

Costruire la verità. Testi, contesti, storie

I SOFISTI TRA *ALETHEIA* ED *EIKOS*: IL CASO DI GORGIA

THE SOPHISTS BETWEEN *ALETHEIA* AND *EIKOS*: THE CASE OF GORGIAS

Michele Corradi

 ORCID: MC 0000-0002-8682-3803

Università di Pisa (ror: 03ad39j10)

ABSTRACT

Il presente contributo si propone di indagare la nozione di verità nei sofisti, con particolare attenzione a Gorgia. Se il *Trattato sul non essere* sembra porre uno iato incolmabile tra discorso e verità, la *Difesa di Palamede*, circoscrivendo il vero all'esperienza soggettiva, ne preclude ogni possibile comunicazione ad altri attraverso il linguaggio. L'*Encomio di Elena* si apre invece indicando nella verità una qualità che conferisce perfezione al discorso. Ma nel cuore dell'argomentazione emerge la capacità del discorso di persuadere anche al di là del vero. In che cosa consiste, allora, la verità del discorso per Gorgia? L'importanza che il sofista attribuisce alla nozione di *eikos* suggerisce che la verità non debba essere ricercata in un impossibile rapporto tra linguaggio e realtà, bensì all'interno del discorso stesso, nel rigore della sua struttura argomentativa.

Parole chiave – Sofisti; Gorgia; Verità; Verosimile; Discorso.

This paper aims to examine the notion of truth in the sophists, with particular focus on Gorgias. While the *Treatise on Non-Being* appears to posit an unbridgeable gap between speech and truth, the *Defense of Palamedes*, by confining truth to subjective experience, denies the possibility of communicating it to others through discourse. The *Encomium of Helen*, by contrast, begins by presenting truth as a quality that perfects speech. Yet at the heart of the argument, it is speech's power to persuade beyond truth that comes to the fore. What, then, constitutes the truth of speech for Gorgias? The particular importance he gives to the notion of *eikos* suggests that truth should not be sought in an impossible correspondence between language and reality, but rather within discourse itself, in the rigor of its argumentative structure.

Keywords – Sophists; Gorgias; Truth; Verisimilitude; Discourse.

Corradi, Michele. "I sofisti tra *aletheia* ed *eikos*: il caso di Gorgia". *Entymema*, No. 38, 2025, pp. 22-39



Licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International

© The Author(s)

Published online: 02/03/2026



Milano University Press

La cultura arcaica fin dai poemi omerici e da Esiodo sviluppa una riflessione molto attenta sul rapporto tra verità e discorso. Dalle menzogne di Odisseo a Itaca al discorso delle Muse a Esiodo nel proemio della *Teogonia* la ricerca di un criterio per determinare la verità del discorso, l'*aletheia* del *logos*, è aspetto fondamentale non solo della produzione letteraria greca, nella misura in cui la verità viene sempre di più avvertita quale elemento determinante per la qualità di un testo, ma anche del modo in cui i Greci si rapportano con la realtà, nella misura in cui il *logos* resta per loro lo strumento principale per l'indagine sulle cose.¹ Naturalmente il problema diventa più complesso con lo sviluppo fra la fine del VI secolo e del V del pensiero filosofico. Il *logos* giunge con la filosofia a scoprire una realtà celata al di là delle apparenze, dall'acqua di Talete fino agli atomi di Democrito. Tra questi due estremi cronologici della cosiddetta speculazione presocratica emerge quale imponente spartiacque Parmenide, "venerando e terribile", per riprendere le parole di Platone (*Tht.* 183e), che, con la "fredda intuizione" della realtà del solo essere, giunge a negare o quasi consistenza ontologica al multiforme mondo che si presenta tutti i giorni davanti ai nostri occhi, scavando un solco apparentemente incolmabile tra verità e opinione, *aletheia* e *doxa*.² Ma come convincere il destinatario del poema di Parmenide che davvero "non saranno che nomi vuoti tutte le cose che gli uomini hanno posto persuasi che fossero reali, nascere e morire, essere e non essere, mutare luogo e cambiare il colore brillante (28 B 8, 38-41 DK = 19 D 8, 43-46 LM)"? Nonostante Parmenide si mostri convinto che la persuasione è compagna di strada della verità, a un'analisi più approfondita si rivela consapevole di tutte le difficoltà con le quali si deve misurare per persuadere il proprio pubblico di una verità che va contro ogni evidenza. E in effetti sembra dispiegare nel suo testo tutta una serie di strategie che difficilmente potremmo esitare a definire retoriche per sostenere una tesi, la propria, così difficile da accettare.³

Il tema della persuasione è del resto ben presente nella produzione letteraria greca, fin dalle celebri scene di assemblea dell'*Illiade* in cui gli eroi mostrano il proprio valore nella parola e non solo nelle gesta militari dando utili consigli, convincendo della bontà del proprio punto di vista gli altri.⁴ Del resto, nelle parole che Fenice rivolge ad Achille nel IX libro Omero fissa *sub specie aeternitatis* un ideale pedagogico valido per ogni greco: diventare ad un tempo valente *mython rheter* e *prekter ergon*, ossia raggiungere l'eccellenza nella parola e nell'azione (442-43; Tulli, "All'origine" 2).

Ben al di là dell'ambito aristocratico degli eroi di Omero, persuadere della verità delle proprie parole diventa un elemento cruciale nelle dinamiche della *polis* democratica del V secolo in cui ogni cittadino è chiamato a fare uso della parola per avanzare una propria proposta

¹ Sul problema della verità nell'epica arcaica di fondamentale importanza restano le pagine scritte da Graziano Arrighetti. Cfr. almeno Arrighetti, *Poeti* 37-52 e Arrighetti, *Esiodo* XV-XXXI. Suggestivo il contributo sulla questione di Ioli, *Il felice inganno* 19-79.

² Sul problema della *doxa* in Parmenide la letteratura critica è sterminata. Per un chiaro bilancio, cfr. Kraus, "Parmenides" 481-96.

³ Sulle strategie retoriche di Parmenide utili riflessioni in Robbiano 9-34. Cfr. anche Tulli, "Strategien der Erzählung".

⁴ Ne offre un'analisi approfondita dal punto di vista retorico Dentice D'Accadia.

davanti all'assemblea o per difendersi davanti a un tribunale.⁵ La capacità di padroneggiare una parola persuasiva diventa dunque uno degli aspetti fondamentali per emergere nella *polis* democratica. Si può capire come al di là del talento naturale l'esigenza di una formazione specifica all'eloquenza potesse emergere. A questa esigenza di formazione delle *élites* politiche nelle città democratiche sembra in parte voler rispondere l'attività di professionisti della *paideia* che diventano i protagonisti assoluti del panorama culturale della Grecia della seconda metà del V secolo, i cosiddetti sofisti.⁶ Non posso esimermi almeno dall'accennare ad alcuni problemi storiografici relativi per l'appunto a queste controverse figure di intellettuali. Se oggi, dopo i meritori contributi di studiosi come Mario Untersteiner o George Briscoe Kerferd, per fare solo due nomi di autori di fondamentali monografie dedicate ai sofisti, è stato ormai superato il pregiudizio che gravava sulla valutazione di queste figure fin dall'epoca della loro attività, particolarmente evidente, almeno ad una lettura superficiale, nelle pagine di Platone o Aristotele: il sofista sarebbe soltanto una pallida imitazione del vero filosofo, capace di sfruttare la propria capacità dialettica nel far prevalere le più ingiuste delle cause, producendo argomenti fallaci ma apparentemente persuasivi, un corruttore della migliore gioventù greca che ottiene persino lauti compensi per quest'opera corruttrice. Nella produzione critica contemporanea i sofisti sono stati finalmente reintegrati a giusto titolo nella storia del pensiero.⁷ Alcuni problemi restano comunque aperti. Innanzitutto, non è chiaro se si possa parlare in termini unitari di un movimento sofistico o se in realtà non si debba piuttosto guardare a singole figure caratterizzate da tratti specifici.⁸ In secondo luogo, è particolarmente discusso il rapporto della sofistica con la retorica. Se nel celebre libro di Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, del 1912 l'esperienza della sofistica era sostanzialmente fatta coincidere con la retorica, nella critica più recente il legame tra sofistica e retorica appare spezzato: si può contrapporre al titolo della monografia di Gomperz quello di un articolo di Andrew Ford che all'inizio degli anni 2000 parlava di *Sophists without rhetoric*. Questo cambiamento di paradigma deriva certo da nuove tendenze negli studi di storia della retorica che, in modo non sempre convincente, tendono a fissare, contro il resoconto aristotelico, l'origine della retorica nel IV secolo, più in particolare in Platone, il cui *Gorgia* costituirebbe l'atto di nascita di questa prestigiosa disciplina in quanto primo testo in cui il termine *rhetorike* compare (488d).⁹ La retorica del V secolo, la retorica dei sofisti è ridotta a preistoria della disciplina: i sofisti non conoscerebbero una riflessione teorica sull'arte del discorso,

