai singoli individui. Gli uomini poi percepiscono or l'una or l'altra apparenza, secondo le diverse disposizioni in cui si trovano; così un uomo in condizioni normali percepisce, tra le varie forme insite nella materia, quelle predisposte ad apparire agli individui normali; e così l'individuo anormale, quelle per gli anormali (219). Lo stesso si dica riguardo all'età, e secondo che si dorme o si è svegli, e insomma, secondo ogni specie di disposizioni. Secondo lui dunque, chi giudica delle cose è l'uomo. Infatti, tutto ciò che appare agli uomini, anche è; e ciò che non appare a nessun uomo, neppure è. Vediamo pertanto che egli ammette come postulati la fluidità della materia e il risiedere in essa delle ragioni di tutti i fenomeni; che sono argomenti oscuri, sui quali non ci si può pronunziare.<sup>(8)</sup>

La profonda radicalità della sensibilità umana la affonda nella stessa aperta origine materiale delle cose, dei fatti e degli eventi. Questa composizione – che dimostra ancora una volta un influsso democriteo nella formazione del pensiero protagoreo – la trasforma e ne consente la proiezione ideale. Insieme ne permette l'apertura di relazione. Idealità e relazione costituiscono allora insieme il quadro di un'inscindibile unità – quella stessa che il Socrate platonico del dialogo dedicato allo stesso Protagora utilizzerà per fissare in modo univoco il rapporto verticale e gerarchico con i concetti di santità e giustizia e per definire in tal modo il quadro (volto) etico e politico del cittadino ateniese perfetto (virtuoso) – che Protagora invece utilizzerà con variazione, movimento e dunque pluriformità (non univocità).

È in questo modo che la riflessione protagorea scivola e scarta dalla dimensione teorica a quella pratica e tecnica (e dal primo relativismo al secondo). Ora sentimento, passione, ragione, finalità ed atto produttivo

---

(8) *Ibi*, DK A 14.

vengono diversificati a seconda dell'interesse soggettivo, che viene pertanto ad animare una dialettica (opposizione possibile) delle posizioni che si espande sino, appunto, all'estremo. Sarà Protagora stesso con i suoi *Ragionamenti doppi* a dare visibilità a tutte le possibili antilogie (opposizioni di determinazione) relative ai più importanti argomenti della vita sociale e politica ateniese. Ma, se vi può essere solo differenziazione sino alla contrapposizione estrema, allora viene a scomparire e ad essere annullato quello spazio medio e mediante (centrale) attraverso il quale si può affermare la necessità di un'identificazione assoluta degli oggetti e dei soggetti ad essi relativi e subordinati: lo spazio onto-logico – che sarà prima platonico e poi aristotelico – dell'identità e della non-contraddizione. Per questa ragione Platone riporta nell'*Eutidemo* (286, B-C) con molta meraviglia il fatto che Protagora avesse argomentato contro la possibilità della contraddizione, con queste parole:

[*Parla Socrate:*] Sebbene io abbia sentito molte volte e da molti cotesto ragionamento [*che non è possibile la contraddizione*], sempre ne provo meraviglia. Se ne serviva spesso Protagora e la sua scuola, ed anche altri più antichi [*cf.* 22 A 7; B 42 a]; ma a me è parso sempre strano, e tale da distruggere non solo gli altri ragionamenti, ma anche se stesso.<sup>(9)</sup>

Ma allora cosa resta se scompare questo luogo centrale, che consentirà alla coppia Platone-Aristotele di giocare tutto lo spazio apparentemente oggettivo del consenso-dissenso della futura civiltà occidentale? Per Protagora resta la possibilità e la necessità di servirsi delle abilità suscitate dalle tecniche, in primo luogo di quelle oratorie e retoriche, in quanto resta pur ancora necessario traguardare l'azione singola e collettiva verso ciò che viene considerato migliore e perfetto (appunto virtuoso). Non si tratta però, a ben vedere, di una finalità oggettiva che si impone, con la forza di un'univocità assoluta di sovra-determinazione – ciò che sarà il Bene platonico – o con la necessità tutta intrinseca ed universale di un'evoluzione naturale – come sarà invece nel primato aristotelico dell'atto sulla potenza –, quanto piuttosto di un accordo fra le finalità dei singoli, per far emergere ed affermare l'utilità generale (ecco l'aspetto educativo dell'insegnamento sofistico in generale), spesso rappresentante

(9) *Ibi*, DK 80 A 19.

