

I T E R

VOL • XVI  
ENSAYOS

ISBN 978-956-7062-54-6  
ISSN 0718-1329

---

## La parola del silenzio e il silenzio della parola nel *Protagora* di Platone

GIOVANNI IANNIZZOTTO





---

## La parola del silenzio e il silenzio della parola nel *Protagora* di Platone

GIOVANNI IANNIZZOTTO

### I Αἰδώς καί αἰσχύνη. L'umile veste della vergogna

Scopo di questo studio è quello di approfondire alcuni aspetti del diverso atteggiamento di Socrate nei confronti di Ippocrate e Protagora in due circostanze precise del *Protagora* platonico: mi riferisco al prologo<sup>1</sup> e alla fase centrale del dialogo<sup>2</sup>, poco prima della discussa esegesi del Carme di Simonide. Il *Protagora* si apre con un ampio prologo nel quale Socrate racconta ad un anonimo amico ciò che gli era da poco accaduto, a partire dall'inattesa visita di Ippocrate nella sua casa, in un'ora del giorno e in una situazione insolite, possibile indizio di una certa confidenza tra i due. Al giovane Ippocrate che manifesta il vivo desiderio, ἐπιθυμία, di conoscere Protagora e di poterlo fare per suo tramite, Socrate esprime le sue opinioni e perplessità in merito alla Sofistica, con evidente scopo terapeutico, per frenarne l'ambizione ed avvertirlo sui possibili rischi legati al suo desiderio, a cui non viene dato un nome, ma un colore, quello della vergogna, ἡ αἰσχύνη<sup>3</sup>.

Proprio dal prologo del *Protagora* si evince un'indiscutibile presa di posizione nei confronti della Sofistica, certo più evidente di altri luoghi platonici al confronto, più delle critiche mosse nel *Gorgia*<sup>4</sup> o delle parole di Anito nel *Menone*<sup>5</sup> o ancora della diffidenza nei suoi confronti che affiora in un passo della *Repubblica*<sup>6</sup>. Le pagine

---

<sup>1</sup> Cfr. 310A-316A.

<sup>2</sup> Cfr. 334C-338E.

<sup>3</sup> Cfr. 312A.

<sup>4</sup> Cfr. *Gorgia*, 464B-465D.

<sup>5</sup> Cfr. *Menone*, 91C-92D.

<sup>6</sup> Cfr. *Repubblica*, VI 492A-493A.

iniziali dell'opera non comportano particolari difficoltà ermeneutiche; al contrario si prestano ad una rilettura lineare e univoca delle parole di Socrate come pure di quelle di Ippocrate: l'unica eccezione è costituita dall'interpretazione dell'arrossire del giovane e dalle perplessità in merito a cosa i due si siano effettivamente detti poco prima di bussare alla porta della casa di Callia. Il vero e proprio dialogo con Protagora suscita invece perplessità di vario genere, sia per come è analizzato l'oggetto dell'indagine, sia per alcuni aspetti discussi durante il serrato scambio di battute tra i due.

Nel suo studio sulla parte iniziale del *Protagora* Lidia Palumbo scrive che il prologo rappresenterebbe una vera e propria "introduzione all'ascolto di Protagora"<sup>7</sup>, nella quale anche l'anonimo amico di Socrate segue lo stesso percorso di Ippocrate che lo condurrà davanti alla porta della casa di Callia, lì dove il bussare alla munificenza del mecenatismo assume subito la maschera del grottesco, il sapore della commedia pura<sup>8</sup>. La cosiddetta "introduzione all'ascolto" consiste nella realizzazione di tre idee guida, la prima delle quali è legata all'ἐπιθυμία, in altre parole al desiderio ardente da parte del giovane Ippocrate di apprendere il sapere sofistico; la seconda è legata all'ἀργύριον, vale a dire alla vera e propria vendita della parola, uno strumento potente e, vedremo quanto, pericoloso; infine la terza è legata all'ambito semantico del λόγος, ovvero a ciò che Ippocrate è disposto a comprare e ciò che Protagora si propone di vendere. Il primo momento in particolare, quello del dialogo di Socrate con Ippocrate, regala all'ufficio delle ipotesi solo la parte finale della discussione tra i due, così coinvolgente ed importante da convincere entrambi a fare il proprio ingresso nella casa del ricco mecenate solo dopo averla conclusa; ancora, così intensa e vivace da urtare il povero portinaio, infastidito, forse, dalle interminabili discussioni dei sofisti o dalle frequenti visite alla casa di Callia; infine, così significativa nel suo silenzioso epilogo, nell'alveo dei più efficaci silenzi platonici<sup>9</sup>, da costituire, da un punto di vista strutturale e non solo da questo, la prima aporia del *Protagora*, a mio parere non nel senso di un *limite*, quanto piuttosto di una straordinaria *risorsa* sulla quale credo valga la pena riflettere.

Più di un motivo induce a credere che il vestibolo della casa di Callia rappresenti in realtà il vestibolo dell'anima di Ippocrate, che dopo avere fatto il suo ingresso nella casa del mecenate tacerà, forse perché, una volta entrato, avrà già compiuto la scelta in merito alla guida per la propria anima e, in secondo ordine, perché a parlare sarà Socrate, con il proposito di conoscere la base epistemologica dell'insegnamento dell'Abderita. Nel dialogo serrato con il giovane, Socrate espone con estremo rigore le proprie argomentazioni, senza lasciare spazio alcuno a quelle

<sup>7</sup> L. PALUMBO, "Socrate, Ippocrate ed il vestibolo dell'anima", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2004, p. 190.

<sup>8</sup> Eupoli parla degli sperperi di Callia e della dimora di costui nella commedia *Κόλακες*, rappresentata nel 421 a.C. Il suo mecenatismo è ricordato in *Apologia*, 20A e *Cratilo*, 391B, mentre Aristofane, *Uccelli*, 284-286, parla di lui come di uno spendaccione; fu uno dei rappresentanti di Atene nel congresso tenuto a Sparta nel 371, prima della battaglia di Leuttra.

<sup>9</sup> Cfr. F. MORIANI, "I luoghi platonici del silenzio", *Annali dell'Istituto Italiano per gli studi storici*, X (1987-88), pp. 27-64. Inoltre T. EADES, "Plato, rhetoric and silence", *Philosophy and Rhetoric*, XXIX, 3 (1996), pp. 244-258.

perplexità che altri passi del *Protagora* suscitano (su tutti il discorso di Socrate sull'edonismo e la discutibile prova di rigore offerta durante il "gioco faticoso"<sup>10</sup> dell'esegesi del Carme simonideo). Il primo affondo socratico scaturisce dalla convinta richiesta da parte di Ippocrate di conoscere Protagora e di poterlo fare per suo tramite: "Ma sono venuto da te appunto per questo, perché tu interceda presso di lui in mio favore"<sup>11</sup>. Ippocrate non è accusato di ignorare che cosa sia un sofista, ma di desiderare di diventare un sofista senza sapere che cosa questo comporti, "è accusato di avere un desiderio che non si appoggia ad un sapere"<sup>12</sup>. Non appena sarà chiaro che il desiderio di Ippocrate non era supportato da un progetto, Socrate si mostrerà più deciso e Ippocrate arrossirà<sup>13</sup>. "L'effetto cromatico"<sup>14</sup> si manifesta di fronte all'ipotesi che Ippocrate voglia frequentare Protagora per diventare, anch'egli, un sofista<sup>15</sup>.

La reazione di Ippocrate è riconducibile a due possibili motivazioni: da una parte si spiegherebbe con la vergogna dettata dal fatto che i sofisti erano malvisti, ma questa ipotesi sarebbe avvalorata più dall'opinione pubblica sui sofisti che da quanto era stato detto fino ad allora nel dialogo; dall'altra con "una specie di coscienza pubblica"<sup>16</sup>, in quanto era stato scoperto nelle sue ambizioni: Ippocrate ammette di provare αἰσχύνη, che non significa solo vergogna, ma anche pudore<sup>17</sup>. Era difficile non accorgersi dell'imbarazzo di Ippocrate e pressoché impossibile non sfruttare quel momento per formulare la più prevedibile delle domande, che scaraventa sulla testa bassa del giovane il tema della vergogna, in altre parole la possibilità di essere conosciuto e riconosciuto come un sofista: "Non proveresti vergogna?"<sup>18</sup>. E' carbone sul fuoco pronto a divampare ed estendersi, un fiume di sensazioni in piena, che sono stupore, paura di sbagliare, curiosità, ambizione di un giovane che domanda e attende conferme, teme smentite, forse pure le immagina, ma così è, da Socrate occorre andare per sperimentare un vivace contraddittorio che mai comunque entrerà in crisi, come accadrà invece tra Socrate e Protagora, sfiorando l'incomunicabilità. Sarà appena opportuno parlare di un'iniziale difficoltà a conciliare il discorso di Socrate con le diverse aspettative del giovane, ma è cosa differente da quanto accadrà di lì a poco.