⁵ Nella *polis* democratica, com'è noto, non esistevano né avvocati di professione né magistrati di professione: l'imputato si difendeva davanti ad assemblee popolari. Cfr. Pernot 37-40. Persino per ottenere il ruolo di medico pubblico, come emerge ad esempio dalla testimonianza del *Gorgia* di Platone (455b), i candidati si dovevano sfidare in un agone di discorsi. Cfr. Jouanna, trad. it. 80-84.

⁶ Per il contesto politico in cui si inserisce la sofistica, in particolare ad Atene, utili riflessioni si trovano ora in Munn.

⁷ Una dettagliata panoramica sulla storia dell'interpretazione dei sofisti si trova ora in Raymond. Cfr. anche Ramírez Vidal 13-37.

⁸ Per il problema dell'unità della sofistica, cfr. Bonazzi 11-22.

⁹ Si tratta della posizione difesa con particolare forza da Cole, *The Origins* e Schiappa. Per un recente bilancio sulla questione delle origini della retorica, cfr. Heßler.

ma si limiterebbero a offrire modelli di discorsi destinati a un apprendimento mnemonico. Se è vero che era forse eccessivo limitare l'ambito di attività dei sofisti alla formazione all'arte del discorso – abbiamo infatti testimonianza relative a importanti riflessioni di argomento ontologico, fisico, teologico, etico, politico, scientifico – l'operazione opposta convince poco. Certo il V secolo non conosce quella stretta separazione fra ambiti disciplinari che sarà sostanzialmente conquista del IV secolo soprattutto grazie al contributo decisivo di Aristotele. E certo nel V secolo la riflessione teorica non è quasi mai disgiunta dalla produzione letteraria. In ogni caso non credo sia possibile negare ai sofisti quell'importante ruolo nello sviluppo della retorica che le fonti in modo concorde attribuiscono loro.¹⁰

Si può dire invece che la riflessione dei sofisti sul *logos*, che certo non era disgiunta da ovvie finalità pratiche, traesse linfa dai coevi dibattiti che caratterizzavano i pensatori comunemente catalogati fra i filosofi. Il tema del rapporto tra verità e opinione, il problema della persuasività del *logos* trovano precisi riscontri tra il campo dei cosiddetti filosofi presocratici e quello dei sofisti.

Proprio il problema della verità del *logos* ha un peso particolare in quasi tutti i protagonisti del movimento sofistico. Protagora, che per Platone sarebbe stato il primo a rivendicare per sé la qualifica di *sophistes* (*Prot.* 317b3-5 = 80 A 5 DK = SOPH. R 11 LM), attraverso il celebre principio dell'uomo misura di tutte le cose (80 B 1 DK = 31 D 9 LM), avrebbe risolto il problema in termini relativistici: per ogni uomo è vera l'opinione che si forma sulla realtà delle cose.¹¹ La tesi era contenuta in un'opera intitolata non a caso *Verità, Aletheia*. Antifonte, anch'egli autore di un'*Aletheia*, scopre invece al di là delle convenzioni degli uomini una verità profonda iscritta nella natura e spesso opposta alle leggi positive (Bonazzi 52-56). Prodicò di Ceo ricerca un criterio di verità per il *logos* nell'uso preciso di termini capaci di indicare in modo corretto e univoco i diversi enti.¹² Ippia sembra invece ricondurre l'ambito della verità a quei misteriosi μεγάλα ... καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας, corpi estesi e continui dell'essere (36 D 16 LM, *deest* DK), indagati con l'ausilio di una mnemotecnica capace di dominare un sapere universale.¹³

La nozione di *Aletheia* presso i sofisti presenta dunque aspetti sfaccettati e non sembra rientrare perfettamente né nell'ambito di una concezione logica dell'*aletheia* come corrispondenza tra giudizio e realtà, quale Platone formulerà nel *Sofista*, né di una concezione ontologica in cui la verità è considerata una proprietà delle cose, concezione che, com'è noto, Aristotele rifiuterà collocando lo *pseudos* e l'*alethes* non *en tois pragmasin*, nelle cose, ma nel pensiero, *en dianoia* (*Metaph.* 1027b25-27).¹⁴ Una concezione, quest'ultima, che trova il suo fondamento in quella

¹⁰ Lo ha recentemente ribadito con argomenti convincenti Luzzatto.

¹¹ Per l'interpretazione del frammento rimando a Corradi 112-32. Cfr. ora anche van Berkel e de Sterke 321-49.

¹² Per quanto, come giustamente sottolinea Brancacci 178-79, Prodicò supererebbe con la nozione di *orthotes* il carattere statico del più tradizionale concetto di verità del nome.

¹³ Cfr. Brunschwig 274-76. Sulla mnemotecnica di Ippia, cfr. Venturelli 183.

¹⁴ Riprendo qui la distinzione richiamata a proposito di Platone da Centrone 7-8.

che Guido Calogero (39-54) definiva coalescenza arcaica di essere, pensiero e discorso. E che risuona in fondo nell'idea di *aletheia ton pragmaton*, di verità dei fatti, presente nell'oratoria di V e IV secolo.¹⁵ Uno dei contributi certo più complessi e profondi al problema giunge da Gorgia, figura chiave per il movimento sofistico e per la storia della retorica. Unica fra le figure di sofisti conosciute, con Antifonte, della quale la tradizione medioevale ci trasmette opere complete, l'*Encomio di Elena* (80 B 11 DK = 32 D 24 LM) e la *Difesa di Palamede* (80 B 11a DK = 32 D 25 LM), Gorgia propone una riflessione sfaccettata, difficile da ricondurre ad unità. Nel *Trattato sul non essere o Sulla natura*, di cui sono conservati due riassunti, uno nel *De Melisso, Xenophane et Gorgia* (979a12-980b21 = 32 D 26a LM), un trattato che fa parte del *Corpus Aristotelicum*, ma difficilmente attribuibile allo Stagirita, e uno nell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico (VII 65-87 = 82 B 3 DK = 32 D 26b LM), Gorgia si propone di dimostrare tre celebri tesi: 1) nulla è; 2) se anche ci fosse qualcosa non sarebbe possibile conoscerla; 3) se anche fosse possibile conoscerla, non potrebbe essere comunicata ad altri. Molto si è discusso sul significato di questo testo, se si tratti, più in particolare, di un *logos* volto a dimostrare una tesi filosofica (nichilista, scettica, relativistica... varie sono le possibilità prospettate dalla critica) o di una semplice confutazione del punto di vista degli Eleati, che, anche a una lettura superficiale, appaiono come il più probabile bersaglio polemico del retore di Leontini. Non manca però chi ha interpretato il trattato come un gioco, un *paignion* con il quale Gorgia voleva mettere in mostra la propria straordinaria abilità dialettica anche in funzione delle tesi più paradossali.¹⁶ Particolarmente interessante per noi è la terza tesi: se qualcosa è e può essere conosciuto non è comunicabile agli altri. Purtroppo, non ho qui lo spazio per proporre un confronto sistematico fra la versione di Sesto e quella del trattato pseudo-aristotelico.¹⁷ Dalle due fonti emerge che tre erano gli argomenti per mezzo dei quali Gorgia dimostrava la propria tesi:

Un argomento di tipo categoriale: come i vari sensi sono tra loro eterogenei così il *logos* è eterogeneo rispetto alla sensazione. Come può infatti ciò che è oggetto della vista diventare attraverso un discorso visibile a un altro che ascolta il discorso, ma non vede quell'oggetto?

