

Sofistica e democrazia

Ascanio Ciriaci

Il V secolo a.C. è caratterizzato, come è noto, da due grandi eventi, strettamente connessi tra di loro, che segnano e mutano profondamente la città di Atene, la più importante della Grecia sul piano della potenza militare e su quello politico, economico, sociale e culturale: la definitiva affermazione della democrazia e il tramonto del mondo aristocratico, non solo come specifico fenomeno politico, ma anche sociale ed etico.

La storia della sofistica copre un ampio arco temporale, compreso tra la seconda metà del V secolo a.C. e i primi decenni del IV, in cui la storia politica ateniese subisce le variazioni più notevoli. Qualunque sia l'atteggiamento dei singoli Sofisti nei confronti del regime democratico, non si deve mai dimenticare che la sofistica nel suo insieme è figlia della democrazia ed è, anzi, impossibile comprenderla appieno, se non si considera il pensiero dei singoli Sofisti come un tentativo di porre in evidenza, formulandoli razionalmente, i problemi emersi nell'ambito della situazione storica generale.

La democrazia estende indiscriminatamente a tutti i liberi cittadini il diritto alla partecipazione al potere e alle cariche pubbliche, in nome della capacità di ciascun individuo di fornire un contributo valido alla vita politica, rivalutando il πολίτης in quanto tale, al di là di qualsiasi appartenenza a una parte o a un settore della compagine cittadina. Il Sofista diviene allora una figura necessaria alla vita della città: non c'è più la necessità di ammaestrare i discendenti della stirpe nobile all'aristocratica virtù eroica, bensì di educare tutti gli uomini, membri del nuovo stato democratico, alla ἀρετή politica, intesa non tanto, o non solo, come osservanza delle leggi, quanto come conoscenza dei mezzi con i quali l'individuo può acquistare successo negli affari e potenza fra il popolo, indirizzandolo alla scelta del giusto, non più ordinando, ma persuadendo e spiegando.

Al di là della molteplicità di interessi e di problemi formulati dalla sofistica, è importante rilevare, nel pensiero dei singoli Sofisti, la presenza di un comune atteggiamento speculativo, del tutto caratteristico, che muove e guida le loro ricerche:

la necessità di accettare il relativismo nei valori e in ogni altro campo, senza ridurre tutto al soggettivismo, e la convinzione che nessun aspetto della vita dell'uomo o del mondo nel suo insieme dovrebbe essere escluso dalla conoscenza ottenuta attraverso ragionata discussione¹.

Sebbene non si possa considerare la sofistica come una scuola filosofica, si può senz'altro constatare l'esistenza di un vero e proprio "movimento sofistico", dotato di una sua sensibile unità, ma che non esclude esiti anche molto diversi tra loro nel pensiero e nelle opere dei suoi singoli rappresentanti. Andando oltre lo stretto ambito del pensiero filosofico, infatti, la sofistica influenza personaggi e autori, i quali, anche se da angolazioni e, in alcuni casi, con intenti diversi, pongono in risalto le medesime problematiche. Senza dubbio, è possibile rintracciare echi del pensiero sofistico non solo nelle figure di alcuni importanti personaggi politici od oratori, e nei pubblici dibattiti e nelle assemblee, di cui abbiamo testimonianze attendibili, ma anche, solo per citare qualche esempio, nell'opera storica di Tucidide, nelle tragedie di Euripide e nelle commedie di Aristofane. "Movimento sofistico" indica, dunque, non solo il gruppo più o meno ristretto di filosofi, i quali si sono dati o a cui è stato dato il nome di sofisti, ma un concetto sufficientemente ampio da poter includere, in realtà, un movimento di idee più vasto.

Tra i problemi formulati e discussi dalla sofistica, e dagli intellettuali e dagli artisti attivi nell'Atene periclea e post-periclea, quelli relativi alle questioni politiche occupano un posto certamente non secondario. Non solo i Sofisti, in qualità di maestri e di educatori, promettono di insegnare a qualsiasi cittadino il modo migliore di condurre una discussione pubblica (nell'ambito di un'assemblea, di un tribunale, ecc.), consentendo a chiunque di poter partecipare attivamente alla vita politica della πόλις, ma gli esponenti del movimento sofistico sono i primi a compiere una consapevole riflessione sulla politica in generale. Tipicamente sofistica, ad esempio, è la controversia tra i sostenitori del diritto positivo (νόμος) e quelli del diritto naturale (φύσις), certamente generata dalla nascita e dalla progressiva affermazione della democrazia. Sempre i Sofisti sono i primi filosofi a mostrare interesse per lo studio dei νόμοι e