<sup>10</sup> Cfr. *Parmenide*, 137B.

<sup>11</sup> 310E: ἀλλ' αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἤκω παρὰ σέ, ἵνα ὑπὲρ ἐμοῦ διαλεχθῆς αὐτῷ.

<sup>12</sup> L. PALUMBO, "Socrate, Ippocrate ed il vestibolo dell'anima", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., pp. 92-94.

<sup>13</sup> Sulle possibili interpretazioni dell'arrossire di Ippocrate cfr. B.A.F. HUBBARD & E. S. KARNOFSKY, *Plato's Protagoras. A Socratic Commentary*, London, Duckworth 1982, p.71. Interessante quanto scrive sulle diverse tipologie del rossore Maria da Graça Gomes de Pina, "L'arrossire sorridendo di Ippocrate", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., pp. 50-60, in particolare sui 5 casi in cui un personaggio dei dialoghi platonici arrossisce (tra l'altro si tratta sempre di interlocutori di Socrate).

<sup>14</sup> MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA, "L'arrossire sorridendo di Ippocrate", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. CASERTANO, Loffredo, Napoli, 2004, cit., p. 49.

<sup>15</sup> Cfr. 312A 3-4.

<sup>16</sup> MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA, "L'arrossire sorridendo di Ippocrate", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., p. 61.

<sup>17</sup> Anche Protagora proverà un senso di vergogna dopo il deciso intervento di Alcibiade teso a sbloccare definitivamente la crisi del dialogo. Cfr. 348C 1.

<sup>18</sup> 312A 5: οὐκ ἔν αἰσχύνῳ;

## II L'aporia come risorsa

Nel prologo del *Protagora* nonostante la divergenza iniziale tra la posizione di Socrate e quella di Ippocrate si assiste comunque ad un dialogo positivo e costruttivo, perché Socrate domanda e Ippocrate risponde, il giovane esprime dubbi che il maestro chiarisce. Tra i due non può esserci crisi, perché il dubbio e l'aporia non scelgono ancora il silenzio o la fuga dal discorso, ma fecondano domande nell'anima, non sazia del suo non-sapere. Nessuno di loro dimostra una preventiva ostilità di fronte alle parole dell'altro, né si comporta come se fosse l'unico depositario di verità, tanto che, anche in virtù di questo, il campo della brachilogia dona frutti all'inizio inattesi: "Andiamo ad ascoltare quest'uomo e poi, dopo che l'avremo ascoltato, ci consiglieremo anche con gli altri"<sup>19</sup>. L'obiettivo del metodo *elenctico* di Socrate era quello di dare un nome e quindi un senso all'entusiasmo del giovane, incrinare la cieca fiducia in Protagora, premunirlo dai rischi a cui di lì a poco sarebbe andato incontro e cercare di istillare nella sua anima un terreno fertile al dubbio, peraltro fondato, e non solo alle aspettative frementi.

In questo senso Socrate raggiunge pienamente il suo scopo: le virtualità paideutiche della Sofistica sono messe a nudo e analizzate con estrema chiarezza, senza bisogno di locuzioni, ma con esatte definizioni, senza allusioni o messaggi subliminali, ma con l'unica intenzione di colpire bene e subito, perché Ippocrate ha fretta e i due sono ormai in cammino verso la casa di Callia. Non resta molto tempo per un assorbimento ed una maturazione delle proprie convinzioni, la maieutica forza i propri tempi, il parto deve essere immediato, Socrate lo sa e proprio per questo dovrà capitalizzare al massimo il momento che gli è stato offerto: lo fa e solo quando avrà ottenuto da Ippocrate ciò che davvero si attendeva, ossia la conversione al dubbio, solo allora e immediatamente dopo l'epilogo del discorso, che noi ignoriamo, sarà possibile entrare nella casa di Callia, perché con lui farà il proprio ingresso una persona "altra", diversa da quella che aveva bussato insistentemente alla sua porta poco prima, all'alba del giorno e dell'anima. In verità Ippocrate sarebbe potuto andare a casa di Socrate in un altro momento del giorno, avrebbe potuto mostrare anche il minimo segno d'insofferenza o di fastidio di fronte a quell'uomo che stava mettendo in dubbio, punto per punto, la sua volontà e avrebbe potuto contestare il proposito di Socrate di rimanere a parlare ancora un po', attendendo che facesse giorno, prima di raggiungere Protagora. Il tempo a disposizione non era tanto, Ippocrate questo lo sa e lo accetta: voleva anche lui la stessa cosa?

Credo sia possibile ipotizzare che il giovane si sia recato proprio da Socrate e lo abbia fatto in un'ora così insolita non solo e non tanto perché era certo di trovare in quell'uomo un valido accompagnatore, quanto perché proprio grazie a questa scelta, verosimilmente, si sarebbero create le condizioni migliori per realizzare un dialogo, ricevere un consiglio, indirizzare l'ardore giovanile verso la scoperta di un bene fino ad allora sottovalutato, la propria anima. La considerazione di tutti gli argomenti finora discussi mi pare confermi l'ipotesi che la parte iniziale del dialogo costituisca in realtà una sorta di introduzione alla Sofistica, di preparazione e "terapia

<sup>19</sup>314B 6-7: ὤμην καὶ ἀκούσωμεν τοῦ ἀνδρός, ἔπειτα ἀκούσαντες καὶ ἄλλοις ἀνακοινωσόμεθα.

preventiva” volte ad evitare che Ippocrate o giovani come lui si trovino impreparati di fronte a importanti scelte personali. Questo è il vero motivo per cui Socrate afferma che era ancora troppo presto per recarsi da Protagora, non certo perché ancora non si era fatto giorno; non si trattava tanto di attendere un tempo della giornata propizio, quanto di maturare un tempo soggettivo che richiedeva ancora una pausa decisiva per la propria realizzazione, per il superamento di “un troppo presto per così dire pedagogico”<sup>20</sup>.

Quando Socrate espone l’argomento più significativo della prima parte del dialogo, quello che oltrepassa il contesto del dialogo e si pone come insegnamento universale, il momento maieutico è alle porte. Socrate infatti afferma che l’acquisto dei μαθήματα è molto più delicato ed insidioso di quello dei στίχα, perché nessun sapere può essere acquistato “con riserva”, ma una volta pagato il prezzo dell’acquisto, ovvero una volta avvenuta la comunicazione, bisogna comunque accoglierlo nell’anima, con le conseguenze positive o negative del caso: “Invece gli insegnamenti non si possono portare via in un altro recipiente; ma, di necessità, una volta che se ne sia pagato il prezzo si debbono accogliere senz’altro nell’anima e si va via ormai danneggiati o avvantaggiati”<sup>21</sup>. Il sofista si comporterebbe quindi come un commerciante di alimenti per l’anima, intento a lodare il proprio prodotto, senza conoscerne tuttavia l’effettivo potenziale, le virtualità, la δύναμις, le qualità positive o negative di esso, e in ogni caso pronto a vendere un discorso, anche in buona fede, senza possibili ripensamenti da parte dell’acquirente, a cui sarebbero così vendute le risposte vincenti, le giuste parole ed i calcolati silenzi, una democratica licenza di parola<sup>22</sup>.

Tuttavia il programma educativo sofistico si presentava con carenze strutturali che lo rendevano tanto criticabile da parte di un profondo conoscitore dell’anima, quale Socrate, quanto pericoloso per chi, a dispetto delle attenzioni dimostrate per il proprio corpo<sup>23</sup>, decideva acriticamente di instillare nella propria anima un sapere “precotto”, un impianto di magnificenza oratoria e di brillante eloquio, retorica destrutturante la verità, ma garanzia di successo. Questo aspetto esercitava un’inevitabile attrattiva sulla gente comune, affascinata dal carattere psicagogico-incantatore dell’arte di Protagora, non a caso assimilato ad Orfeo<sup>24</sup>, ma nel contempo rappresentava una probabile sconfitta per il malcapitato che si trovasse a dibattere con un sofista, costretto in tal modo a confrontarsi con un mondo in cui la sola cosa importante era affascinare gli ascoltatori, suscitare facili entusiasmi, vincere. Infatti ogni gara celebra un vincitore, ma ha bisogno anche di un perdente, di applausi d’approvazione come pure di un pollice a rovescio.