Un argomento intersoggettivo: come potrà concepire la stessa cosa di colui che parla colui che ascolta? Quale garanzia c'è della trasmissione di un contenuto? L'oggetto risulterebbe smembrato nella pluralità dei soggetti che lo concepiscono oppure due diversi soggetti verrebbero a coincidere nell'identità della comune esperienza percettiva.

Un argomento intrasoggettivo: il perpetuo modificarsi delle diverse circostanze percettive non permette di stabilire l'identità del soggetto e a maggior ragione la comunicazione con un secondo soggetto.

¹⁵ L'espressione ricorre in Antifonte, *De caede Herodis*, 3 e in Isocrate, *A Nicocle*, 46, *Filippo*, 4. Di *aletheia ton ergon* parla, come vedremo, invece Gorgia nella *Difesa di Palamede* (80 B 11a, 35 DK = 32 D 25, 35 LM).

¹⁶ La bibliografia in proposito è molto ampia. Per un utile *status quaestionis* cfr. Ioli, *Gorgia. Testimonianze* 10-13, Giombini, *Gorgia* 21-45 e ora Rossetti.

¹⁷ Un confronto accurato fra i due testi si trova in Ioli, *Gorgia di Leontini* 162-71.

Il *Trattato sul non essere* sembra dunque proporre una frattura insanabile tra il linguaggio e le cose, o meglio, come ha recentemente sottolineato Erminia Di Iulio (*Gorgias' Thought* 127-52), tra linguaggio e conoscenza delle cose e dunque *a fortiori* tra linguaggio e cose. Manca una qualsiasi relazione tra discorso e verità. Non a caso Sesto Empirico, introducendo il riassunto del *logos* di Gorgia, annoverava il sofista tra coloro che avevano eliminato il criterio della verità (VII 65).¹⁸ Il quadro si approfondisce, e in qualche misura si complica, in base a quanto leggiamo nella *Difesa di Palamede*, orazione pseudodicanica in cui Gorgia immagina il discorso di difesa che l'eroe Palamede, ingiustamente accusato di tradimento da Odisseo, avrebbe potuto pronunciare. Nell'orazione il sofista si serve dei più raffinati strumenti della retorica per prestare al personaggio, che, com'è noto, era stato uno dei protagonisti della scena tragica ateniese, al centro di almeno un dramma di ognuno dei tre grandi poeti tragici,¹⁹ un discorso di rara forza letteraria. Anche nella *Difesa di Palamede* lo iato tra parola e realtà che emergeva dalla terza tesi del *logos* sul non essere appare difficilmente colmabile. Fin dal proemio dell'orazione Palamede si rende conto della difficoltà del proprio compito, l'accusa di Odisseo, pur priva di dimostrazione, genera nell'accusato un'ἐκπληξίς, uno sconvolgimento evidente, a causa del quale si troverebbe inevitabilmente in difficoltà se non fosse istruito dalla verità stessa e dalla necessità presente, che pure, secondo l'eroe, sono maestri che comportano più rischi che vantaggi, διδάσκαλοι [...] ἐπικινδυνότεροι ἢ ποριμώτεροι (§ 4).²⁰ Palamede sa bene che il suo accusatore non possiede nessuna conoscenza. Del resto, come si potrebbe mai conoscere ciò che non è avvenuto? Concedendo che Odisseo sia comunque convinto che le cose siano andate come sostiene, Palamede annuncia la duplice strategia che intende seguire: dimostrare che, se anche avesse voluto, non avrebbe potuto compiere ciò che ha compiuto e che, se pure avesse potuto, non avrebbe voluto farlo. In sostanza negare movente e occasione (§ 5). Non ho lo spazio per ripercorrere la dimostrazione offerta da Palamede (§§ 6-21), che certo presenta forti analogie con il *Trattato sul non essere* e l'*Encomio di Elena*.²¹ Vale la pena però soffermarsi sulla confutazione degli argomenti dell'accusa che successivamente viene proposta. Palamede si rivolge direttamente all'avversario per chiedergli su cosa basi le proprie accuse: un sapere preciso o un'opinione? E, se su un sapere preciso, per aver visto, per aver partecipato direttamente o per averlo saputo da chi aveva partecipato (§ 22)? In realtà, secondo Palamede, Odisseo si fonda soltanto sull'opinione. E chi è più scellerato di colui che, fidando nell'opinione, ossia la cosa più infida, senza conoscere

¹⁸ Per il tema del *kriterion tes aletheias*, cruciale soprattutto per le filosofie ellenistiche, cfr. almeno le classiche pagine di Striker.

¹⁹ Per la tradizione letteraria su Palamede, cfr. Chialva, Correa, Omar Zboron 19-55.

²⁰ Come sottolinea Spatharas, *Gorgias* 224, Gorgia propone una sorta di personificazione di *aletheia* e *ananke*. Il motivo dell'*ekplexis* riecheggia il lessico tragico per Ioli, *Gorgia. Testimonianze* 253. Richiama a giusto titolo il rapporto con la situazione Eustacchi 161-62.

²¹ Lo mette in luce Tordesillas 246-51, che, con una brillante analogia tratta dall'ambito dell'elettrotecnica, distingue tra un "montage en série" delle argomentazioni, che caratterizza la questione dell'occasione, e un "montage en parallèle" delle argomentazioni relative al movente. Sul metodo di Gorgia, ancora di grande interesse sono le pagine di Long. Cfr. ora anche Dova.

la verità, τὴν ἀλήθειαν οὐκ εἰδώς, persegue un uomo per un delitto suscettibile della pena capitale? Nell'opinare, attività comune a tutti su ogni soggetto, Odisseo non si rivela più sapiente degli altri. Palamede, in forma di precetto, propone una chiara gerarchia, di sapore eleatico, tra *aletheia* e *doxa* nel segno della *pistis* (§ 24):

ἀλλ' οὔτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεύειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τάναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης.

Non bisogna prestar fede a coloro che opinano ma a coloro che sanno, né ritenere l'opinione più credibile della verità, ma al contrario la verità più credibile dell'opinione.²²

Dopo aver evitato la *diabole* nei confronti dell'accusatore (§ 27), Palamede passa a sottolineare i propri meriti, sviluppando un tipico argomento basato sull'*ethos* (§§ 28-32), volto a rafforzare la credibilità dell'oratore, argomento che assume proporzioni davvero notevoli nell'economia dell'apologia.²³ Nella *peroratio*, che si apre, forse non a caso, con il proposito di voler insegnare il vero, διδάξαντα τὰληθές, e di non ricorrere a espedienti volti a impietosire l'illustre consesso chiamato a giudicare (§ 33), il problema dell'*aletheia* torna a emergere in modo drammatico:

εἰ μὲν οὖν ἦν διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθαρὰν τε γενέσθαι τοῖς ἀκούουσι <καὶ> φανεράν, εὐπορος ἂν εἴη κρίσις ἤδη ἀπὸ τῶν εἰρημένων· ἐπειδὴ δ' οὐχ οὕτως ἔχει, τὸ μὲν σῶμα τοῦμὸν φυλάξατε, τὸν δὲ πλείω χρόνον ἐπιμείνατε, μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιήσατε.