“il discorso peggiore” perché agitato dai “peggiori” (i democratici), con volontà di rovesciamento nei confronti del “discorso migliore”, mosso a tutta evidenza e riconoscimento dai “migliori” (gli aristocratici). È in questo senso, allora, che si dovrebbe leggere il panegirico di Protagora, effettuato da Teeteto nell’omonimo dialogo platonico (166 D e segg.):

[*apologia di Protagora*]. 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, son ben lungi dal negarlo; che anzi, colui appunto chiamo sapiente, il quale ad uno di noi, a cui le cose appaiono ed esistano come cattive, riesca, invertendone il senso, a farle apparire ed esistere come buone. Perciò non confutare il mio discorso fermandoti alla lettera, ma cerca di capire più chiaramente che cosa intendo dire. Rammentati quanto si diceva più sopra [159 C-D], che cioè per l’ammalato il cibo appare, ed è, amaro, e per il sano, il contrario. Ora, nessuno dei due è da ritenersi più sapiente dell’altro, ché non sarebbe possibile; e neppure è da asserire che il malato sia un ignorante, perché opina in tal modo, e che il sano sia sapiente, perché opina in modo diverso; ma sì invece è da scambiare il primo stato col secondo; perché, il secondo è migliore. Così anche nell’educazione bisogna scambiare uno stato con l’altro migliore. Solo che il medico trasforma con le medicine, il sofista coi discorsi. Sicché io nego che qualcuno possa opinare il falso, e che un altro poi gli faccia opinare il vero; perché non è possibile né opinare ciò che non è, né altrimenti da quel che si è provato; e questo perciò è sempre vero. / 167 B Ma pure credo che se una difettosa disposizione d’animo fa opinare cose ad essa conformi, una retta disposizione farà opinare cose diverse da quelle, e conformi a sé; le quali alcuni, per ignoranza, chiamano vere; io, per me, dico queste migliori di quelle: ma più vere, per nulla. E i sapienti, caro Socrate, ... se per i corpi, li chiamo medici, se per le piante, agricoltori. Sostengo infatti che anche questi, cercano di ingenerare nelle piante, quando siano ammalate, utili e sane sensazioni e disposizioni in luogo di quelle dannose; e così i sapienti e valenti oratori fanno apparir come giuste alle città le cose oneste invece delle disoneste. Perché è vero che quanto appar giusto e bello a ciascuna città, tale anche è per essa, finché lo reputi tale; ma appunto il sapiente, in luogo di singole cose dannose per i cittadini ne fa essere e apparire di utili. E analogamente anche il sofista, per questa sua capacità

di ammaestrare in quest'arte i discepoli, è sapiente e meritevole di molto denaro per quelli che ha ammaestrato. E così è vero tanto che ci sono i più sapienti e i meno quanto che nessuno opina il falso; e tu, o per amore o per forza, devi rassegnarti ad esser misura; poiché questo principio, fondato su questi argomenti, è salvo.<sup>(10)</sup>