<sup>20</sup> L. PALUMBO, “Socrate, Ippocrate ed il vestibolo dell’anima”, in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., p. 95. Simile è il caso di *Parmenide*, 135A 9, nel quale la studiosa segnala il significato di “gesto che avviene metodologicamente troppo presto”.

<sup>21</sup> 314A: μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγεῖῳ ἀπενεργεῖν, ἀλλ’ ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπίεναί ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφελιμμένον.

<sup>22</sup> A tal proposito converrà rileggere anche 317C, in quanto il sofista chiede a Socrate di parlare in pubblico, per evidenti esigenze pubblicitarie.

<sup>23</sup> Cfr. 313A 2-4.

<sup>24</sup> Cfr. 315A: κηλῶν τῇ φωνῇ ὡσπερ Ὀρφεύς.

A tal proposito il riferimento protagoreo alle gare di discorsi con avversari ci dice molto su come l'Abderita intendesse la natura del suo dialogo con Socrate: "Se avessi fatto ciò che tu mi chiedi, cioè se avessi discusso nella maniera in cui l'avversario mi chiedeva di discutere, non sarei risultato migliore di nessuno"<sup>25</sup>; lo stesso significato ha il richiamo al corridore Crisone d'Imera e quello all'emerodromo<sup>26</sup>, la proposta di Ippia di nominare un arbitro che stabilisca la giusta misura dei discorsi<sup>27</sup> e l'immagine di un abile pugile che colpisce un altro, mentre la gente applaude<sup>28</sup>. E' interessante notare che l'argomento relativo ai *μαθήματα*, ricco di suggestioni e significati anche al di là dell'allusione antisofistica del *Protagora*, dopo la sua enunciazione non viene più discusso né è registrata una qualunque reazione da parte di Ippocrate in proposito; questo lascerebbe pensare che il tema in questione sia un po' sacrificato e si presti a diventare un'aporia. Eppure proprio il suo statuto di aporia e il fatto che non sia sottoposto ad *ἔλεγχος* non significa necessariamente che questo momento sia stato sottovalutato, piuttosto autorizza a ritenere che sia stato acquisito come pregiudizio indiscusso, ossia come una preventiva messa in guardia.

Poco dopo Socrate propone a Ippocrate di avviarsi verso la casa di Callia e di riconsiderare questo argomento solo dopo avere ascoltato Protagora e gli altri: "Esaminiamo, dunque, -dice Socrate a Ippocrate- queste cose anche con quelli più vecchi di noi, perché noi siamo ancora troppo giovani per decidere cose di così grande importanza! Comunque ora, dal momento che ci siamo accinti a farlo, andiamo ad ascoltare quest'uomo e poi, dopo che l'avremo ascoltato, ci consiglieremo anche con altri"<sup>29</sup>. La narrazione ci riporta quindi davanti alla casa di Callia, nella quale comunque Socrate e Ippocrate non fanno il proprio ingresso subito: "Giunti che fummo davanti alla porta, ci fermammo a discutere *una questione*, che avevamo iniziato lungo la strada. Per non lasciarla a metà e per potere giungere ad una conclusione prima di entrare, continuammo a discutere, stando nel vestibolo, finché non riuscimmo *a metterci d'accordo*"<sup>30</sup>. Perché Socrate invita Ippocrate ad esaminare la questione e a prendere ogni decisione sull'acquisto del sapere sofistico solo dopo essersi consultati con uomini più anziani se poco prima aveva affermato che il cibo dell'anima, una volta acquistato, non può essere conservato in un recipiente, a differenza dei cibi per il corpo, ma viene trasferito nell'anima stessa coi benefici o i rischi che ciò comporta?

Quale argomento "nuovo" dovrà essere stato discusso in quella che verosimilmente non rappresenta solo la soglia di una casa, così importante da

<sup>25</sup> 335A 6: εἰ τοῦτο ἐποίουν ὁ σὺ κελεύεις, ὡς ὁ ἀντιλέγων ἐκέλευέν με διαλέγεσθαι, οὕτω διελεγόμεν, οὐδενὸς ἂν βελτίων ἐφαινόμην.

<sup>26</sup> Cfr. 335E: νῦν δ' ἐστὶν ὡσπερ ἂν εἰ δέοι μου Κρίσωνι τῷ Ἰμεραίῳ δρομεῖ ἀκμαῖζοντι ἔπεισθαι, ἢ τῶν δολιχοδρόμων τῶ ἢ τῶν ἡμεροδρόμων διαθεῖν τε καὶ ἔπεισθαι, εἴποιμι ἂν σοὶ ὅτι πολὺ σοῦ μᾶλλον ἐπὶ ἔμαυτοῦ δέομαι θέουσιν ταῦταις ἀκαλοῦσθαι, ἀλλ' οὐ γὰρ δύναμαι. "Ma in questo caso è come se tu mi chiedessi di tenere dietro al corridore Crisone d'Imera quando è al culmine delle sue energie, e di scendere in gara e tenere dietro ai corridori di lunghe distanze o ai corridori che sanno correre un intero giorno".

<sup>27</sup> Cfr. 338A-B: ὡς ἂν ποιήσετε, καὶ πεῖθεσθέ μοι ἀβδούχον καὶ ἐπιστάτην καὶ πρύτανιν ἐλέσθαι ὃς ἡμῶν φυλάξει τὸ μέτρον μῆκος τῶν λόγων ἑκατέρου. "Fate dunque così: date retta a me, sceglietevi un arbitro, un sovrintendente e un presidente, che mantenga la giusta misura dei discorsi di ciascuno di voi".

<sup>28</sup> Cfr. 334C 7.

<sup>29</sup> 314B 4.

<sup>30</sup> 314C.



persuadere i due interlocutori ad entrare in casa di Callia solo dopo averlo concluso ed avere raggiunto un accordo? E' possibile che i sofisti nelle loro esibizioni prevedessero da una parte una "vetrina" di discorsi dimostrativi, con fine protrettico e pubblicitario per invogliare chiunque all'acquisto, dall'altra la vendita vera e propria di argomenti. La prima ipotesi autorizzerebbe a pensare ad una sorta di contatto filtrato con questi insegnamenti e alla possibilità di un differimento del loro acquisto<sup>31</sup>; inoltre proprio questo aspetto potrebbe far luce sull'aporia di 314C, il momento in cui Socrate e Ippocrate discutono l'argomento sorto per strada e che, prima di incontrare Protagora, doveva essere concluso.

Di esso possiamo solo immaginare i contenuti, mentre ne conosciamo gli effetti immediati:

1. Socrate e Ippocrate entrano nella casa di Callia solo dopo averlo discusso e dopo avere raggiunto un accordo per evitare di lasciare il discorso incompiuto, una preoccupazione, questa, che Socrate non sembrerà avere quando, di lì a poco, deciderà di interrompere il dialogo con Protagora adducendo una serie di motivazioni.

2. Ippocrate fa il suo ingresso nella casa di Callia, ma da quel momento in poi non parlerà più e la sua scelta definitiva non sarà comunicata.

Nel fitto scambio di idee tra Socrate ed Ippocrate è possibile che i due abbiano trovato una soluzione che tenesse conto delle esigenze di entrambi, rispettivamente quella del giovane di soddisfare la propria curiosità e quella di Socrate di congelare e differire la scelta di Ippocrate, senza che una delle due fosse esclusa a priori, ma con il proposito di riconsiderarle solo dopo il "superamento della soglia"<sup>32</sup>.