Se dunque fosse possibile che la verità dei fatti si manifestasse pura ed evidente agli ascoltatori per mezzo delle parole, il giudizio sarebbe ormai agevole sulla base di quanto è stato detto. Dal momento che le cose non stanno così, custodite il mio corpo, attendete più tempo, formulate il vostro giudizio secondo verità.

In termini forse meno pessimistici rispetto al *Trattato sul non essere* anche nella chiusa del *Palamede* la possibilità che il *logos* possa trasmettere una qualche verità relativa alle cose è messa in dubbio. La coscienza della propria innocenza, fondata sul dato empirico, fattuale, l'*ἀλήθεια* τῶν ἔργων, è unico criterio della verità di Palamede. Se c'è una verità essa resta sostanzialmente confinata al solo Palamede e alla sua esperienza soggettiva ed è preclusa a chi non ha vissuto tale esperienza.²⁴ Ma solo sulla verità ci si può basare per emettere una sentenza su un caso di tale gravità: il tribunale degli Achei dovrà dunque astenersi.²⁵

²² Questa svalutazione della *doxa*, di sapore eleatico, non è isolata in Gorgia: si pensi ad esempio all'*Encomio di Elena* (§ 11) dove è definita *σφαλερὰ καὶ ἀβεβαιοσ*. Cfr. Paduano 66-67. Non ci troveremmo di fronte ad un *topos* retorico ma a un vero e proprio "elemento concettuale", secondo Giombini, *Gorgia* 210. Certo, come sottolineano Chialva, Correa, Omar Zboron 88, nel *Palamede* alla condanna della *doxa* dal punto di visto gnoseologico farebbe seguito una sua rivalutazione del suo significato "sociale" nel senso di "reputazione".

²³ Già nel § 15 Palamede aveva richiamato la sua precedente condotta di vita, il *παροιχόμενος βίος* quale prova del fatto che quanto sostiene è vero, *ὥς δ' ἀληθὴ λέγω*. Secondo Spatharas, *Emotions* 162-63, nella *Difesa di Palamede* (§ 28) si troverebbe probabilmente "the earliest surviving piece of self-praise in Greek rhetoric".

²⁴ Di "Privatisierung der Wahrheit" parla Buchheim 176.

²⁵ Anche in riferimento a questo passo, Leeten 57-59 sottolinea la presenza di un aspetto etico nella concezione gorgiana della verità.

Il tema della verità emerge con forza anche nell'*Encomio di Elena*. In quest'opera, com'è noto, il sofista di Lentini si propone di difendere l'eroina dal biasimo che tradizionalmente la colpisce quale traditrice del talamo e responsabile della guerra di Troia. La centralità della questione dell'*aletheia* è indicata fin dall'*incipit* dell'orazione, costruito nella forma della *Priamel* (§ 1):²⁶

κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια.

Perfezione per la città è il valore dei suoi uomini, per un corpo la bellezza, per l'anima il sapere, per l'azione l'eccellenza, per il discorso la verità.

Molto la critica si è concentrata sull'interpretazione del termine *kosmos*, proponendo per la traduzione rese che rinviano all'esteriorità degli enti a cui *kosmos* si riferisce quali "decoro", "ornamento", o alla coerenza della loro struttura interna quali "armonia" o "perfezione", che, sulla scia di Giacomo Bona (5-10),²⁷ ho qui adottato. In ogni caso, come lo schema stesso della *Priamel* sembra indicare, è sull'ultimo elemento della sequenza, ossia l'*aletheia* quale *kosmos* del discorso, che Gorgia vuole concentrare l'attenzione del destinatario.²⁸ E del resto ristabilire l'*aletheia* su Elena è lo scopo ultimo del *logos* di Gorgia che si prefigge di dire in modo corretto ciò che si deve e confutare coloro che biasimano Elena, λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους Ἑλένην, attribuendo all'eroina l'elogio che merita. Dando al proprio *logos* forma di *logismos*, di ragionamento rigoroso, di dimostrazione *more geometrico*,²⁹ il sofista si prefigge di far cessare l'accusa contro Elena, mostrare che chi la biasima dice il falso, dimostrare il vero, δείξας τὰληθές, e far cessare l'ignoranza (§ 2). Dopo una sezione in cui vengono brevemente elogiati il nobilissimo lignaggio e lo straordinario *kallos* dell'eroina (§§ 3-5), Gorgia giunge all'*arche* del *logos* che intende sviluppare, ossia le quattro cause per cui, secondo plausibilità, secondo l'*eikos*, Elena sarebbe fuggita con Paride a Troia: la volontà divina (sia essa da identificare con il capriccio della sorte, la deliberazione degli dei o il decreto della necessità), la violenza, la persuasione del discorso, l'*eros* (§§ 5-6). La strategia seguita da Gorgia, com'è noto, consiste nel dimostrare, attraverso un metodo apagogico,³⁰ che, secondo tutte le quattro cause in questione, da Gorgia considerate esaustive, Elena dovrebbe essere considerata vittima e non colpevole: per questo è da ritenere innocente. È sulla terza causa che Gorgia si diffonde maggiormente, non a caso il *logos*, oggetto principale della sua attività di *rhetor* e sofista. Com'è noto, il *logos* è definito da Gorgia un *dynastes megas*, un grande sovrano che con un cor-

²⁶ Schema retorico tipico della poesia lirica, che da Saffo (16 Neri) a Isocrate (X 1-2) appare in qualche misura canonico in relazione ad Elena. Cfr. Tulli, "Isocrate" 93.

²⁷ Una rassegna delle principali proposte dei traduttori si trova in Di Iulio, *Gorgias' Thought* 114.

²⁸ Come sottolinea Schollmeyer 164, a differenza di quanto comunemente succede nella *Priamel*, Gorgia non dichiara apertamente che il valore menzionato per ultimo sia il più alto: ciò è soltanto suggerito dalla posizione finale del *kolon*.

²⁹ Sul significato del termine in Gorgia, cfr. Velardi, *Retorica* 11-60.

³⁰ Cfr. Spatharas, "Patterns" 406.

po minuscolo e divino compie le imprese più divine, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ (§ 8). Lo dimostrano gli effetti emotivi dalle evidenti ricadute fisiche che il *logos* della poesia suscita in chi lo ascolta (§ 9).³¹ Lo dimostra il potere magico del *logos* degli incantesimi (§ 10). Emerge nuovamente il problema del vero e del falso: un discorso falso ben costruito può persuadere molte persone su svariati argomenti. Ciò è possibile a causa di una serie di limiti epistemici che caratterizzano gli esseri umani, privi della memoria del passato, della conoscenza del presente e della preveggenza del futuro. Il discorso non avrebbe lo stesso potere se l'uomo non dovesse in questi ambiti affidarsi all'opinione (§ 11). La parola ha dunque persuaso la *psyche* di Elena e l'ha costretta a obbedire (§ 12).³² La *peitho* ha infatti il potere di plasmare l'anima di chi la subisce a proprio piacimento. Lo mostrano i diversi ambiti in cui il *logos* esercita la propria forza: le teorie dei *meteorologi* in cui il *logos* fa apparire agli occhi dell'opinione l'incredibile e l'invisibile, le dispute filosofiche in cui si mostra anche la velocità del pensiero nella sua capacità di rendere mutevoli le credenze dell'opinione e, soprattutto, in relazione a quanto stiamo qui considerando, i dibattiti governati dalla costrizione in cui un discorso è in grado di persuadere la folla perché scritto con arte, τέχνη γραφεῖς, e non perché detto secondo verità, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθεῖς (§ 13).³³