¹ Cfr. Kerferd 1988, p. 11.

delle πολιτεῖαι, fornendo un contributo essenziale alle ricerche sulla storia delle costituzioni antiche². Non mancano, infine, le prime riflessioni teoriche sulla democrazia in generale e, più specificamente, sul regime democratico ateniese, così come si era venuto a delineare dall'età di Pericle in poi. Ampiamente testimoniate risultano le posizioni di quei Sofisti, e di quegli autori influenzati dalla sofistica, che, per ragioni diverse, avversavano la democrazia e, in particolare, il regime democratico ateniese, come, ad esempio, la celebre *Costituzione degli Ateniesi* (Ἀθηναίων πολιτεία) dello Pseudo-Senofonte³. Meno numerose, al contrario, sono le testimonianze provenienti da autori e scritti democratici.

Una delle più importanti “teorie democratiche della democrazia” si può rintracciare nel celebre *Epitafio* di Pericle, il discorso tenuto dallo statista ateniese per celebrare i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso (431-430), riportato nell'opera di Tucidide⁴,

² Non è pensabile, naturalmente, un confronto tra questi primi tentativi e la ormai matura riflessione costituzionale greca del IV secolo a.C. e poi dell'età ellenistica. Con la sofistica, ci si trova agli albori di questi studi e perfino il linguaggio, per così dire, «tecnico» si va ancora formando e stabilendo lentamente. In questo senso, un esempio calzante è rappresentato dall'assenza, per gran parte del V secolo, del termine δημοκρατία. La democrazia, come è noto, nasce in Grecia, e specificamente ad Atene, nel 508-507 a.C., frutto dell'opera riformatrice di Clistene. Per definire l'innovazione politica clistenica, la tradizione storiografica utilizza sia il termine δημοκρατία, sia alcuni suoi parziali sinonimi, come ἰσονομία e ἰσηγορία. Poiché questa tradizione è successiva a Clistene, si è portati a credere che il termine δημοκρατία ancora non esistesse all'epoca delle riforme clisteniche. Tale tendenza sembra confermata dal fatto che la prima attestazione della parola δημοκρατία, sebbene in forma di perifrasi, compare nelle *Supplici* di Eschilo (cfr. Aesch. *Suppl.* 604: δήμου κρατοῦσα χεῖρ, «la mano dominante del popolo»), opera rappresentata nel 463. Il termine vero e proprio è attestato a partire da Erodoto, che però lo utilizza solo in due occasioni (cfr. Herod. VI 43, 14; VI 131, 4), al contrario, ad esempio, di ἰσονομία e di perifrasi, come πλῆθος δὲ ἄρχων, «il governo del popolo», con cui lo storico di Alicarnasso è solito designare il regime democratico (ad esempio, nel celebre λόγος τριπολιτικός, in Herod. III 80-82), che compaiono invece con una certa frequenza. Il termine δημοκρατία si afferma, dunque, piuttosto lentamente e, in generale, si può affermare che esso soppianti definitivamente tutti gli altri, a partire dal IV secolo a.C.

³ Sulla *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte o del *Vecchio Oligarca*, scritto risalente alla fine del V secolo a.C. e importante documento, che testimonia lo stretto legame esistente tra le idee di alcuni Sofisti della cosiddetta seconda generazione e gli ambienti oligarchici, cfr. Gigante 1953; Isnardi Parente 1953; Vegetti 1977; Serra 1979; Lapini 1987-1988; Lapini 1997.

⁴ Cfr. Thuc. II 35-46.

da sempre oggetto di dibattito e di studio. L'*Epitafio*, così come gli altri discorsi presenti nell'opera, è frutto di una rielaborazione tucididea, molto posteriore agli avvenimenti narrati. Illustrando il suo metodo di lavoro, lo storico afferma:

a seconda di quanto ciascuno a mio parere avrebbe potuto dire nel modo più adatto nelle diverse situazioni successive, così si parlerà nella mia opera, ché io mi terrò il più possibile vicino al pensiero generale dei discorsi effettivamente pronunciati⁵.