Lo ha notato Weiss che in un saggio dedicato al tema della giustizia e della temperanza nel *Protagora* afferma: "*The dialogue begins with Socrates cautioning the young and impressionable Hippocrates to be on his guard against the eloquence and expert sales techniques of the sophists: The warning is undoubtedly meant for the reader as well. It is offered, significantly, outside the home of Callias before Socrates and Hippocrates enter the den of sophistry*"<sup>33</sup>. In quella che è stata definita "l'anticamera del supermercato sofistico"<sup>34</sup> si realizza quindi un ἔλεγχος del λόγος di Protagora, perché per la prima volta Platone mette a punto un sistema di autodifesa dell'anima dai μαθήματα che a partire da quel momento sosterranno in un luogo di esame, una sorta di soglia di attesa, che li ospiterà fino a quando saranno giudicati. Per questo motivo quando i due entrano nella casa di Callia Ippocrate ha già esaurito il suo ruolo, non gli occorrerà parlare<sup>35</sup>, né sarà necessario che il giovane renda nota la propria decisione o in ogni modo che questa sia messa per iscritto, esattamente

<sup>31</sup> Come confermano le interessanti osservazioni di L. Palumbo nel suo saggio, più volte citato, pp 97 ss.

<sup>32</sup> Su questo aspetto Cfr. A. CAPIRA, *Ἀγῶν λόγων, Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Led., Milano 2001, pp. 67 ss.

<sup>33</sup> R. WEISS, "Socrates and Protagoras on justice and holiness", *Phoenix*, 39 (1985), p. 334.

<sup>34</sup> L. PALUMBO, "Socrate, Ippocrate ed il vestibolo dell'anima", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., p. 100.

<sup>35</sup> Ippocrate non comunica la propria scelta neppure dopo avere ascoltato Protagora. Ciò accade, verosimilmente, perché quello che entra nella casa di Callia è un giovane che ha già deciso cosa fare del proprio desiderio e, in buona sostanza, a chi affidare la propria anima.

come era accaduto poco prima, in quel dialogo che Platone ha regalato alle indistinte regioni del silenzio.

Era il momento di esaminare Protagora<sup>36</sup>.

Ormai non ha più senso l'opposizione iniziale del portinaio a cui Socrate si rivolge con tono deciso, "non siamo sofisti"<sup>37</sup>, con un'espressione che ha tutto il potere e l'intenzione di richiamare, stavolta per allontanarlo, il tema dell' *ἀσχύνη*, lo stesso evocato all'inizio del dialogo, ma per un motivo opposto<sup>38</sup>. Io credo molto alla pregnanza e al significato di questo "eloquente silenzio", alle diverse chiavi interpretative di un'aporia, al suo statuto di risorsa e non di limite per la ricerca; ritengo inoltre che questa sia una delle problematiche più interessanti di tutto quanto il dialogo, la prova ulteriore di una sensibile attenzione verso la potenza evocativa del non detto, *la parola del silenzio*. L'ultima parola non vuole essere detta, ma attende il contributo di ognuno, a partire da quello dello stesso Socrate, convinto del potere enorme del *logos* su se stesso e sugli altri, e per questo alla perenne ricerca di un sapere che avverta il bisogno e il desiderio di non sentirsi "arrivato". Il risultato è che il prologo del *Protagora* può ritenersi una pietra miliare della polemica antisofistica<sup>39</sup> in tutto il *Corpus Platonicum*: infatti nel *Gorgia* si parla di retorica, non di sofisti; nell'*Eutidemo* si esprimono riserve nei confronti di intellettuali già squalificati dai riferimenti ad essi come campioni di pancrazio<sup>40</sup>; nel *Sofista* si presuppone quasi che il nemico sia sconfitto; nell'*Ippia Maggiore* il sofista in fondo non è presentato come particolarmente temibile, mentre nel *Protagora* il tema viene discusso tramite il confronto/contrasto con il principe dei Sofisti.

### III L'aporia come limite

Il dialogo vero e proprio tra Socrate e Protagora si sposta subito su temi rispetto ai quali l'argomento del *μάθημα* risulta inapplicabile, tanto è vero che in brevissimo tempo sarà rimosso completamente dal discorso: anche questo aspetto peserà negativamente sulle possibilità di un confronto produttivo tra i due e metterà a rischio la continuità del dialogo per tutta la durata dello stesso. Potremmo ipotizzare il percorso che Socrate avrebbe compiuto per dimostrare l'affinità tra giustizia e temperanza, se Protagora non lo avesse interrotto con il suo stratagemma relativista<sup>41</sup>: avrebbe dimostrato che l'uomo temperante raggiunge il proprio scopo solo quando raggiunge il suo bene e il suo utile, poi avrebbe concluso affermando che bene ed utile si raggiungono solo nella dimensione della giustizia. Proprio la parentesi relativista

<sup>36</sup> A Socrate, novello Odisseo, è affidato il compito di mettere alla prova, *πειράσθαι*, il sofista. A tal proposito cfr pure 311B e 341D.

<sup>37</sup> 314D 8: *οἷτε σοφισταί ἐσμέν*.

<sup>38</sup> Cfr. 312A.

<sup>39</sup> In parte diversa è l'opinione espressa in proposito da Maria da Graça Gomes de Pina, "L'arrossire sorridendo di Ippocrate", in "*Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*", cit., p. 48, che ritiene il *Protagora* basato "sulla confutazione della massa più che sulla confutazione del sofista Protagora". Anzi la studiosa aggiunge: "A mio avviso, il vero pericolo da cui si devono difendere i giovani risiede nell'idea che si è venuta affermando del sofista e non in ciò che egli è veramente. E' chiaro che questo processo di stabilizzazione di un'idea passa necessariamente per l'attribuzione di un significato al nome sofista, e per questo Platone si vede obbligato a definire quel significato nel *Sofista*".

<sup>40</sup> Cfr. *Eutidemo*, 271C-272A.

<sup>41</sup> Cfr. 333D-334C.

introdotta da Protagora, anche se magistrale dal punto di vista del contrattacco “retorico”, risulta dialetticamente fuori luogo, in quanto evidenzia la volontà del sofista di primeggiare sull’avversario e di vincere, non certo di convincere.

Questo accade perché il pensiero dell’abderita rifletteva una forma di sociologismo relativistico ed empirico, il cui obiettivo non era tanto quello di proporre un progetto alla società del suo tempo, quanto quello di analizzare la società del suo tempo ed adeguare ad essa le proprie proposte, per compiacerla. Protagora sa bene che per raggiungere il suo scopo deve riuscire a guadagnarsi anche il consenso del pubblico che non a caso, al termine del suo discorso, si abbandonerà ad un applauso scrosciante: “A queste parole, i presenti risposero con manifestazioni di viva approvazione”<sup>42</sup>. La mossa più teatrale del *Protagora* la compie in ogni caso Socrate dichiarando impossibile la continuazione del dialogo e affermando di volersene andare per un impegno: “Ma ora, dal momento che tu non vuoi, e io avrei una faccenda da sbrigare e non ho tempo di stare qui a sentirti fare i tuoi lunghi discorsi, e devo andare altrove, me ne vado, anche se non senza piacere udrei questi tuoi discorsi”<sup>43</sup>. Che si tratti di un’affermazione pretestuosa lo dimostra il fatto che Socrate non aveva alcun impegno tanto è vero che, poco dopo il dialogo a casa di Callia, incontrando l’anonimo amico gli racconterà tutto l’accaduto; inoltre lo stesso Socrate aveva già ascoltato il mito ed il discorso di Protagora dichiarandosene incantato e non muovendo comunque alcun rilievo in merito alla lunghezza di questi<sup>44</sup>. Dopo di allora Socrate aveva ripreso la discussione lanciando solo un segnale di quanto sarebbe accaduto di lì a poco: infatti aveva affermato che Protagora è capace sia di interrogare, sia di tenere discorsi brevi come pure lunghi, il che è una prerogativa di pochi, ma non aveva ancora espresso la propria preferenza per i discorsi brevi<sup>45</sup>.

In seguito Socrate imposta il problema del rapporto tra la Virtù e le Virtù<sup>46</sup>, cui segue quello tra il bene e l’utile: dopo la distinzione protagorea e gli applausi rivolti ad essa, scoppia l’“incidente”. Quanto è meno evidente nel corso del *Protagora* si rende visibile proprio in questa parte in cui l’esplosione della tensione dialettica e il rischio di un’interruzione definitiva del dialogo portano alla ribalta le divergenze più forti tra i due protagonisti: la difficoltà o piuttosto il rifiuto da parte di Protagora di comprendere le peculiarità della parola socratica e, soprattutto, la diversa concezione del sapere che era alla base di quella stessa parola. Il pretesto è quello della presunta smemoratezza di Socrate<sup>47</sup> e la sua volontà di seguire solo il metodo brachilogico<sup>48</sup>. A tal proposito sono esemplari le parole dello stesso Socrate: “Io avrei desiderio di saper fare questi lunghi discorsi, ma ne sono proprio incapace”<sup>49</sup>; “se tu mi chiedessi cosa che fosse in mio potere”<sup>50</sup>; “ma non ne sono capace”<sup>51</sup>; “io non sono in grado”<sup>52</sup>.