Rimane da trattare nella speculazione di Protagora un aspetto conclusivo, ma perciò stesso importante. Come l'orizzonte di base materiale viene considerato incomprensibile, così lo stesso orizzonte superiore, attinente alla sfera degli argomenti religiosi, rimane oscuro e quasi interdetto all'indagine e all'analisi delle menti umane. Testimonianze e frammenti diversi riportano l'esplicita indeterminazione gettata da Protagora sull'esistenza effettiva degli dei greci e sulla loro natura, così come tratteggiata ed articolata dai differenti miti e narrazioni dell'epoca. Questo, oltre ad aver costituito la causa del processo per empietà subito dal filosofo nell'Atene oligarchica dei Quattrocento (411 a.C.) e della sua successiva fuga e morte in mare, depone per l'accentuazione ipotetica e possibile di una caratteristica essenziale di infinitizzazione, con probabili connessioni con successive supposizioni o evidenze di origine naturalistico-razionali di tipo forse rivoluzionario, per l'epoca: con Ippia di Elide l'affermazione di un'impostazione cosmologica che prevedesse la rotazione-rivoluzione terrestre, l'infinità dell'universo e dei mondi, richiesta come analogia di struttura necessaria e di accompagnamento alla fondazione di un diritto naturale e razionale, che ammettesse come principio guida un universalismo di tipo cosmopolitico, perché animato dal principio immanente della fratellanza universale degli esseri umani. Di tale orizzonte di impre-determinazione rimane un accenno nella breve e plurima citazione relativa all'opera *Sugli Dei*:

PLAT. *Theaet.* 162 D [*Protagora per bocca di Socrate*]. Bravi voi altri, giovani e vecchi! vi siete messi qui seduti ad arringare tirando in ballo gli dèi, sui quali io mi astengo dal dire o scrivere che sono, o che non sono. CICER. *de nat. d.* I 24, 63. Protagora di Abdera, ... il più gran sofista certo di quei tempi, avendo cominciato un suo libro così: «Degli dèi non ho la possibilità di affermare né che siano, né che non siano», fu per

(10) *Ibi*, DK 80 A 21a.

decreto degli Ateniesi cacciato in bando dalla città e dalla terra; e i libri di lui pubblicamente bruciati. CICER. *de nat. d.* I 12, 29 [*Dox.* 535]. E per vero Protagora, quando afferma di non avere alcuna idea chiara circa gli dèi, se siano, o non siano, o come siano, non pare che abbia la più lontana idea della natura della divinità. PHILOD. *de piet.* C. 22 p. 89. ... o quelli che affermano esser inconoscibile se ci siano degli dèi, o di che natura siano. DIOG. OENOAND. fr. 12 C. 2, 1 p. 19. Protagora di Abdera sostenne, come concetto, la stessa opinione di Diagora; ma la espresse con parole diverse, quasi per evitarne l'audacia eccessiva. Infatti disse di non sapere se gli dèi sono; che è come dire di saper che non sono.<sup>(11)</sup>

#### 4.1.4. *Gorgia da Lentini*

Nativo della città di Lentini in Sicilia, la figura e l'opera di Gorgia (485-375 a.C.) attraversano più di un secolo della storia greca, a partire dalle prime guerre contro i Persiani sino quasi alla conclusione dell'esperienza politica del tiranno siracusano Dionisio il Vecchio (405/4-367 a.C.), che come vedremo sarà più volte coinvolto ed intrecciato alle aspirazioni filosofico-politiche di un grande avversario del nostro maestro sofista: Platone<sup>(12)</sup>.

Filostrato nelle sue *Vite dei Sofisti* (I, 9, 1-6) ce lo ricorda come oratore impetuoso e innovatore nell'espressione, con movenze e toni sublimi, con pause e riprese incalzanti, armonioso e solenne<sup>(13)</sup>. Capace di rifondare l'arte retorica, ne rese importanti gli effetti politici e letterari, avvincente a sé ed alle proprie intenzioni speculative personaggi importanti del suo tempo, come Alcibiade, Crizia, Tucidide, Pericle ed Euripide (DK 82A 35). Autore di diverse orazioni pubbliche importanti e celebrate – come l'*Orazione pitica*<sup>(14)</sup> nel tempio di Apollo Pizio, o l'*Orazione olimpica*<sup>(15)</sup>, dove sollecitò i Greci ad opporsi ai propri nemici Medi e Persiani, oppure ancora l'*Orazione funebre*<sup>(16)</sup>, dedicata ai caduti ateniesi nella guerra del Peloponneso – Gorgia diede sempre esempio di un'estesa

(11) *Ibi*, DK 80 A 23.