I discorsi che compaiono nell'opera sono, quindi, una ricostruzione dello storico ateniese, come rivela anche un'analisi formale dei testi, che evidenzia, in tutti, lo stile tipico di Tucidide, influenzato dalle regole compositive della retorica e della sofistica. È importante, però, secondo quanto egli stesso afferma, che nell'opera sia stato riprodotto fedelmente il pensiero generale dei vari discorsi pronunciati e che, in questo senso, essi si possano ritenere autentici. Anche l'*Epitafio* di Pericle, per le stesse ragioni, si può considerare veritiero. Poiché l'*Epitafio*, più che un discorso commemorativo, è in realtà uno straordinario elogio della democrazia, si può affermare che già Pericle avesse formulato una teoria democratica della democrazia e che proprio l'*Epitafio* pericleo rappresenti ampiamente, con una storicità che non va sottovalutata, la teoria democratica. L'attività politica di Pericle, quindi, non fu dettata dal caso, né da una semplice e demagogica volontà di mantenere il potere, conquistando il favore del popolo con riforme a esso favorevoli. La politica di Pericle, al contrario, fu sostenuta e guidata da una solida teoria democratica, che è il punto di riferimento di tutta l'azione riformatrice e di governo dello statista ateniese. Le sue riforme, apportate alla costituzione di Clistene del 508-507 a.C., per lungo tempo sostanzialmente immutata, sono indirizzate a rendere finalmente compiuta la democrazia ateniese, allargandone progressivamente i diritti a tutto il popolo. La prima grande riforma è quella attuata da Efialte, capo del partito democratico, e Pericle. Nel 462 essi fecero votare una legge che riduceva le competenze dell'Areopago alla sola giurisdizione sui reati di sangue, trasferendone gli altri poteri alla Bulé e al tribunale degli

⁵ Cfr. Thuc. I 22: ὡς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ἕκαστοι περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων τὰ δέοντα μάλιστα εἰπεῖν, ἔχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς συμπασης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται (trad. it. F. Ferrari).

Eliasti. Dopo la morte di Efialte, Pericle proseguì la riforma della costituzione, introducendo l'ἡλιαστικόν, un'indennità ai giudici popolari di due oboli al giorno, compenso non certo eccessivo e, anzi, inferiore alla media del salario giornaliero d'un operaio comune, ma che consentiva a qualsiasi cittadino di dedicare diversi giorni dell'anno alla funzione di giudice, che aveva costituzionalmente diritto di esercitare fin dai tempi della costituzione di Clistene. Dopo aver consegnato i tribunali nelle mani del popolo, Pericle introdusse il principio della μισθοφορία, la remunerazione dei pubblici uffici, un'indennità di quattro oboli al giorno per gli arconti, di cinque ai buleuti, di una dracma ai pritani, la quale aprì la via alla riforma più importante e decisiva, quella che nel 457-456 ammise gli zeugiti all'arcontato e, successivamente, i teti a tutte le magistrature sorteggiate. A questo punto, il potere passò direttamente nelle mani della Bulé e dell'Ecclesia, cioè nelle mani del popolo ateniese e, soprattutto, in quelle delle poche magistrature rimaste elettive per la competenza tecnica che esse esigevano in chi le ricopriva. Prima fra tutte, quella degli strateghi, il cui Collegio, guidando da allora in poi tutti gli altri magistrati ed esercitando la massima autorità nell'Ecclesia e nella stessa Bulé, rappresentò il fulcro del potere esecutivo. Pericle, eletto per una trentina d'anni quasi consecutivi (dal 460 circa in poi) alla carica di stratego, e quasi sempre col rango di Presidente di quel Collegio, fu per trenta anni costituzionalmente a capo della democrazia ateniese. La politica attuata da Pericle è riconducibile, dunque, a due principi essenziali: 1) il potere deve essere del popolo nella sua totalità e non di una piccola parte di cittadini; 2) le alte cariche, che comportano il diritto di deliberare ed agire per il popolo, devono essere affidate a quanti siano più adatti e più abili a svolgere tali funzioni. Pericle diede grande importanza all'educazione e alla cultura del popolo ateniese. Il potere acquisito dopo le sue riforme richiedeva che tutta la cittadinanza, trovatasi a essere per la prima volta artefice del proprio destino, fosse pienamente consapevole delle problematiche e delle questioni, su cui era chiamata a dibattere. Anche per questo motivo quindi, e non solo perché spinto da un personale interesse per il sapere e l'arte, Pericle fece di Atene il centro culturale della Grecia, ospitando gli intellettuali più importanti dell'epoca in ogni ambito della conoscenza. Sebbene, per ovvie ragioni, solo una piccola parte della popolazione potesse avere accesso o essere interessata alle discussioni dei personaggi del circolo di Pericle, e solo le classi più abbienti potessero permettersi, ad esempio,