<sup>42</sup> 334A: Εἰπόντος οὖν ταῦτα αὐτοῦ οἱ παρόντες ἀνεθορύβησαν ὡς εἰ λέγει.

<sup>43</sup> 335C: νῦν δὲ ἐπειδὴ οὐκ ἐθέλεις καὶ ἐμοί τις ἀσχολία ἐστὶν καὶ οὐκ ἂν οἷός τ' εἴην σοι παραμῆναι ἀποτεινόντι μακροῦς λόγους -ἐλθεῖν γὰρ ποί με δεῖ- εἴμι· ἐπεὶ καὶ ταῦτ' ἂν ἴσως οὐκ ἀπῶς σου ἦκουον. Socrate farà un nuovo riferimento ad un suo impegno anche in conclusione del dialogo, cfr. 362A.

<sup>44</sup> Cfr. 328D.

<sup>45</sup> Cfr. 329A.

<sup>46</sup> Cfr. 328D-329D.

<sup>47</sup> Cfr. 334C.

<sup>48</sup> Cfr. 335A.

<sup>49</sup> 335C 1: ἐγὼ δὲ τὰ μακρὰ ταῦτα ἀδύνατος, ἐπεὶ ἐβουλόμην ἂν οἷός τ' εἶναι.

<sup>50</sup> 335E 2: εἴ μου δυνατὰ δέοιο.

<sup>51</sup> 336A 2: ἀλλ' οὐ γὰρ δύναμαι.

<sup>52</sup> 336A 4: ἐγὼ μὲν γὰρ οὐ δύναμαι.

Tuttavia, come sottolinea lo stesso Alcibiade, quello della memoria corta era solo una burla: “Perché, per quanto riguarda Socrate, io vi garantisco che non se ne dimentica, e che fa solo per scherzo, quando dice di essere corto di memoria”<sup>53</sup>. Infatti in altri passi del *Corpus Platonicum* Socrate non manifesta l'intenzione di interrompere il dialogo, anche quando esso è in crisi, come accade nelle *Leggi*: “Ora, il discorso che io sto facendo non vorrei certo di proposito lasciarlo senza testa: che mostro sarebbe se se ne andasse in giro così per ogni luogo?”<sup>54</sup>; nel *Filebo*, “Orbene, dopo di ciò, non ci resta altro che dare una testa, per così dire, a quanto è stato detto”<sup>55</sup>; infine nel *Gorgia*, quando preoccupandosi che il suo discorso con Callicle non rimanga senza testa dice: “Allora, che cosa dovremo fare? Lasciamo il discorso a metà? [...] Ma dicono che non sia permesso lasciare a metà neppure le fiabe e che si debba dare loro un capo, perché non vadano poi in giro senza: rispondimi dunque anche per il resto, affinché anche il nostro discorso possa avere una testa”<sup>56</sup>. Le affinità con il *Gorgia* si rivelano ancora più interessanti di quanto possa far credere una prima lettura perché chiariscono anche alcuni aspetti della strategia messa in atto da Socrate nel corso del *Protagora*. Poco dopo il noto riferimento ai libri scritti<sup>57</sup> Socrate aveva elogiato la capacità di Protagora di tenere sia discorsi brevi, sia lunghi: “Invece il nostro Protagora sa tenere lunghi e bei discorsi, come dimostrano questi che abbiamo uditi; ma sa anche rispondere brevemente quando gli si rivolga una domanda, e, quando è lui che fa la domanda, sa aspettare e ricevere la risposta: prerogativa, questa, che hanno ben pochi”<sup>58</sup>.

Questo passo richiama un'identica scena del *Gorgia* che conviene rileggere per rendersi conto di come Socrate attraesse i Sofisti sul piano della loro dialettica, per poi sconfiggerli: “Socrate- [...] Gorgia, vorresti continuare a discorrere mediante domanda e risposta così come facciamo ora, e rimandare i tuoi lunghi discorsi [...] ad altra volta? Guarda però di non venir meno a ciò che hai promesso, e vedi di rispondere brevemente a ciò che ti viene domandato. -Gorgia- Ci sono, Socrate, alcune domande che necessitano di discorsi lunghi: ciononostante, io cercherò di risponderti nel modo più breve possibile. Infatti anche questa è una delle abilità che mi attribuisco: nessuno più di me sa dire le medesime cose nel modo più

<sup>53</sup> 336D 4: ἐπεὶ Σωκράτης γὰρ ἐγὼ ἐγγυῶμαι μὴ ἐπιλήσασθαι, οὐχ ὅτι παίζει καὶ φησὶν ἐπιλήσμων εἶναι.

<sup>54</sup> *Leggi*, VII 752A: οὐκ οὖν δῆπου λέγων γὰρ ἂν μῦθον ἀκέφαλον ἑσῶν καταλίπομι· πλανώμενος γάρ εἰς ἀπάντη τοιοῦτος ὡς ἄμορφος φαίνεται.

<sup>55</sup> *Filebo*, 66D: τὸ δὲ μετὰ ταῦθ' ἡμῖν οὐδὲν λοιπὸν πλὴν ὡς περ κεφαλὴν ἀποδοῦναι τοῖς εἰρημένοις.

<sup>56</sup> *Gorgia*, 505C-D: τί οὖν δὴ ποιήσομεν; μεταξύ τὸν λόγον καταλύομεν; οὐδὲ τοὺς μῦθους φασὶ μεταξύ θέμις εἶναι καταλείπειν, ἐπιθέντας κεφαλῆν, ἵνα μὴ ἄνευ κεφαλῆς περίη· ἀπόκρινα οὖν καὶ τὰ λοιπὰ, ἵνα ἡμῖν ὁ λόγος κεφαλῆν λάβῃ.

<sup>57</sup> Cfr. 329A. Sul tema della scrittura cfr. *Fedro*, 275D-E e *Lettera VII*, 340-345C. La scrittura non è un farmaco della memoria, ma ha valore ipomnemativo; essa non produce sapienti bensì dossosofi. Cfr. pure M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991, cap. III. L'idea che quella di Platone sia stata nient'altro che un'univoca critica della scrittura appare, in realtà, poco incline a cogliere la complessa posizione del filosofo: se ne rende conto lo stesso G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle < dottrine non scritte >*, Vita e Pensiero, Milano 1997, cap. IV, che ha puntualizzato lo *status quaestionis*: “Un problema che in generale viene mal posto e quindi mal risolto riguarda la precisa posizione assunta da Platone nei confronti della scrittura: si tratta, in realtà, di una posizione complessa e ambivalente, ossia a due facce. Infatti, Platone critica la scrittura e la considera nettamente inferiore all'oralità dialettica; ma nello stesso tempo, non solo accetta la scrittura, ma la difende e indica anche quali sono le giuste regole da seguire per scrivere in maniera perfetta!”. Che non si tratti di una vera e propria critica della scrittura lo sostiene anche R. WOOLF, *The written word in Plato's Protagoras*, “Ancient Philosophy” 19, 1999, pp. 21-30.

breve! -*Socrate*- E' proprio quello che ci vuole, Gorgia. Dammi dunque prova di questa tua abilità nel rispondere in modo breve; della tua abilità nei lunghi discorsi, poi, mi darai prova un'altra volta. -*Gorgia*- Lo farò, e dovrai convenire di non aver mai udito alcun altro più conciso nel rispondere"<sup>59</sup>.

Tornando al *Protagora* va sottolineato che il discorso pronunciato dal sofista in effetti non andava oltre una mezza pagina per cui la protesta di Socrate risulterebbe infondata, ma ciò che Socrate contesta veramente è lo spirito della risposta di Protagora, retorico e tipico dei discorsi da parata dei sofisti; solo in questo senso, "la risposta, pur materialmente breve, è giustamente chiamata discorso lungo"<sup>60</sup>. Giovanni Casertano ha messo in evidenza che Socrate fino al momento della crisi aveva parlato molto di più di Protagora e che lo stesso sarebbe accaduto anche nel resto del dialogo<sup>61</sup>: l'esegesi di Socrate, ad esempio, è una paradossale macrologia, ossia un metadiscorso nel metadiscorso antiretorico di cui il *Protagora* è anima. Nel dettaglio, misurando la lunghezza dei discorsi di Protagora e di Socrate in tutto il dialogo si ricava che Socrate parla per 994 righe e Protagora per 241, escluso il mito-discorso, oppure 517 considerandoli entrambi<sup>62</sup>. Prima del mito-discorso Socrate parla per 88 righe e Protagora 67, dopo il mito-discorso e prima dell'incidente Socrate parla per 164 righe e Protagora per 50. Durante l'incidente Socrate parla per 57 righe e Protagora per 8, dopo l'incidente Socrate parla per 685 righe e Protagora per 116: questo proverebbe ulteriormente che quelle di Socrate, in realtà, erano solo motivazioni pretestuose. Se poi estendiamo l'analisi fino a comprendere anche i tre discorsi più lunghi dei due interlocutori otterremo un risultato nella sostanza non dissimile.