(12) Bisogna qui ricordare che Platone compose diversi dialoghi – come vedremo – rivolti alla confutazione delle dottrine sofistiche: dal *Protagora* al *Gorgia*, l'*Alcibiade primo* e l'*Alcibiade secondo*, l'*Ippia Maggiore* e l'*Ippia minore*, l'*Eutidemo*, il *Sofista*, *Crizia*.

(13) DK 82 A 1.

(14) DK 82 B 9.

(15) DK 82 B 7.

(16) DK 82 B 5a, b; B 6.

erudizione, affrontando in pubblico qualsiasi domanda gli fosse stata rivolta, argomentando sempre con grandi capacità persuasive e razionali. Divenne, insomma, un esempio vivente di sapiente (σοφός; σοφιστής ne è la variante dispregiativa, dedicata a chi vendeva la sapienza per denaro).

Nell'enciclopedia bizantina del X secolo denominata *Suida*, alla voce Gorgia (DK 82A 2) si cita Empedocle come suo maestro e, a propria volta, lo stesso Gorgia come maestro di Polo d'Agrigento (personaggio spesso presente in alcuni dialoghi platonici), dello statista Pericle, del retore Isocrate e di Alcidamante di Elea. Questa indicazione può forse rappresentare il primo richiamo alla costituzione di uno sfondo di riferimento per la successiva formazione del pensiero gorgiano: la presenza di una dinamica degli opposti, unitariamente sottesa e finalizzata ad un atto generale di perfezione (cfr. la successiva speculazione aristotelica). Il secondo elemento che può essere rievocato in negativo, per il completamento del quadro di riferimento dello stesso, è forse l'impianto e la struttura elaborata da Democrito e poi utilizzata dallo stesso Platone: la deposizione per il tramite necessario della misura della centralità, prima cosmologica del pianeta Terra, poi etica dell'unità armonica e del relativo senso della proporzione negli atteggiamenti e comportamenti umani. È proprio questa centralità – che nell'avversario Platone costituirà la base d'appoggio per la costruzione dello schema fondante ed essenziale dell'univocità (preesistenza mnemonica dell'idea) – ad essere dissolta dalla volontà speculativa gorgiana. Gorgia riutilizza la dinamica degli opposti empedoclea proprio per dissolvere l'univocità, in via di costruzione, platonica (la predeterminazione dell'idea, poi del Bene ed infine della Legge) – il prologo ed il primo atto del *Gorgia* platonico reagiscono ed insistono appunto contro questa dissoluzione, giocando con un concetto riduttivo di giustizia – per irradiarsi ed immedesimarsi nella trasmissione del principio creativo e dialettico della tradizione presocratica e ionica in particolare. Viene in tal modo ripreso, riesumato, posto di nuovo in vita e riutilizzato quel principio originario e fontale che assicurava in partenza un ampio, universale (teoricamente infinito) orizzonte di libertà e di ragione, che dava manifestazione ed espressione all'apertura originaria della realtà e della verità. In tal modo Gorgia doveva appunto combattere il tentativo platonico di edificare un atto separato di univoca predeterminazione (l'idea) con l'aperto ed illimitato proprio dell'infinito impredefinito

della vita, della libertà e della ragione. Gorgia finiva, dunque, per contrapporre alla ricerca di un'identità precostituita da ritrovare tramite il ricordo (anamnesi o reminiscenza) l'orizzonte di quell'impredeterminato che rende gli umani vivi, liberi e razionali.