di istruirsi a pagamento presso i Sofisti, il generale clima culturale voluto dallo statista ateniese influenzò, in ogni caso, tutta la cittadinanza. I grandiosi lavori pubblici sull'Acropoli, con la costruzione e la decorazione del Partenone affidati, tra il 447 e il 432, alla direzione di Fidia e, soprattutto, l'allestimento dei cori lirici, tragici e comici in occasione delle varie feste annuali della città, finanziato dai cittadini più abbienti, in cui tutti potevano ammirare gratuitamente le opere di Sofocle e Euripide, ne sono gli esempi più evidenti. All'epoca di Pericle e sotto il suo comando, la repubblica ateniese non solo era un regime compiutamente democratico, ma la democratizzazione si era estesa alle esigenze sociali della popolazione a tal punto che lo Stato si era assunto la responsabilità di garantire i mezzi di sussistenza a tutti i cittadini, anche a coloro che per motivi di età o di salute, o per condizioni di famiglia non potessero procurarseli col proprio lavoro, grazie a un avanzato sistema di provvidenze. Con frequenti distribuzioni di cereali, con pensioni di un obolo al giorno agli inabili al lavoro, col mantenimento a spese dello Stato degli orfani dei morti in guerra, si provvedeva alla sorte di coloro che non avrebbero potuto mantenersi in altro modo. Questo grande apparato, cui si deve aggiungere il mantenimento dell'esercito, della flotta e delle milizie mercenarie (che, in linea di massima, gravava però sui tributi degli alleati della Lega delio-attica), si reggeva su tre cespiti di entrate: 1) i redditi dei beni demaniali, tra cui il più importante era l'appalto delle miniere d'argento del Laurio; 2) i tributi indiretti, come i vari dazi (l'ἐλλιμένιον per l'uso dei porti, la δεκάτη per le merci in entrata e in uscita dal Mar Nero attraverso il Bosforo, ecc.), le speciali tasse d'esercizio per le professioni che richiedevano la vigilanza della polizia, il rimborso delle spese processuali da parte di coloro che ricorrevano ai tribunali, o i proventi risultanti dai beni confiscati ai debitori dello Stato e ai condannati per cause politiche; 3) le contribuzioni personali dei singoli cittadini, le λειτουργεῖαι, alle quali erano tenuti i cittadini più ricchi di Ateniesi. Queste si distinguevano in ordinarie (la coregia, l'allestimento dei cori lirici, tragici e comici in occasione delle varie feste annuali della città; la ginnasiarchia, l'allestimento delle gare ginniche) e straordinarie (la più gravosa era la trierarchia, consistente nell'allestimento, la riparazione e il comando di una trireme, durante il periodo in cui essa partecipava ad azioni militari). A tutto ciò, naturalmente, si devono aggiungere gli ampi investimenti profusi dallo Stato per i grandiosi lavori pubblici (ad esempio, quelli effettuati all'epoca di Pericle

sull'Acropoli) e per il periodico invio di numerose cleruchie, quasi sempre decise con fine esclusivamente sociale, con cui si dava modo alle classi lavoratrici di esplicitare la propria attività.

Stando ai frammenti che gli sono attribuiti, alle testimonianze relative alla sua filosofia e alle notizie biografiche che lo riguardano, Protagora è unanimemente considerato come il Sofista più vicino alla democrazia periclea⁶. Innanzitutto, egli stabilisce con lo statista ateniese un rapporto personale, di vera e propria amicizia, testimoniato da alcuni aneddoti riportati dalle fonti antiche (il più famoso è quello che li vede discutere un'intera giornata su chi o che cosa sia da ritenersi responsabile per la morte accidentale di un giovane, avvenuta durante una festa celebrata con i giochi: se il giavellotto, l'atleta che lo ha lanciato, o gli organizzatori dei giochi stessi)⁷. In secondo luogo, fin dal suo primo viaggio ad Atene (che si tende in genere a collocare tra il 450 e il 444 a.C.), Protagora entra a far parte del circolo di Pericle⁸, divenendo col tempo uno stretto collaboratore dello statista, il quale nel 444 lo nomina legislatore della nuova colonia panellenica di Turii, per la quale il Sofista redasse con ogni probabilità una costituzione democratica, forse sul modello di quella ateniese⁹. Un'altra notizia, controversa e ancora oggi dibattuta, è quella relativa al processo per empietà intentato contro il Sofista da Pitodoro, all'epoca del suo secondo soggiorno ad Atene, verso il 423-