Prima del mito-discorso:

Primo discorso - Socrate 46 - Protagora 39  
Secondo discorso - Socrate 20 - Protagora 13  
Terzo discorso - Socrate 7 - Protagora 4

Dopo il mito-discorso e prima dell'incidente:

Socrate 32 - Protagora 19  
Socrate 11 - Protagora 11  
Socrate 11 - Protagora 5

Durante l'incidente:

Socrate 20 - Protagora 4  
Socrate 14 - Protagora 2  
Socrate 11 - Protagora 2

Dopo l'incidente:

Socrate 183 - Protagora 27  
Socrate 62 - Protagora 11  
Socrate 39 - Protagora 9

<sup>58</sup> 329B: Πρωταγόρας δὲ ὅτε ἱκανὸς μὲν μακροῦς λόγους καὶ καλοῦς εἶπειν, ὡς αὐτὰ δηλοῖ, ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι κατὰ βραχὺ καὶ ἐρόμενος περιμένειν τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν, ἃ ὀλίγοις ἐστὶ παρεσκευασμένα.

<sup>59</sup> *Gorgia*, 449B-449D: Σ. Οὐν ἐθελήσας ἄν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δὲ ἀποκρινόμενος, τὸ δὲ μῆκος τῶν λόγων τούτου, οἷον καὶ Πῶλος ἤρξατο, εἰς αὐθις ἀποδέσθαι; ὅπερ ὑπόσχῃ, μὴ ψεύσῃ, ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνασθαι. Γ. Εἰσὶ μὲν, ὦ Σώκρατες, ἔναι τῶν ἀποκρίσεων ἀναγκαῖαι διὰ μακρῶν τοῦς λόγους ποιείσθαι: οὐ μὴν ἀλλὰ πειράσομαι γε ὡς διὰ βραχυτάτων. Καὶ γὰρ αὐ καὶ τούτο ἐν ἔστιν ὧν φημι, μὴδὲνα ἄν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἶπειν. Σ. Τούτου μὴν δεῖ, ὦ Γοργία: καὶ μοι ἐπίδειξιν αὐτοῦ τούτου ποίησαι. Τῆς βραχυλογίας, μακρολογίας, δὲ εἰς αὐθις. Γ. Ἄλλὰ ποιήσω, καὶ οὐδενὸς φήσεις βραχυλογώτερου ἀκούσαι.

<sup>60</sup> PLATONE, *Protagora*, Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, p. 194, n. 147.

<sup>61</sup> Cfr. G. CASERTANO, "La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro)", in "*Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*", cit., p. 736. Se lo studioso avanza qualche dubbio sul significato della mossa socratica risulta comunque evidente che uno degli effetti immediati di essa è proprio quello di palesare lo schieramento dei personaggi presenti al dialogo.

<sup>62</sup> Le indicazioni statistiche sulla struttura del dialogo e in particolare sul momento della crisi si devono a Giovanni Casertano.

A ciò si aggiunga che l'accusa mossa a Protagora è la stessa che viene rivolta a Socrate da Eutidemo nel dialogo omonimo<sup>63</sup> e che lo stesso Socrate riconosce, come si evince dal *Teeteto* dove aveva giudicato indifferentemente sia i lunghi discorsi sia le brevi argomentazioni<sup>64</sup>. Non solo, ma anche nel *Politico*<sup>65</sup> si afferma che la brevità e la lunghezza di un discorso sono sempre in funzione dell'obiettivo che ci si prefigge ed anzi, come conferma anche un passo delle *Leggi*<sup>66</sup>, il discorso lungo può risultare persino preferibile perché ciò che conta è quello che si dice, il valore dell'argomento e non il modo in cui si discute. Perché dunque il dialogo entra in crisi e si verifica "l'incidente"<sup>67</sup> e "l'impasse comunicativa"<sup>68</sup>? E, se di crisi si tratta, quali sono le vere ragioni di essa e gli effetti immediati sulla parte finale del *Protagora*?

L'impianto teatrale dell'opera senza alcun dubbio trae beneficio dal passo in questione sia per l'imprevedibilità di alcune argomentazioni sia per la maggiore attitudine della seconda parte del dialogo ad assumere pose teatrali<sup>69</sup>, a tutto vantaggio degli effetti drammatici che proprio la prima parte ha originato. Esempiare, in tal senso, è la conclusione del dialogo che porta al capovolgimento<sup>70</sup> delle posizioni iniziali dei due interlocutori, anche se il rovesciamento non implica necessariamente una contraddizione, perché nel *Protagora* c'è qualcosa di più profondo, un filo sotterraneo di coerenza che si sottrae spesso alla luce delle argomentazioni e vive di timidi sottintesi, guance che arrossiscono, circoli di proseliti in silenzioso incedere, atri straripanti di vuoto, applausi all'incanto di una parola, dubbio che feconda il sapere. In verità nulla avviene per caso alla fine del dialogo, ma viene preparato durante il dibattito e negli ultimi paragrafi non fa che rendersi visibile, assumendo le forme del paradosso.

#### IV Ἡ φιλία τῶν λόγων. Il complesso statuto del non detto

A proposito di 334D-338E Monique Dixsaut ha sostenuto che spesso ci si è soffermati sul ruolo svolto da alcuni personaggi secondari, come ad esempio Prodico, in relazione al metodo sinonimico, o Ippia, in merito alla contrapposizione tra diritto naturale e diritto umano, ma da qualche anno a questa parte l'orientamento

<sup>63</sup> Cfr. *Eutidemo*, 296A 1: προσπακρίνεται τοῖς ἐρωτημένοις.

<sup>64</sup> Cfr. *Teeteto*, 172D 5-9. Cfr. pure *Repubblica* VI, 484A.

<sup>65</sup> Cfr. *Politico*, 285C-287B.

<sup>66</sup> Cfr. *Leggi*, X 887B-C.

<sup>67</sup> G. CASERTANO, "La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., p. 736.

<sup>68</sup> A. RICCARDO, "Le condizioni del discorso", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., p. 429.

<sup>69</sup> G. REALE (Platone, *Protagora*, cit., Saggio introduttivo, pp. 11 ss.) si chiede se l'intermezzo della crisi sia davvero tale o se si tratti piuttosto di una *pièce* teatrale: in entrambi i casi, comunque, riconosce a questo momento del dialogo una certa autonomia strutturale. Quello che appare scontato è che il *Protagora* a seconda dei punti di vista può essere considerato un capolavoro drammaturgico, una commedia e farsa filosofica d'impianto letterario, uno scherzo dialettico in cui si segue una sorta di canovaccio, senza che ciò pregiudichi l'effetto sorpresa, garantito piuttosto dal rovesciamento delle posizioni. Si tratta di un dato su cui conviene riflettere perché la misura letteraria del *Protagora* impone una chiara coscienza del suo valore e dell'altro grado di maturità artistica di cui Platone fornisce una prova attraverso il dialogo, sia per le scelte formali e stilistiche, sia per il rapporto con la coeva tradizione comica. D'altro canto la misura filosofica del *Protagora* si presta ad una riflessione più complessa sia per ciò che concerne la trattazione specifica del tema delle virtù in questo dialogo in rapporto agli altri, *Menone*, *Gorgia* e *Lachete* su tutti, sia per ciò che riguarda la polemica sul valore della poesia, dell'esegesi sofistica di essa e della scrittura, soprattutto in riferimento al *Gorgia* e al *Fedro*.