Così alla ragione finita e predeterminata annunciata dal Socrate platonico, come l'invenzione che avrebbe cambiato per sempre i destini della civiltà occidentale (con gli strumenti concettuali dell'anima immortale, del giudizio sovraterreno e dello Stato etico), Gorgia avrebbe contrapposto nella sua opera fondamentale – intitolata *Sul non essere o sulla natura* (444-441 a.C.) – le proprie apparentemente sconvolgenti affermazioni: 1) che nulla esiste, nel senso che l'Essere apparentemente concentrato nelle singolarità è pura apparenza alla nostra immaginazione; 2) che ogni eventuale singolarità potrebbe apparire per differenza dei punti di vista e di determinazione soggettiva effettivamente disintegrata e spappolata, ovvero sia non contenuta, come dato oggettivo, di una coscienza soggettiva intesa socraticamente come identità necessaria e da perseguirsi; 3) se anche si potesse fissare in qualche modo una forma di determinazione per ciascuna di queste singolarità non potrebbe in alcun modo darsi alcun sistema organico che a sua volta le contenesse, le individuasse e le finalizzasse oggettivamente (al linguaggio ed all'azione), stabilendone una volta per tutte ed oggettivamente i rapporti reciproci e le ulteriori relazioni.

Sesto Empirico, nel suo *Contro i matematici* (VII, 65-87), riporta un sunto ed una interpretazione personale notevole dell'opera gorgiana:

Gorgia da Leontini fu anche lui del gruppo di coloro che escludono una norma assoluta di giudizio; non però per le stesse obiezioni che muoveva Protagora e la sua scuola. Infatti nel suo libro intitolato *Del non essere o Della natura* egli pone tre capisaldi, l'uno conseguente all'altro: 1) nulla esiste; 2) se anche alcunché esiste, non è comprensibile all'uomo; 3) se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile e inspiegabile agli altri (66). Che nulla esiste, lo argomenta in questo modo: ammesso che qualcosa esista, esiste soltanto o ciò che è o ciò che non è, ovvero esistono insieme e ciò che è e ciò che non è. Ma né esiste ciò che è, come dimostrerà, né ciò che non è, come ci confermerà; né infine, come anche ci spiegherà, l'essere e il non essere insieme. Dunque, nulla esiste (67). E invero, il non essere non è; perché, supposto che il non essere sia, esso

insieme sarà e non sarà; ché in quanto è concepito come non essere, non sarà, ma in quanto esiste come non esistente, a sua volta esisterà; ora, è assolutamente assurdo che una cosa insieme sia e non sia; e dunque, il non essere non è. E del resto, ammesso che il non essere sia, l'essere non esisterà più; perché si tratta di cose contrarie tra loro; sicché se del non essere si predica l'essere, dell'essere si predicherà il non essere. E poiché l'essere in nessuno modo può non essere, così neppure esisterà il non essere (68). Ma neppure esiste l'essere. Perché se l'essere esiste, è o eterno o generato, oppure è insieme eterno e generato; ma esso non è né eterno, né generato, né l'uno e l'altro insieme come dimostreremo; dunque l'essere non esiste. Perché se l'essere è eterno (cominciamo da questo punto), non ha alcun principio (69). Poiché ha un principio tutto ciò che nasce; ma l'eterno, essendo per definizione ingenerato, non ha avuto principio. E non avendo principio, è illimitato. E se è illimitato, non è in alcun luogo. Perché se è in qualche luogo, ciò in cui esso è, è cosa distinta da esso; e così l'essere non sarà più illimitato, ove sia contenuto in alcunché; perché il contenente è maggiore del contenuto, mentre nulla può esser maggiore dell'illimitato; dunque l'illimitato non è in alcun luogo (70). E neppure è contenuto in se stesso. Perché allora sarebbero la stessa cosa il contenente e il contenuto, e l'essere diventerebbe duplice, cioè luogo e corpo; essendo il contenente, luogo, e il contenuto, corpo. Ma questo è assurdo. Dunque l'essere non è neppure in se stesso. Sicché se l'essere è eterno, è illimitato; se è illimitato, non è in alcun luogo; e se non è in alcun luogo, non esiste. Ammessa dunque l'eternità dell'essere, si conclude all'inesistenza assoluta (71). Ma neppure può esser nato, l'essere. Perché se è nato, o è nato dall'essere, o dal non essere. Ma non può esser nato dall'essere; perché in quanto è essere, non è mai nato, ma di già è; né può esser nato dal non essere, perché ciò che non è, neppure può generare alcunché, per la ragione che il generante deve di necessità partecipare di una qualche esistenza. Sicché l'essere non è neppure generato (72). Analogamente, neppure può esser l'uno e l'altro, cioè eterno e generato insieme; perché questi termini si escludono a vicenda; e se l'essere è eterno, non è nato; e se è nato, non è eterno. E dunque, se l'essere non è né eterno, né generato, né ambedue insieme, l'essere non può esistere (73). D'altronde, se è, o è uno, o è molteplice: ma non è né uno né molteplice, come si dimostrerà; dunque l'essere non è. Perché, dato che sia uno, dev'essere comunque o quantità o continuità; o grandezza, o corpo. Ma allora, qualunque esso sia di queste cose, non è più uno: perché se è quantità si dividerà, se è estensione si scinderà. Similmente,