⁶ Si veda, in proposito, la ricostruzione del pensiero politico di Protagora nella recente traduzione dei frammenti dei Sofisti curata da Bonazzi 2007, pp. 45-52, a cui si rimanda anche per ulteriori e aggiornate indicazioni bibliografiche.

⁷ Cfr. Plutarch. *Pericl.* 36 (= 80 A 10 D.-K.).

⁸ Nel trentennio che va dal 460 al 430 a.C., il fulcro dell'intensa attività speculativa e artistica, che anima l'Atene periclea, è il cosiddetto circolo di Pericle, del quale fanno parte personaggi come Anassagora di Clazomene, Empedocle di Agrigento, Zenone di Elea, Ippocrate di Cos, Ippodamo di Mileto, Erodoto di Alicarnasso, Protagora di Abdera, gli ateniesi Damone, Fidia e Tucidide.

⁹ Non vi sono notizie certe circa il tipo di costituzione redatta da Protagora per la colonia di Turii; alcuni studiosi, tra cui Untersteiner 1996, pp. 6-7, ritengono una prova sufficiente che la legislazione protagorea non fosse democratica, il fatto stesso che, almeno nelle intenzioni iniziali di Pericle, la nuova città dovesse essere una colonia panellenica. Diodoro di Sicilia, però, ci informa che, quando Sibari fu distrutta dai Crotoniati e i Sibariti sopravvissuti invocarono l'aiuto di Sparta e Atene per rifondare la città, gli Spartani rifiutarono di partecipare alla ricostruzione, mentre gli Ateniesi accettarono, invitando volontari da ogni parte della Grecia (cfr. Diod. XII 10). Come sostiene Bayonas 1967, p. 46, le città che cooperarono nell'impresa dovevano, dunque, essere quasi tutte alleate di Atene, e, in queste condizioni, quella della nuova colonia non poteva che essere una costituzione democratica.

422¹⁰. È senz'altro vero che l'accusa di empietà mossa nei confronti del Sofista non fosse priva di un qualche fondamento. Protagora, infatti, è noto per la sua posizione agnostica in ambito teologico («riguardo agli dei, non ho la possibilità di accertare né che sono, né che non sono, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana»)¹¹; nega, inoltre, che l'anima possa esistere separata dal corpo, tesi che è possibile desumere dal fatto che al Sofista di Abdera sia attribuito uno scritto, intitolato *Intorno alla sorte nell'Ade* (περὶ τῶν ἐν Ἅιδου)¹², in cui dovevano certamente riflettersi le sue affermazioni sugli dei e sull'anima («l'anima non è nient'altro che le sensazioni, come attesta anche Platone nel *Teeteto*»)¹³, riportate da Diogene Laerzio. Se Protagora toglie alle tradizionali rappresentazioni degli dei l'influsso sul pensiero e l'azione umana, è probabile anche che avesse trattato allo stesso modo le rappresentazioni dell'oltretomba. Con l'aldilà egli nega anche l'esistenza separata dell'anima, che gli pare superflua accanto ai sensi. Non si deve, però, dimenticare che Pitodoro era un partigiano dell'oligarchia, futuro membro del governo dei Quattrocento. Se la notizia riportata da Diogene Laerzio fosse vera, si potrebbe ipotizzare che il processo a Protagora sia stato intentato, in realtà, per ragioni politiche¹⁴, e sarebbe un'ulteriore prova che il Sofista era un convinto democratico. Oltre a queste poche notizie biografiche, la testimonianza che meglio rivela le convinzioni democratiche di Protagora è certamente quella del cosiddetto *mito di Prometeo*, contenuto nell'omonimo dialogo di Platone, e del successivo discorso esplicativo del Sofista¹⁵. A quanto sembra, Protagora fu autore di uno

¹⁰ Cfr. Diog. Laërt. IX 54 (= 80 A 1 D.-K.). Su tutte le questioni, cfr. Brancacci 2002.