<sup>70</sup> Cfr. 361A.

degli studi in proposito sembra essersi arricchito di nuove interessanti prospettive applicate all'intermezzo in se stesso e al suo rapporto con la trattazione generale del problema della virtù. Credo che proprio questo momento del dialogo costituisca qualcosa di più e di diverso di un semplice intermezzo, in altre parole rappresenta la visualizzazione drammatica di un contrasto insanabile sul metodo educativo dei giovani e più in genere sulle responsabilità etiche della parola. Inoltre questo momento del dialogo si lega inevitabilmente all'esegesi del Carme di Simonide: di essa infatti è sempre stata evidenziata ora la natura seria, ora quella ironica delle parole di Socrate, ma poco è stato detto sul rapporto diretto del momento esegetico, così importante, con ciò che gli è *immediatamente precedente* e a cui questo è *direttamente collegato*, cioè la "crisi" del dialogo, "il contrattempo", "l'incidente", rispetto a cui l'esegesi dovrebbe provare la reale consistenza della crisi e la presunta risoluzione della stessa attraverso la proposta di un vero e proprio protocollo della parola<sup>71</sup>.

In verità era inevitabile che Socrate di fronte all'atteggiamento di chiusura di Protagora dimostrasse la propria indisponibilità a proseguire, non solo per un retorico, strategico *coup de théâtre* di Platone, né perché il maestro fosse smentito poco dopo da Alcibiade sulla propria smemoratezza, quanto perché la sua ironia, complessa come in pochi altri momenti del dialogo, lo induce a simulare e dissimulare al massimo delle sue forze. Socrate finge di volere andare via per non essere complice di quel gioco ai danni del *logos*, dissimula ciò che è la vera potenza, anche se agli occhi dei sofisti appare come il contrario, ovvero la forza di sottomettersi all'universale, la quotidiana presa di coscienza del proprio non sapere avvertita come uno stimolo ad un'ulteriore ricerca che egli, a buon diritto, chiama "insegnare", la potenza di sentirsi impotente rispetto al *logos*, che non a caso, alla fine del dialogo, apparirà come l'unico vero vincitore del *Protagora*<sup>72</sup>. Credo che proprio questa fase del dialogo evidenzi più di altre la vera natura e le ragioni del contrasto tra i due interlocutori: Protagora non vuole rispondere più brevemente di quanto occorra, ma anche se si decidesse a farlo ciò non andrebbe comunque bene a Socrate perché entrambi nel corso del *Protagora* hanno sempre parlato una lingua differente e, più a fondo, perché alla base del loro approccio al dialogo vi era una formazione pedagogica e filosofica diversa e una differente proposta educativa per la città.

In questo senso potrebbe offrirsi una diversa chiave di lettura dell'opera in base alla quale il *Protagora* non sarebbe un dialogo a tesi sulla virtù, ma una sorta di discorso sul metodo, per cui il dialogo scritto rappresenterebbe un modello metodologico che prevede di realizzare l'illusione del discorso vivo, di riprodurre il modo dell'insegnamento e dell'apprendimento, in pratica le peculiarità di un programma pedagogico. Rispetto a quest'ultimo aspetto l'obiettivo era certo quello di responsabilizzare chiunque di fronte alle difficoltà del momento educativo e all'importanza di ogni scelta personale; la posta in gioco era alta perché si trattava di

<sup>71</sup> In effetti se si credesse al valore temporaneo della crisi del dialogo il momento dell'esegesi verrebbe a contraddire, subito e in modo palese, gli accordi appena conclusi per il proseguimento del dialogo. Così non è invece se si ritiene che la crisi percorra, in modo più o meno evidente, tutto quanto il *Protagora*. Su questo aspetto vorrei soffermarmi in un prossimo lavoro.

<sup>72</sup> Cfr. 361A 4.

una decisione che non era esclusivamente quella di Ippocrate, ma di qualunque altro lettore, che alla fine del dialogo dispone degli strumenti utili alla sua scelta e degli antidoti contro i possibili rischi di essa. Dunque le divergenze tra i due interlocutori si misurano, nel merito del dialogo, nel diverso percorso d'individuazione dello statuto ontologico della virtù e della base epistemologica di essa<sup>73</sup>, ma rimandano alle diverse proposte politico-culturali per la città e, più a fondo, ad un differente metodo d'indagine della verità.

La verità va ricercata, amata e la prima condizione perché la si possa raggiungere è che le discussioni siano fatte *ἀνευ φθόνων*, se non si vuole rischiare, come in questo dialogo, "l'esilio della parola"<sup>74</sup>, segno tangibile di un *ἀθάνατον πάθος*<sup>75</sup>, "l'eterna malattia del discorso"<sup>76</sup>. Perché si possa salvare un discorso è necessario ridurre al minimo quell'alone di ambiguità tra il dire e l'intendere e per fare questo i due interlocutori devono stabilire gli ambiti, cercare insieme e convogliare il proprio eros in un'unica esperienza comunicativa che scongiuri la misologia e misuri la corrispondenza tra discorso e anima, *logos e pathos*, parole ed emozioni; ancora tra comunità dei discorsi, fondata sul rispetto delle regole esattamente come la comunità della *polis*, e la struttura dell'anima<sup>77</sup>. La parola, infatti, suscita sentimento perché è portatrice di *pathos*, ma la sua forza non si limita solo a questo: la parola incanta, inganna, convince, "gioca col fluido sottofondo del nostro essere"<sup>78</sup>, può guarire ma anche uccidere l'anima, rivelando come siano identici i meccanismi per cui si diventa misologi e quelli per cui si diventa misantropi<sup>79</sup>.

La parola ha potere e chi parla lo esercita inevitabilmente su chi ascolta e difficilmente sarà disposto a rinunciarvi, ma se anche lo facesse, la sua rinuncia sarebbe comunque una prova di potere. Socrate, che ad un certo punto decide di interrompere la discussione con Protagora, dimostra di detenere il potere della parola anche in presenza di una scelta estrema che è quella del "rifiuto dell'ascolto", con l'obiettivo di impedire a Protagora di parlare e di squalificarne il discorso. Un discorso è come un banchetto e "come tutte le feste e i banchetti, anche il discutere prevede il rispetto delle regole dello stare insieme. E quando il discorso, le feste o i banchetti minacciano di interrompersi, perché qualcuno ne infrange le regole, gli astanti non possono che protestare"<sup>80</sup>. L'unico presupposto per sanare la ferita è la *φιλαία*<sup>81</sup>, condizione preliminare per l'affermazione di una comunità dei discorsi, in stretto legame con la comunità della *polis* e con l'organizzazione delle diverse parti dell'anima.

<sup>73</sup> Cfr. MARIA DI PASQUALE BARBANTI, "Unità ed insegnabilità della virtù. La coerenza di Protagora", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., pp. 301-316.

<sup>74</sup> A. NEHER, *L'esilio della parola*, Marietti, Milano 1997, passim.

<sup>75</sup> *Filebo*, 15D 8.

<sup>76</sup> G. CASERTANO, *L'eterna malattia del discorso*, Liguori, Napoli 1991.

<sup>77</sup> Per dialogare, nota A. Riccardo, "Le condizioni del discorso", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., p. 430, "occorre una sorta d'interazione che lega specie d'anima e specie di discorsi".

<sup>78</sup> Così G. Casertano in una relazione su "La verità platonica tra logica e *pathos*", in corso di pubblicazione.

<sup>79</sup> Cfr. *Fedone*, 89D.

<sup>80</sup> A. RICCARDO, "Le condizioni del discorso", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, cit., p. 423.

<sup>81</sup> Cfr. M. P. FIMIANI, *Philia*, Napoli 2001, passim. Cfr. pure *Menone*, 75C 8 e D 7.



Tutto sta nel significato e nell'importanza attribuiti alla parola: da una parte si crede dunque che a stabilire la giusta lunghezza di un discorso debba essere il discorso stesso e questo accade quando si pensa che in un discorso non sia importante il soggetto che parla, ma ciò che si dice; questo significa anche ritenere che a guidare il discorso sia il discorso stesso perché "né Socrate né altri possono essere i maestri del logos, ma è il logos a condurre"<sup>82</sup>. Al contrario, secondo Protagora, la giusta misura di un discorso non la stabilisce il discorso stesso con le sue richieste, le sue attese o le sue esigenze, ma è legata al soggetto, in quanto anche per questo ognuno è *misura* delle proprie parole e ciascuno le organizza in funzione dell'obiettivo che intende raggiungere: evidentemente non la ricerca, sempre viva e mai sazia, di una verità, ma il desiderio di primeggiare e la volontà di riuscirvi proprio grazie alla forza della parola, utile alla democrazia di quel tempo, tanto quanto alla parola era necessario il consenso di quella democrazia per esprimersi come ognuno volesse.