La persuasione del *logos*, la cui *dynamis*, in seguito assimilata a quella di un *pharmakon*, ad un tempo medicina e veleno, capace di suscitare emozioni di diverso segno in colui al quale è somministrato, è dunque chiaramente scissa dalla verità del suo contenuto. Come conciliare allora l'esigenza di *aletheia* espressa all'inizio del *logos* con le riflessioni sul potere della parola, capace di convincere al di là dell'*aletheia* del suo contenuto, che emergono nel cuore dell'argomentazione? Forse l'attrito è segnalato dal misterioso finale dell'orazione, in cui Gorgia, dopo aver constatato di aver raggiunto il risultato che si era prefisso all'inizio del proprio discorso, dissolvere cioè l'ingiustizia di un biasimo e l'ignoranza di un'opinione, definisce il suo *logos* quale encomio di Elena e proprio *paignion* (§ 21).³⁴ Qual è l'*aletheia* del *logos* di Gorgia? Certo non è l'*aletheia* che deriva dall'esperienza del reale a cui si affidava quale pur pericoloso maestro Palamede, una verità che difficilmente può essere affidata alle parole e difficilmente può essere creduta da altri, come insegna il *Trattato sul non essere*. È forse allora un'*aletheia* da ricercarsi non nell'impossibile rapporto tra discorso e realtà ma all'interno del discorso stesso,

³¹ Per la profonda riflessione di Gorgia sulla poesia quale emerge da questa orazione anche in rapporto alla produzione in prosa del sofista, cfr. ora Renaud.

³² Sottolinea giustamente il carattere violento che Gorgia attribuisce alla persuasione, solitamente contrapposta proprio alla *bia*, Serra "The Violence". Per il tema della fragilità epistemica dell'essere umano nella prospettiva di Gorgia, cfr. Di Iulio, *L'innocenza* 72-80.

³³ Non semplice è l'interpretazione dell'espressione τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας con cui Gorgia caratterizza questo ambito in cui il *logos* esercita la propria forza. Il parallelo con il *Palamede* (§§ 4, 28, 32) fa pensare all'oratoria giudiziaria (e in second'ordine all'oratoria deliberativa) in cui il discorso non è libero ma sottoposto a una regolamentazione stringente. Cfr. Schollmeyer 276-78. Per la tripartizione di ambiti qui proposta da Gorgia, con particolare riferimento all'utilizzo dell'aggettivo *philosophos*, cfr. ora Moore 143-47.

³⁴ Sulla non semplice questione dell'interpretazione di *paignion* un'analisi approfondita si trova in Noël. Cfr. ora anche Piergiacomini 180-82.

nel rigore della sua struttura argomentativa? In questo senso va forse il riferimento alla categoria concettuale dell'*eikos* evocata nell'*Encomio di Elena* in relazione alle plausibili cause della fuga dell'eroina a Troia (§ 5). E che era pur richiamata in modo cursorio dallo stesso Palamede per dimostrare che non gli sarebbe stato possibile mettere in atto il tradimento degli Achei.

Il termine *eikos* è di difficile traduzione nelle lingue moderne che lo rendono facendo riferimento alla nozione di verosimiglianza, probabilità, plausibilità. Da un punto di vista grammaticale è il participio neutro singolare del verbo *eoika*, già presente in Omero.³⁵ Due sono i significati principali: “essere simile”, “assomigliare” (il verbo è in questo caso sempre accompagnato dal dativo), “convenire”, “essere appropriato” (il verbo è in questo caso costruito senza il dativo e spesso con l'infinito). Non è chiaro quale dei due significati sia primario, ma forse entrambi possono essere ricondotti a un denominatore comune di “corrispondenza”, “prossimità”.³⁶ Questo strumento concettuale, nel V secolo, trova la sua applicazione in moltissimi ambiti, che spaziano dalla medicina alla storiografia, dalla filosofia alla retorica, quale risorsa per far fronte alle difficoltà della conoscenza umana, tanto per l'indagine sugli eventi passati, quanto per stabilire la prognosi di una malattia, tanto per la ricerca sulla *physis*, quanto per un caso giudiziario di difficile soluzione. L'*eikos* permette di formulare ipotesi basate per l'appunto su un principio di somiglianza con casi analoghi a quello in esame e sul presupposto che tanto i fenomeni naturali quanto l'agire dell'uomo presentino una certa regolarità, ipotesi che dunque risultano persuasive in quanto appropriate all'orizzonte di attesa dell'uditorio.³⁷

L'argomentazione fondata sull'*eikos*, attestata per la prima volta nell'*Inno a Ermes* (265),³⁸ sembra giocare un ruolo fondamentale nella retorica delle origini. Preziosa in questo senso è la testimonianza del *Fedro* di Platone che forse non a caso chiama in causa proprio Gorgia.

Innanzitutto, all'interno di una celebre pagina che costituisce una rassegna preziosa sulla retorica di V secolo, l'esposizione degli *eikota*, delle verosimiglianze, costituisce uno degli elementi canonici della struttura dell'orazione giudiziaria, per la quale Socrate si riferisce all'autorità di Teodoro di Bisanzio (266e). All'interno della stessa rassegna Socrate richiama di nuovo il tema dell'*eikos* (267a-b).

Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἔασομεν εὕδειν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τὰ τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου, καινὰ τε ἀρχαίως τὰ τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνηϋρον;

E lasceremo dormire Tisia e Gorgia che videro che le cose verosimili devono essere onorate più delle vere, e che fanno apparire le cose piccole grandi e le grandi piccole grazie alla forza del discorso, e le nuove in modo antico e le antiche in modo nuovo e hanno scoperto la concisione dei discorsi e la durata infinita su tutti gli argomenti?

³⁵ Ad esempio, in relazione al racconto di Elena nel IV libro dell'*Odissea* (239). Cfr. De Sanctis 217-18.

³⁶ Cfr. Kraus, “Early Greek Probability Arguments”, con ampia bibliografia sul tema.

³⁷ Cfr. Piazza 51-52. Al tema dell'*eikos* sono dedicate due recenti raccolte di studi, una a cura di Piazza e Di Piazza l'altra di Wohl.

³⁸ Cfr. Gagarin 51.

Tisia è considerato da Aristotele, a lato di Corace, uno degli scopritori della retorica, in particolare del genere giudiziario (fr. 125 Gigon, apud Cic. Br. 46 = Il 10 Radermacher). Avrebbe partecipato secondo Pausania (VI 17, 8) alla celebre ambasciata dei Leontinesi ad Atene del 427 con Gorgia, del quale, da quanto emerge da Quintiliano (III 1, 8), sarebbe forse stato maestro.³⁹ I due retori siciliani sono associati da Platone per una serie di celebri dottrine retoriche, manifestazioni del potere assoluto del logos. Colpisce in particolare l'affermazione per cui gli *eikota* debbano essere onorati più della verità. La frase è stata spesso colta quale manifesto del tipo di retorica praticata dai sofisti, una retorica ben poco attenta alla verità nell'ottica della persuasione.⁴⁰ Poco oltre Platone ci offre ulteriori informazioni a proposito della posizione di Tisia, che sembrano del resto andare proprio in questa direzione. Dopo essersi prefisso di esporre anche "le ragioni del lupo", δίκαιον εἶναι καὶ τὸ τοῦ λύκου εἰπεῖν, Socrate afferma che nei tribunali non importa a nessuno della verità, ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλιν οὐδενί, ma del persuasivo, τοῦ πιθανοῦ, che viene identificato con l'*eikos*, a cui deve attenersi chi deve parlare con *techne*. E addirittura si dovrebbe rinunciare a riferire gli stessi fatti, αὐτὰ <τὰ> πραχθέντα, qualora non si fossero svolti in maniera verosimile, e dire addio alla verità, χαίρειν τῷ ἀληθεῖ (272b-273a). Dopo un cursorio rinvio di Fedro a quanto era emerso in precedenza in proposito, Socrate si rivolge agli scritti di Tisia per il quale (273b-c):