¹¹ Cfr. Diog. Laërt. IX 51 (= 80 B 4 D.-K.): περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχυς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου (trad. it. M. Timpanaro Cardini). Per l'interpretazione del frammento, cfr. Untersteiner 1996, pp. 43-45; Guthrie 1971, pp. 234-235; Kerferd 1988, pp. 163-172; Schiappa 2003, pp. 141-154.

¹² Si veda il catalogo delle opere attribuite a Protagora redatto da Diogene Laerzio (cfr. Diog. Laërt. IX 50-56 = 80 A 1 D.-K.).

¹³ Cfr. Diog. Laërt. IX 51 (= 80 A 1 D.-K.): Ἐλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, καθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ (trad. it. M. Timpanaro Cardini).

¹⁴ Stessa sorte, del resto, subita da altri importanti esponenti della cerchia periclea, come Anassagora, Aspasia, Fidia (cfr. Bonazzi 2007, p. 46).

¹⁵ Cfr. Plat. *Prot.* 320 C–328 B (= 80 C 1 D.-K.).

scritto, intitolato *Intorno alla condizione originaria dell'uomo*¹⁶, che è da considerarsi la fonte probabile delle idee, che, più o meno liberamente riportate da Platone, sono poste in bocca al Sofista nel dialogo platonico che porta il suo nome¹⁷. In sintesi, Protagora sostiene che poiché la natura degli uomini non consente loro di vivere isolatamente, essi si sono riuniti cedendo a un bisogno istintivo, hanno trovato i mezzi per vivere e hanno potuto creare tutti gli strumenti atti a rendere la vita più comoda. La convivenza, però, è impossibile senza le leggi, che consentono di regolare i rapporti tra gli uomini, e l'assenza di leggi è un danno ancora più grande della vita isolata. È necessario, allora, che la legge e la giustizia regnino tra gli esseri umani e non siano mai rimosse da loro, poiché sono saldamente legate a essi per natura. L'importanza del mito di Protagora sta, soprattutto, nell'aver fornito l'elaborazione più completa di questioni ampiamente discusse tra gli intellettuali di Atene in quel periodo. In particolare, il Sofista sostiene: 1) una teoria del progresso, secondo la quale l'uomo procedette da un'originaria condizione naturale verso uno stato di progressiva civilizzazione¹⁸; 2) l'impossibilità che le qualità innate, sufficienti a garantire il necessario per vivere, possano bastare a consentire la vita associata, evitando che gli uomini commettano ingiustizie l'uno ai danni dell'altro: il νόμος deve subentrare, dunque, alla φύσις¹⁹; 3) una giustificazione teorica della democrazia ateniese,

¹⁶ Cfr. Diog. Laërt. IX 55 (= 80 A 1 D.-K.). Secondo Untersteiner, il mito contenuto nel *Protagora* platonico corrisponde alla trama generale del Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως attribuito al sofista, scritto che, nella ricostruzione fornita dallo studioso italiano, occupava la terza sezione delle *Antilogie*, dedicata «alle leggi e a tutti i problemi che riguardano il mondo della polis» (cfr. Untersteiner 1996, pp. 18-23).

¹⁷ Per la genuinità del contenuto del mito, riportato nel *Protagora* platonico, propendono, tra gli altri, Untersteiner 1996, pp. 85-92, 106 n. 24, Guthrie 1971 pp. 63-64, Isnardi Parente 1982, pp. 167-168, Kerferd 1988, pp. 160-161, Schiappa 2003, pp. 157-189; Adorno 1996, pp. XVIII; Bonazzi 2007, pp. 35-36.

¹⁸ La teoria del progresso umano era assai popolare ad Atene: compare, infatti, già in quella che è ritenuta l'ultima opera di Eschilo, morto nel 456, *Prometeo incatenato* (cfr. Aesch. *Prom.* 442-468, 478-506); l'argomento è, poi, affrontato intorno al 440 da Sofocle nell'*Antigone* (cfr. Sophocl. *Antig.* 332-371); intorno al 421 da Euripide nelle *Supplici* (cfr. Eurip. *Suppl.* 201-213); da Crizia, morto nel 403, nel *Sisifo* (cfr. Aët. I 6, 7 [*Dox.* 294] = 88 B 25 D.-K.).