concepito come grandezza sarà divisibile; se poi come corpo, sarà triplice: ché avrà lunghezza, larghezza e altezza. D'altra parte è assurdo affermare che l'essere non sia nessuna di queste proprietà; dunque, l'essere non è uno (74). Ma neppure è molteplice: perché se non è uno, neppure può essere più, dato che la pluralità è somma di singole unità; per cui, escluso l'uno, è escluso anche il molteplice. Resta così dimostrato che né l'essere, né il non essere esistono (75). Che poi neppure esistano ambedue insieme, è facile a dedursi. Perché ammesso che esista tanto l'essere che il non essere, il non essere s'identificherà con l'essere, per ciò che riguarda l'esistenza; e perciò, nessuno dei due è. Infatti, che il non essere non è, è già convenuto; ora si ammette che l'essere è sostanzialmente lo stesso che il non essere; dunque, anche l'essere non sarà (76). E per vero, ammesso che l'essere sia lo stesso che il non essere, non è possibile che ambedue esistano; perché se sono due, non sono lo stesso; e se sono lo stesso, non sono due. Donde segue che nulla è. Perché se l'essere non è, né è il non essere, né sono ambedue insieme, né, oltre queste, si può concepire altra possibilità, si deve concludere che nulla è (77). Passiamo ora a dimostrare che, se anche alcunché sia, esso è, per l'uomo, inconoscibile e inconcepibile. Se infatti, come dice Gorgia, le cose pensate non sono esistenti, ciò che esiste non è pensato. Questo è logico; per esempio, se di cose pensate si può predicar la bianchezza, ne segue che di cose bianche si può predicare la pensabilità; e analogamente, se delle cose pensate si predica l'inesistenza, delle cose esistenti si deve necessariamente predicare l'impensabilità (78). Per il che, è giusta e conseguente la deduzione, che «se il pensato non esiste, ciò che è non è pensato». E invero, le cose pensate (rifacciamoci di qui) non esistono, come dimostreremo; dunque, l'essere non è pensato. Che le cose pensate non esistano, è evidente: (79) infatti, se il pensato esiste, allora tutte le cose pensate esistono, comunque le si pensino; ciò che è contrario all'esperienza: perché non è vero che, se uno pensa un uomo che voli, o dei carri che corran sul mare, subito un uomo si mette a volare, o dei carri a correr sul mare. Pertanto il pensato non esiste (80). Inoltre, se si ammette che il pensato esiste, si deve anche ammettere che l'inesistente non può esser pensato; perché i contrari hanno predicati contrari; e il contrario dell'essere è il non essere. E perciò in via assoluta, se dell'esistente si predica l'esser pensato, dell'inesistente si deve predicare il non esser pensato. Il che è assurdo, perché per esempio e Scilla e Chimera e molte altre cose inesistenti sono pensate. E dunque, ciò che esiste non è pensato (81). E come, ciò che si vede, in tanto si dice visibile, in quanto si vede; e quel che si ode, in tanto si