ἐάν τις ἀσθενὴς καὶ ἀνδρικός ἰσχυρὸν καὶ δειλὸν συγκόψας, ἱμάτιον ἢ τι ἄλλο ἀφελόμενος, εἰς δικαστήριον ἄγεται, δεῖ δὴ τάληθές μηδέτερον λέγειν, ἀλλὰ τὸν μὲν δειλὸν μὴ ὑπὸ μόνου φάναι τοῦ ἀνδρικοῦ συγκεκριθῆναι, τὸν δὲ τοῦτο μὲν ἐλέγχειν ὡς μόνω ἦσθην, ἐκείνῳ δὲ καταχρήσασθαι τῷ "Πῶς δ' ἂν ἐγὼ τοιόσδε τοιῶδε ἐπεχείρησα;" ὁ δ' οὐκ ἔρεῖ δὴ τὴν ἑαυτοῦ κάκην, ἀλλὰ τι ἄλλο ψεύδεσθαι ἐπιχειρῶν τάχ' ἂν ἔλεγχόν πῃ παραδοίῃ τῷ ἀντιδίκῳ. καὶ περὶ τὰλλα δὴ τοιαῦτ' ἅττα ἐστὶ τὰ τέχνη λεγόμενα.

Se un uomo debole e coraggioso che ha malmenato un uomo forte e vile e gli ha sottratto un mantello o qualcos'altro è citato in tribunale, bisogna che nessuna delle parti in causa dica il vero, ma il vile non deve sostenere di essere stato malmenato dall'uomo coraggioso da solo, mentre questo lo deve confutare dicendo che loro due erano da soli e utilizzare l'argomento: "Come avrei potuto io, nella mia condizione, malmenare un tale uomo?". E costui non ammetterà la propria viltà, ma tentando di dire qualche altra menzogna offrirà subito al proprio avversario in qualche modo la possibilità di una nuova confutazione. E anche altrove le cose dette con arte sono all'incirca di questo tipo.

Un tipo di argomentazione analoga viene attribuita invece a Corace (che per alcuni interpreti non sarebbe altro che un soprannome dello stesso Tisia, "il corvo")⁴¹ da Aristotele nella *Retorica*. Ci troviamo nel II libro, all'interno della trattazione sui *topoi* degli entimemi apparenti. Uno dei *topoi* è costituito dalla mancata distinzione tra senso assoluto, *haplos*, e senso particolare, *me haplos*, che si verifica anche nell'ambito dell'eristica, della discussione cioè finalizzata soltanto alla competizione: come nella dialettica dire che ciò che non è è in quanto è ciò che non è⁴² o che ciò che è

³⁹ Sulla figura di Tisia una presentazione equilibrata si trova in Chiron.

⁴⁰ Cfr. ad es. Guthrie 180.

⁴¹ Almeno a partire da Cole, "Who Was Corax?". Cfr. anche Velardi, "Κακοῦ κόρακος".

⁴² L'esempio è presente anche nelle *Confutazioni sofistiche* (166b37-167a4). Plausibile appare il riferimento alla prima tesi del *Trattato sul non essere* di Gorgia (32 D 26 a LM § 4; 32 D 26 b LM § 67). Cfr. Ioli, "Il silenzio" 14-17, secondo

inconoscibile è conoscibile perché è conoscibile che è inconoscibile, nella retorica un entimema apparente si può fondare su ciò che è *eikos* non in senso assoluto ma in un caso particolare, cioè non universalmente (1402a3-10). Aristotele richiama allora i versi del poeta tragico Agatone (39 F 9 Snell-Kannicht), posto dalla tradizione in rapporto proprio con Gorgia (1402a11-12):⁴³

τάχ' ἂν τις εἰκὸς αὐτὸ τοῦτ' εἶναι λέγοι, βροτοῖσι πολλὰ τυγχάνειν οὐκ εἰκότα.

Forse si potrebbe dire che proprio questo è verosimile, che ai mortali tocchino in sorte molte cose non verosimili.

Aristotele commenta i giambi del tragediografo osservando che in effetti accade anche ciò che è contrario al verosimile, *para to eikos*. Se ciò è vero, è verosimile anche ciò che è contrario al verosimile. Ma per il filosofo non lo sarebbe in senso assoluto. Aristotele rinvia ancora una volta all'ambito dell'eristica: l'inganno, la *sykophantia*, deriva infatti dal non specificare la circostanza, κατὰ τί, il rapporto, πρὸς τί, e il modo, πῇ. Cosa che accade anche in questo caso, poiché si tratta di un *eikos* non assoluto ma particolare (1402a13-17). Su questo *topos* si fonda per Aristotele la tecnica di Corace (1402a18-20):

ἄν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ἦ τῇ αἰτίᾳ, οἷον ἀσθενὴς ὢν αἰκίας φεύγει (οὐ γὰρ εἰκός), καὶ ἔνοχος ἦ, οἷον ἰσχυρὸς ὢν (οὐ γὰρ εἰκός, ὅτι εἰκὸς ἔμελλε δόξειν).

In effetti, se uno non è passibile d'imputazione perché, per esempio, è debole, sfugge all'accusa di violenza (infatti, non è verosimile), ma lo stesso succede anche se è passibile perché, ad esempio, è robusto (infatti, non è verosimile, in quanto si poteva verosimilmente crederlo).

L'argomento può essere applicato per Aristotele anche ad altri casi, perché necessariamente uno si presterà o non si presterà a essere verosimilmente sospettabile per un'accusa. Entrambe le possibilità appaiono verosimili, ma una lo è veramente, l'altra non in senso assoluto. Per Aristotele, questo modo di ragionare non significa altro che "rendere più forte l'argomento più debole", ossia il celebre *epangelma*, programma di Protagora, che a giusto titolo suscita sdegno (1402a21-28).⁴⁴ Per il filosofo si tratta di una menzogna, di un *eikos* che non è reale ma soltanto apparente e che non può trovare spazio in nessuna tecnica se non nella retorica e nell'eristica.

La testimonianza di Aristotele attribuisce a Corace un argomento sovrapponibile, per quanto non perfettamente coincidente, con quello che Platone attribuisce a Tisia. In un'unica confutazione, che, secondo modalità consuete per Aristotele, colpisce ad un tempo la tecnica di Corace, i versi d'impronta sofistica di Agatone, la posizione di Protagora, il filosofo stigmatizza,

la quale il sofista potrebbe essere uno dei possibili ispiratori della fallacia *secundum quid simpliciter*.

⁴³ Per le *Vite dei sofisti* di Filostrato (I 9, 3 = 82 A 1 DK = 32 R 6 c LM), il poeta avrebbe utilizzato uno stile gorgiano in molti dei suoi giambi. Ma già Platone ironizza su questo tratto della *lexis* del poeta nel *Simposio* (198c = 82 C 1 DK = 32 R 6 a LM). Comunque il debito del poeta nei confronti di Gorgia non doveva essere solo formale. Cfr. Regali.