¹⁹ Nel corso del V secolo, il problema originato dal contrasto esistente tra νόμος e φύσις era impostato in modo più semplice. Nei *Persiani* di Eschilo (tragedia rappresentata nel 472), la monarchia assoluta di Serse corrisponde alla natura barbarica di quel popolo: la legge tipica di questo regime si identifica ed è, dunque,

così come si era venuta delineando nell'età di Pericle. Uno degli intenti di Protagora è quello, infatti, di dimostrare che tutti gli uomini, seppure in misura diversa, sono in possesso delle due virtù morali, αἰδώς (il “rispetto reciproco”) e δίκη (la “giustizia”), e che tutti, di conseguenza, possono fornire il loro contributo nelle discussioni morali e politiche. Nell'ambito, però, di un'assemblea riunita per prendere importanti decisioni, che riguardano tutta la comunità, diviene un problema riuscire a stabilire quale sia, tra tutte quelle pronunciate, l'opinione da seguire. Il relativismo di Protagora, espresso in uno dei suoi più celebri frammenti («di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono»)²⁰, affermando che l'opinione sostenuta da ogni singolo uomo è sempre vera e, dunque, che non esistono opinioni più vere di altre, investe, ovviamente, anche la sfera politica. La via d'uscita è offerta nella cosiddetta *Apologia*, contenuta nel *Teeteto* di Platone²¹. Sebbene, infatti, sostiene il Sofista per bocca di Socrate, tutte le opinioni siano ugualmente vere, esistono, però, in ogni ambito della vita umana delle opinioni migliori di altre, più forti e più utili, e sono proprio queste che devono prevalere sulle altre. Il κρείττων λόγος, il discorso più forte, che si impone sull'ἥττων λόγος, quello più debole²², è proprio dell'uomo che, dopo un lungo processo

l'espressione dell'ἥθος, della φύσις dei Persiani. Erodoto nelle sue *Storie* è convinto che la diversità delle leggi e le molteplici costituzioni esistenti, siano dovute alla diversa natura dei popoli. Protagora è, a quanto sembra, il primo a impostare la questione in modo nuovo, influenzando i successivi dibattiti del movimento sofistico: per l'Abderita, infatti, non è la φύσις a variare (tutti gli uomini sono in possesso di doti naturali, che pur essendo soggettive, contribuiscono a soddisfare i bisogni più elementari), ma il νόμος, che ogni popolo sceglie in base a ciò che pensa sia migliore per sé in un determinato momento.

²⁰ Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.* VII 60 (= 80 B 1 D.-K.): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (trad. it. M. Timpanaro Cardini). Per l'interpretazione del frammento, cfr. Untersteiner 1996, pp. 65-78, pp. 115-137; Decleva Caizzi 1978, pp. 11-35; Kerferd 1988, pp. 83-110; Schiappa 2003, pp. 117-125.

²¹ Cfr. Plat., *Theaet.* 166 a–168 c (= 80 A 21a D.-K.). Per l'interpretazione del passo platonico, cfr. Cole 1966, pp. 101-118; Burnyeat 1976.

²² Cfr. Aristot., *Rhet.*, II 24, 1402 a 23 (= 80 B 6b D.-K.): τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Si ricordi che Protagora prometteva di insegnare ai suoi allievi la capacità di «rendere più forte l'argomento più debole», nel senso, posto in luce dalla traduzione che del passo aristotelico ha dato Untersteiner, di «ridurre la minore possibilità di conoscenza a una maggiore possibilità di conoscenza». Sul significato generale e sulla valenza «eminentemente gnoseologica» di κρείττων λόγος e