Per questo motivo a spiegare le continue difficoltà del dialogo tra Socrate e Protagora non è tanto la differenza tra macrologia e brachilogia -che in fondo altro non è se non una distinzione di origine sofistica<sup>83</sup> invocata da Socrate per motivi strategici- ma semplicemente il tentativo di indurre Protagora a *rispondere*, perché il vero discorso lungo non è quello che ha una misura di se stesso e della propria estensione, bensì un discorso continuo che non presuppone almeno un'aporia reale, un discorso vuoto inteso come retorica degli affetti e retorica persuasivo-razionale<sup>84</sup>, in altre parole un discorso che non ha alcuna volontà di determinare e concludere una questione trasformando uno "sguardo dialettico" in una "carezza maieutica". La soluzione aporetica è dunque l'assenza della parola, la reticenza spinta fino alle regioni del silenzio, conseguenza di una necessità filosofica di questo dialogo e di una scelta tattica del suo autore. In questa fase del dialogo l'aporia rappresenta quindi il rifiuto dell'ascolto e quindi della parola, una strategia e una soluzione necessarie al Socrate platonico e al platonico disagio di fronte agli ostacoli del percorso socratico verso la verità, la definizione<sup>85</sup>. Quando il dialogo rischia di entrare in crisi - ammesso che non lo sia già dall'inizio - l'aporia assume non più le vesti della risorsa, ma quelle del limite, ovvero quelle peculiari al *silenzio della parola*.

<sup>82</sup> M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris 2001, p.25.

<sup>83</sup> Cfr. *Fedro*, 267 A 6-B 9; inoltre cfr. *Ippia Minore*, 363C.

<sup>84</sup> Cfr. *Gorgia*, 449C e *Sofista* 217 ss.

<sup>85</sup> Cfr. M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, cit., pp. 433 ss., afferma che l'aporia non rappresentava purtroppo un passo verso la conoscenza, ma nasceva dal rifiuto del sofista di andare oltre un primo livello.

## Bibliografía

### Fonti

- Omero, *Odissea*. A cura di Alfred Heubeck. Milano 1995.
- Platonis Opera*, a cura di J. Burnet, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1905-1912.
- Platon, *Oeuvres complètes, Protagoras*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin, Tome III, I partie, "Les Belles Lettres", Paris 1955.
- Plato, *Protagoras*. Translated with notes by C. C. W. Taylor, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Plato, *Protagoras*. Traduction inédite, introduction et notes par F. Ildefonse, Paris 1997.
- Platone, *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale, Milano 2000.
- Pseudo Longino, *Del Sublime*. Introduzione, traduzione, premessa al testo e note di Francesco Donadi, Milano 2000.

### Studi

- BRANCACCI A., "Protagora e la techne sophistiche. Platone, Prot. 316D-317C", in *"Elenchos"*, XXIII, 1, (2002).
- CAPRA A., Ἀγῶν λόγων, *Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001.
- CASERTANO G., *L'eterna malattia del discorso*, Napoli 1991.
- CASERTANO G., "La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro)", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004.
- CERRI G., *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1996.
- DI PASQUALE BARBANTI M., "Unità ed insegnabilità della virtù. La coerenza di Protagora", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004.
- DIXSAUT M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris 2001.
- DIXSAUT M., *La natura filosofica*, Napoli 2003.
- DIXSAUT M., "Parlare giustamente", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004.
- EADES T., "Plato, rhetoric and silence", *Philosophy and Rhetoric*, XXIX, 3 (1996).
- ERLER M., *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, Milano 1991.
- FIMIANI M. P., *Philia*, Napoli 2001.
- GENETTE G., *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Torino 1997.
- GOMES DE PINA M. DA GRAÇA, "L'arrossire sorridendo di Ippocrate", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004.
- HAVELOCK E. A., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma 1973.
- HUBBARD B. A. F. & KARNOFSKY E. S., *Plato's Protagoras. A Socratic Commentary*, London 1982.

- IRWIN T. H., "Say what you believe", in *Essays in memory of G. Vlastos*, Edmonton Academic Printing and Publishing, 1993.
- LESZL W., "Il potere della parola in Gorgia e Platone", in *Sicilorum Gymnasium*, XXXVIII, 1985.
- LOMBARDO G., "Il silenzio di Aiace (de sublime 9.2)", in *Helikon*, 29-30 (1989-90).
- MORIANI F., "I luoghi platonici del silenzio", *Annali dell'Istituto Italiano per gli studi storici*, X (1987-88).
- NEHER A., *L'esilio della parola*, Milano 1997.
- O' BRIEN M. J., "The "fallacy" in Protagoras" 349D-350C, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 92 (1961).
- PALUMBO L., "Socrate, Ippocrate ed il vestibolo dell'anima", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004.
- REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milano 1997.
- RICCARDO A., "Le condizioni del discorso", in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004.
- RUSSELL D. C., "Protagoras and Socrates on courage and pleasure: Protagoras 349D ad finem", in *Ancient philosophy*, XX, 2, (2000), pp. 311-337.
- SAMB D., "Brachilogie et macrologie dans les dialogues de Platon", in *Revue Philosophique*, CLXXV (1985), Paris, pp. 257-266.
- SUSANETTI D., "Silenzio, Socrate sta pensando", in *Lexis*, 7-8. (1991).
- VALESIO P., *Ascoltare il silenzio*, Bologna 1986.
- VASILIOU I., "Conditional irony in the socratic dialogues", in *The Quarterly*, XLIX, 2 (1999).
- VEGETTI M., *L'etica degli antichi*, Roma 1990.
- VLASTOS G., *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998.
- WEISS R., "Socrates and Protagoras on justice and holiness", in *Phoenix*, 39 (1985).
- WOOLF R., "The written word in Plato's Protagoras", *Ancient Philosophy* 19, 1999.

## La palabra del silencio y el silencio de la palabra en el *Protágoras* de Platón

### Resumen

En el ensayo se analizan algunos de los aspectos de *Protágora* relativas a las técnicas dialecticas y comunicativas actualizadas por el personaje Sócrates y por el escritor Platón que se refieren a Protágora, sobre todo donde es evidente el contraste entre los dos protagonistas del diálogo. En primer lugar, la dificultad en la comunicación entre Sócrates y Protágora está en un contraste sobre la diferente propuesta educativa que es una ventaja para los jóvenes de Atenas; en segundo lugar, en el diferente concepto de la conocencia entendido a veces como ciencia y a veces como técnica. Desde aquí trae origen un áspero debate sobre la enseñanza de la virtud que llega hasta una crisis de el diálogo, es decir la elección, que no es sólo una estrategia retórica de callar y interrumpir el diálogo entre los dos. El ensayo nos demuestra que el silencio representa por una parte el decisivo movimiento retórico que Sócrates actúa con el objetivo de obligar su interlocutor a admitir la debilidad de su tesis; por otra parte representa el incomodidad comunicativa en su *extrema* expresión, que es la de la crisis del diálogo, en la forma de la reticencia y de la aporía.

**Palabras clave:** El silencio de la palabra; La palabra del silencio; El silencio como estrategia técnica; El silencio como drama de la comunicación.

### *The silence of the word and the word of the silence in Protágora of Plato*

#### Abstract

*In the essay are analyzed some aspects of Protágora referred to the dialectics communicatives strategies actuated by the protagonist Socrates and by the writer Platone toward Protágora, above all when is clearer the contrast between the two protagonists of the dialogue. First of all the difficulties in communication between Socrates and Protágora are based on the contrast of the different educative proposal that is to young Athenians advantage; secondly the different concept of knowledge, considered either like science or like technique. An hard debate resulted about the teaching method of the virtue that induced until a crisis of the dialogue, or rather until the choice to pass over in silence and break off the dialogue between them. The essay shows us that silence represents two aspects: one is the decisive rhetorical move that Socrates realizes who aim is to force his interlocutor to admit that his thesis is weak; the second one is the inconvenience of communication in its maximum expression that is the crisis of the dialogue, in the form of reticence and of the aporia.*

**Key words:** *The silence of the word; The word of the silence; The silence like technical strategy; The silence like drama of communication.*

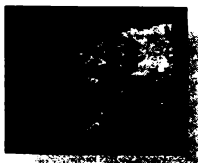


Imagen en portadilla: Academia de Platón, tapiz del siglo XVII.