⁴⁴ Sulle reali implicazioni del celebre programma di Protagora (80 A 21 DK = 31 R 18 LM) si veda però Corradi 133-44.

sulla scia di Platone, un uso spregiudicato dell'*eikos* proprio della retorica dei sofisti, che appare sostituirsi al vero per far trionfare ogni tipo di causa. La testimonianza di Aristotele mette in luce, comunque, la debolezza di questo tipo di argomentazione. perché a un argomento costruito sull'*eikos* è possibile rispondere con un argomento contrario, ancora una volta fondato sull'*eikos*, secondo le modalità di quella tecnica antilogica richiamata da Aristotele con il riferimento all'*epangelma* di Protagora.⁴⁵ Si tratta però a ben vedere di una forma di argomento fondato su una forma di *eikos* in qualche misura indebolito, in quanto particolare e non assoluto: del resto al di fuori dell'esempio di Corace trova una sua attestazione solo nella prima *Tetralogia* di Antifonte (2.3; 2.6), non essendo documentata altrove nell'oratoria giudiziaria.⁴⁶ È possibile dunque ricondurre questo tipo di argomentazioni all'ambito della sperimentazione intellettuale dell'epoca dei sofisti, più che ad una reale applicazione alla sfera politica o giudiziaria. Ciò è stato ben messo in evidenza da Michael Gagarin (50-54), che tra l'altro rileva come nella pratica dell'oratoria giudiziaria le argomentazioni basate sull'*eikos* tendano piuttosto ad integrare l'evidenza o a intervenire quando l'evidenza non sia riscontrabile. E del resto in questo senso l'*eikos*, come abbiamo già evidenziato, agisce al di fuori dell'oratoria, nella medicina, nella storiografia, nella filosofia. Lo stesso Platone all'*eikos* impronterà il racconto sull'origine del mondo nel *Timeo*, il celebre *eikos mythos*, unica forma d'indagine possibile sul mondo sensibile (29b2).⁴⁷ Dunque, l'*eikos* non sembra configurarsi quale strumento più prezioso del vero, ma, si potrebbe dire, quale prezioso sostituto del vero qualora il vero non possa essere attinto. Ma ciò vale anche per il sofista di Leontini? Possiamo affermare che per Gorgia l'*aletheia* evocata all'inizio dell'*Encomio di Elena* possa risultare dalla struttura stessa del discorso, costruito secondo l'*eikos*, principio di coerenza logica, capace di rispondere all'orizzonte di attesa del proprio pubblico?⁴⁸

Una risposta certa non è possibile. Alla luce dei testi di Gorgia che abbiamo considerato l'*aletheia* è per l'uomo difficile da attingere, al di là di un contatto diretto con i fatti. Difficile, se non impossibile è trasmetterla con gli strumenti del *logos*, per quanto il *logos*, almeno da quanto emerge dall'*Encomio di Elena*, sia suscettibile di essere vero o falso. La verità, come insegna Palamede, è del resto un maestro pericoloso per la vita dell'uomo. Per questo proprio l'*eikos* può risultare prezioso per orientarsi nel tragico orizzonte dell'esistenza. Espressione del rigore logico dell'argomentazione è in effetti, a lato del potere magico della parola, il solo strumento capace di conferire al *logos*, se non la verità, la persuasione, forse illusoria, del vero.

⁴⁵ Sulla tecnica antilogica, cfr. almeno Kerferd, trad. it. 79-89.

⁴⁶ Cfr. Giombini, *I delitti* 123-27, che dimostra come lo stesso Antifonte fosse consapevole dei limiti di questo argomento. Un'accurata disamina delle relative testimonianze si trova in Velardi, "Κακοῦ κόρακος".

⁴⁷ Il significato dell'espressione è da tempo al centro del dibattito critico. Per un primo orientamento, cfr. Ferrari XLVI-L.

⁴⁸ Gorgia rivelerebbe dunque quella che può essere definita una concezione coerentista della verità. La tesi è in diversa misura sostenuta fra gli altri da Bermúdez, Casertano, 45-125, e Serra, "Narrare". Interessanti obiezioni a questo punto di vista si trovano in Di Iulio, *Gorgias' Thought* 99-126.

BIBLIOGRAFIA

- Arrighetti, Graziano. *Esiodo. Opere*. Einaudi-Gallimard, 1998.
- . *Poeti, eruditi e biografi. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*. Giardini, 1987.
- Bermúdez, Juan Pablo. “Truth and Falsehood for Non-Representationalists: Gorgias on the Normativity of Language.” *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 11, n. 2, 2017, pp. 1-21.
- Bona, Giacomo. “Logos e aletheia nell’*Encomio di Elena* di Gorgia.” *Rivista di Filologia e d’Istruzione Classica*, vol. 102, 1974, pp. 6-33.
- Bonazzi, Mauro. *I sofisti*. Carocci, 2010.
- Brancacci, Aldo. “Orthotes e diairesis dei nomi. La questione del metodo in Prodicò.” *Peitho*, vol. 8, 2017, pp. 173-85.
- Brunschwig, Jacques, “Hippias d’Élis, Philosophe – ambassadeur.” *Ἡ Ἀρχαία Σοφιστική. The Sophistic Movement, Papers Read at the First International Symposium on The Sophistic Movement Organised by the Greek Philosophical Society, 27-29 Sept. 1982*. Kardamotsa, 1984, pp. 269-76.
- Buchheim, Thomas. *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien*. 2° ed., Felix Meiner, 2012.
- Calogero, Guido. *Storia della logica antica*, vol. I, *L’età arcaica*, nuova edizione a cura di Bruno Centrone, ETS, 2012.
- Casertano, Giovanni. “Da Parmenide di Elea al *Parmenide* di Platone.” *Eleatica 2011: Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, a cura di Francesca Gambetti e Stefania Giombini, Academia, 2015, pp. 43-126.
- Centrone, Bruno. “Ἀλήθεια logica, ἀλήθεια ontologica in Platone.” *Méthexis*, vol. 27, 2014, pp. 7-23.
- Chialva Ivana, Julián Correa, e María Luz Omar Zboron. Γοργίου, Ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία. En defensa de Palamedes, de Gorgias. *Estudio preliminar, texto griego y traducción*. Editorial Universitaria de Buenos Aires-Ediciones UNL, 2019.
- Chiron, Pierre. “Tisias.” *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. VI, a cura di Richard Goulet, CNRS Éditions, 2016, pp. 1247-55.
- Cole, Thomas A. “Who Was Corax?” *Illinois Classical Studies*, vol. 16, 1991, pp. 65-84.
- . *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. The Johns Hopkins University Press, 1991.
- Corradi, Michele. *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*. Serra, 2012.

- de Sterke, Edwin J. *Das Maß des Menschen. Platons Antwort an Protagoras im 'Theaitetos' und im 'Protagoras'*. Brill, 2022.
- De Sanctis, Dino. *Il canto e la tela. Le voci di Elena in Omero*. Serra, 2018.
- Dentice di Accadia, Stefano. *Omero e i suoi oratori. Tecniche di persuasione nell'Iliade*. de Gruyter, 2012.
- Di Iulio, Erminia. *Gorgias' Thought Gorgias's Thought. An Epistemological Reading*. Routledge, 2023.
- . *L'innocenza di Elena di Troia: Gorgia e l'illuminismo sofistico*. Carocci, 2025.
- Dova, Stamatia. "Aggressive Contrafactuals in Gorgias's *Palamedes*." *The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue with new Translations of the Helen, Palamedes, and On Not Being*, a cura di Montgomery S. Ewegen e Coleen P. Zoller, Parnassos Press-Fonte Aretusa, 2022, pp. 131-54.
- Eustacchi, Francesca. *Leggere i sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*. Scholè, 2021.
- Ferrari, Franco. "Introduzione." Platone. *Timeo*, introduzione di Franco Ferrari, testo, traduzione e commento a cura di Federico M. Petrucci, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2022, pp. XIII-CXLVIII.
- Ford, Andrew. "Sophists without Rhetoric: The Arts of Speech in Fifth-Century Athens." *Education in Greek and Roman Antiquity*, a cura di Yun Lee Too, Brill, 2001, pp. 85-109.
- Gagarin, Michael. "Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric." *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, a cura di Ian Worthington, Routledge, 1994, pp. 46-68.
- Giombini, Stefania. *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'Epitaffio*. Aguaplano, 2012.
- . *I delitti e i discorsi. Diritto e retorica nelle tetralogie di Antifonte*. Colex, 2023.
- Gomperz, Heinrich. *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts*. Teubner, 1912.
- Guthrie William K. C. *A History of Greek Philosophy*, vol. III, *The Fifth-Century Enlightenment*. Cambridge University Press, 1969.
- Heßler, Jan E. "Rede und die Entwicklung der Redekunst vor den Sophisten." *Handbuch Antike Rhetorik*, a cura di Michael Erler e Christian Tornau, de Gruyter, 2019, pp. 19-53.
- Ioli, Roberta. "Il silenzio di Platone e Aristotele sul Περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia." *Diotima*, vol. 12, 2007, pp. 7-42.