educativo, è entrato in possesso della πολιτική ἀρετή. Quest'ultima designa la capacità di esprimere nelle faccende private e nella vita politica l'opinione che vince sulle altre, perché migliore per il singolo e per la città. Proprio la πολιτική ἀρετή è l'unico oggetto dell'insegnamento di Protagora, come lo stesso Sofista dichiara nell'omonimo dialogo di Platone²³, il cui intento è quello di rendere gli uomini buoni cittadini. L'acquisizione della πολιτική ἀρετή, per gli stessi motivi indicati nel mito narrato dal Sofista, è ugualmente possibile per tutti gli uomini. È necessario, però, che alle doti naturali, presenti in misura diversa in ogni singolo uomo, si affianchi un lungo periodo di studio, il quale, per altro, non deve essere limitato agli anni della giovinezza, ma deve proseguire per tutta la vita: essa è, infatti, un continuo processo di educazione etico-sociale²⁴. La democrazia, dunque, per Protagora, è un regime pienamente giustificato, poiché consente a tutti i cittadini di fornire il proprio contributo, ognuno secondo le proprie possibilità, a tutte le decisioni che riguardano lo Stato, quindi la collettività. Nello stesso tempo, però, è necessario non dimenticare il principio meritocratico, che premia chi è in grado di imporre sulle altre l'opinione migliore, propria di chi è in possesso della πολιτική ἀρετή. In questo modo, «Protagora offre a Pericle, in una parola, la giustificazione razionale della sua funzione nella città»²⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno 1996: F. Adorno, (ed.), *Platone. Protagora*, Roma-Bari, 1996
Bayonas 1967: A. Bayonas, *L'art politique d'après Protagoras*,
Revue philosophique 157 (1967), p. 43-58
Bonazzi 2007: M. Bonazzi (ed.), *I sofisti*, Milano 2007
Brancacci 2002: A. Brancacci, *Protagora e la techne sophistike. Plat. Prot. 316 d-317 c*, *Elenchos* 23 (2002), pp. 26-30
— 2008: A. Brancacci, *I sofisti di Mario Untersteiner*, in Id., *Studi di storiografia filosofica antica*, Firenze 2008, pp. 19-44

ἡττων λόγος nella filosofia protagorea, cfr. Untersteiner 1996, pp. 79-114; Isnardi Parente 1982, pp. 167-169; Brancacci 2008, pp. 19-44.

²³ Cfr. Plat., *Prot.* 318 a–319 aA (= 80 A 5 D.-K.).

²⁴ Cfr. Plat., *Prot.* 325 c–326 e.

²⁵ Cfr. Isnardi Parente 1982, p. 169.

- Burnyeat 1976: M.F. Burnyeat, *Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus*, *Philosophical Review* 85 (1976), pp. 172-195
- Cole 1966: A.T. Cole, *The Apology of Protagoras*, *Yale classical studies*, 19 (1966), pp. 101-118
- Decleva Caizzi 1978: F. Decleva Caizzi, *Il frammento I D.-K. di Protagora. Nota critica*, *Acme* 31 (1978), pp. 11-35
- Firpo 1982: L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. 1, Torino 1982
- Gigante 1963: M. Gigante, *La Costituzione degli Ateniesi. Studi sullo Pseudo-Senofonte*, Napoli 1953
- Guthrie 1971: W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3, 1: *The Sophists*, Cambridge 1971
- Isnardi Parente 1953: M. Isnardi Parente, *La Repubblica degli Ateniesi. Aspetti sociali del pensiero antico*, *Quaderni di cultura e storia sociale* 2 (1953), pp. 1-7
- 1982: M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica*, in Firpo 1982, pp. 127-233
- Kerferd 1988: G.B. Kerferd, *I Sofisti*, Bologna 1988 (ed. or. *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981)
- Lanza – Vegetti – Caiani – Sircana 1977: D. Lanza, M. Vegetti, G. Caiani, F. Sircana (edd.), *L'ideologia della città*, Napoli 1977, pp. 29-56
- Lapini 1987-1988: W. Lapini, *Il Vecchio Oligarca e gli Uccelli di Aristofane: considerazioni cronologiche sulla Respublica Atheniensium pseudosenofontea*, *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale* 10-11 (1987-1988), pp. 23-48
- 1997: W. Lapini, *Commento all'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Firenze 1997
- Schiappa 2003.: E. Schiappa, *Protagoras and logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia 2003 (II ed.)
- Serra 1979: G. Serra (ed.), *La costituzione degli Ateniesi dello pseudo-Senofonte*, Roma 1979
- Untersteiner 1996: M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1996 (I ed. Torino 1949, II ed. Milano 1967)
- Vegetti 1977: M. Vegetti, *Il dominio e la legge*, in Lanza – Vegetti – Caiani – Sircana 1977, pp. 29-56

AscanioCiriaci@libero.it