- . *Gorgia di Leontini. Su ciò che non è. Testo greco, traduzione e commento*. Olms, 2010.
- . *Gorgia. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*. Carocci, 2013.
- . *Il felice inganno. Poesia, finzione e verità nel mondo antico*. Mimesis, 2018.
- Jouanna, Jacques. *Hippocrate*. Fayard, 1992 ; *Ippocrate*. Trad. di Ludovico Rebaudo, SEI, 1994.
- Kerferd, George B. *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press, 1981; *I sofisti*. Trad. di Claudio Musolesi, Il Mulino, 1988.
- Kraus, Manfred. "Early Greek Probability Arguments and Common Ground in Dissensus." *Proceedings of the Ontario Society for the Study of Argumentation Conference*, vol. 92, 2007, pp. 1-11.
- . "Parmenides." *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. I, t. 2: *Frühgriechische Philosophie*, a cura di Hellmut Flashar, Dieter Bremer e Georg Rechenauer, Schwabe, 2013, pp. 441-530.
- Leeten, Lars. "Alētheia in Gorgias of Leontini. An Excerpt from the History of Truth." *Peitho*, vol. 13, 2022, pp. 45-64.
- Long, Anthony A. "Methods of Argument in Gorgias' *Palamedes*." *Ἡ Ἀρχαία Σοφιστική. The Sophistic Movement, Papers Read at the First International Symposium on The Sophistic Movement Organised by the Greek Philosophical Society, 27-29 Sept. 1982*. Kardamotsa, 1984, pp. 233-41.
- Luzzatto, Maria T. "Did Gorgias Coin *Rhetorike*? A Rereading of Plato's Gorgias." *Lexis*, n. s., vol. 38, 2020, pp. 184-223.
- Moore, Christopher. *Calling Philosophers Names. On the Origin of a Discipline*. Princeton University Press, 2020.
- Munn, Mark. "The Sophists between Aristocracy and Democracy." *The Cambridge Companion to the Sophists*, a cura di Joshua Billings e Christopher Moore, Cambridge University Press, 2023, pp. 69-97.
- Noël, Marie-Pierre. "L'enfance de l'art. Plaisir et jeu chez Gorgias." *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 1, 1994. pp. 71-93.
- Paduano, Guido. *Gorgia. Encomio di Elena*. 2° ed., Loffredo, 2007.
- Pernot, Laurent. *La rhétorique dans l'antiquité*. Librairie générale française, 2000 ; *La retorica dei Greci e dei Romani*, a cura di Luigi Spina, Palumbo, 2006.

- Piazza, Francesca. "Dire addio alla verità? Il ruolo dell'*eikos* nella polemica antisofistica." *Spazio Filosofico*, vol. 4, 2012, pp. 49-58.
- Piazza, Francesca, e Salvatore Di Piazza, a cura di. *Verità verosimili. L'eikos nel pensiero greco*. Mimesis, 2012.
- Piergiacomini, Enrico. "Gorgias's Laughter, or: Laughing Against Philosophy?" *The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue with new Translations of the Helen, Palamedes, and On Not Being*, a cura di Montgomery S. Ewegen e Coleen P. Zoller, Parnassos Press-Fonte Aretusa, 2022, pp. 173-94.
- Ramírez Vidal, Gerardo. *La invención de los sofistas*, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filológicas, 2016.
- Raymond, Christopher C. "The Sophists in the History of Philosophy." *The Cambridge Companion to the Sophists*, a cura di Joshua Billings e Christopher Moore, Cambridge University Press, 2023, pp. 403-37.
- Regali, Mario. "La *mimesis* di sé nel discorso di Agatone: l'agone fra poesia e filosofia nel *Simposio*." *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, a cura di Mauro Tulli e Michael Erler, Academia, 2016, pp. 204-08.
- Renaud, François. "Defining Poetry, Defending Prose: Gorgias's *Encomium of Helen* §9 and Its Reception." *The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue with new Translations of the Helen, Palamedes, and On Not Being*, a cura di Montgomery S. Ewegen e Coleen P. Zoller, Parnassos Press-Fonte Aretusa, 2022, pp. 73-86.
- Robbiano, Chiara. *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*. Academia, 2006.
- Rossetti, Livio. "Provocative Ideas in the Writings of Gorgias." *The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue with new Translations of the Helen, Palamedes, and On Not Being*, a cura di Montgomery S. Ewegen e Coleen P. Zoller, Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, pp. 55-72.
- Schiappa, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale University Press, 1999.
- Schollmeyer, Jonas. *Gorgias' Lobrede auf Helena. Literaturgeschichtliche Untersuchungen und Kommentar*. De Gruyter, 2021.
- Serra, Mauro. "Narrare e argomentare: percorsi della verità nella Grecia antica." *Testi e linguaggi*, vol. 6, 2012, 253-68.
- . "The Violence of *Logos*: A Political Reading of Gorgias's *Helen*." *The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue with new Translations of the Helen, Palamedes, and On Not Being*, a cura di Montgomery S. Ewegen e Coleen P. Zoller, Parnassos Press-Fonte Aretusa, 2022, pp. 107-30.

- Spatharas, Dimos G. "Patterns of Argumentation in Gorgias." *Mnemosyne*, vol. 54, 2001, 393-408.
- . *Emotions, Persuasion, and Public Discourse in Classical Athens*. De Gruyter, 2019.
- . *Gorgias: An Edition of the Extant Texts and Fragments with Commentary and Introduction*. Diss. University of Glasgow, 2001.
- Striker, Gisela. "Κριτήριον τῆς ἀληθείας." *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Philologisch-historische Klasse)*, vol. 2, 1974, pp. 48-110.
- Tordesillas, Alonso. "Palamède contre toutes raisons." *La naissance de la raison en Grèce, Actes du congrès de Nice, mai 1987*, a cura di Jean-François Mattéi, PUF, 1990, pp. 241-55.
- Tulli, Mauro. "All'origine del rapporto tra la retorica e la filosofia: da Omero a Gorgia." *Atene e Roma*, n. s., vol. 47, 2002, pp. 1-8.
- . "Isocrate storico del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell'Encomio di Elena." *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, a cura di Livio Rossetti e Alessandro Stavru, Levante, 2008, pp. 91-105.
- . "Strategien der Erzählung und der Überzeugung des Adressaten bei Parmenides." *Philosophus Orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in Philosophischer Literatur. Michael Erler Zum 60. Geburtstag*, a cura di Irmgard Männlein-Robert, Wolfgang Rother, Stefan Schorn e Christian Tornau, Schwabe, 2016, pp. 31-46.
- Untersteiner, Mario. *I Sofisti*, 3ª edizione a cura di Fernanda Decleva Caizzi, Bruno Mondadori, 1996.
- van Berkel, Tazuko A. "The Ethical Life of a Fragment. Three Readings of Protagoras' Man Measure Statement." *Early Greek Ethics*, a cura di David C. Wolfsdorf, Oxford University Press, 2020, pp. 74-109.
- Velardi, Roberto. *Retorica Filosofia Letteratura. Saggi di storia della retorica greca su Gorgia, Platone e Anassimene di Lampsaco*. Istituto Universitario Orientale, 2001.
- . "Κακοῦ κόρακος κακὸν ὥόν." Tisia, Corace e l'argomento del corvo." *Lexis*, vol. 25, 2007, pp. 267-84.
- Venturelli, Silvia. *Platone. Ippia Minore. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*. Accademia, 2020.
- Wohl, Victoria, a cura di. *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*. Cambridge University Press, 2014.