

L'UOMO (IN)FORMATO

*Percorsi nella paideia
ieri e oggi*

a cura di
Angelo Campodonico
Letterio Mauro

F

Filosofia

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

L'UOMO (IN)FORMATO

*Percorsi nella paideia
ieri e oggi*

a cura di
Angelo Campodonico
Letterio Mauro

FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Miur 2007 – Fondi di ricerca cofinanziati dall'Università degli Studi di Genova.

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Perché scrivere di <i>paideia</i> oggi di <i>Angelo Campodonico</i> e <i>Letterio Mauro</i>	pag. 7
La retorica da mezzo di persuasione a promotore di memoria culturale di <i>Lia Raffaella Cresci</i>	» 9
<i>Paideia</i> e memoria in Aristotele: il cuore e l'ascolto di <i>Elisabetta Cattanei</i>	» 25
Musica per educare: modelli antichi e recezioni moderne di <i>Donatella Restani</i>	» 43
Formare l'uomo e la donna a ciò che devono diventare: la <i>Bildung</i> in Edith Stein di <i>Letterio Mauro</i>	» 59
Presupposti filosofico-antropologici della formazione integrale dell'uomo nell'epoca dell'interculturalità e della multimedialità di <i>Angelo Campodonico</i>	» 75
<i>Paideia</i> nella contemporaneità: prospettive di educazione interculturale di <i>Olga Rossi Cassottana</i>	» 101
Intelligenza ed educabilità umana nella ricerca psicologica di <i>Alda M. Scopesi</i> e <i>Cinzia Colazzo</i>	» 115
Indice dei nomi	» 139

Perché scrivere di paideia oggi

di Angelo Campodonico e Letterio Mauro

Nel mondo greco classico il termine *paideia* indicava, come è noto, la formazione globale dell'uomo, attuata attraverso un insieme di pratiche e di teorie grazie alle quali egli giungeva alla piena consapevolezza di sé e dei valori a cui ispirare la propria vita e il proprio agire. Sviluppando tutte le virtualità dell'essere umano, essa mirava a fargli acquisire, più che una competenza settoriale, una cultura generale (condivisa dalla comunità di cui faceva parte) che doveva condurlo a valutare con chiarezza e rettitudine le vicende private e pubbliche e ad orientare in esse in modo peculiarmente umano il suo stile di vita. Questo modello educativo ha evidenziato una straordinaria e duratura efficacia; esso è stato infatti ripreso almeno in parte sia in età medievale (nelle varie forme di organizzazione enciclopedica del sapere) sia in età moderna (ad esempio nella *Ratio studiorum* della Compagnia di Gesù), trovando infine una traduzione particolarmente originale e feconda nel concetto di *Bildung*, affermatosi in Germania a partire dall'Illuminismo.

Questo antico ideale sembra, invece, avere uno spazio assai minore nell'attuale contesto, caratterizzato dalla dimensione globale e quindi dalla estensione planetaria degli scambi anche nella sfera culturale, dalla estrema parcellizzazione e specializzazione dei saperi, dal privilegiamento dell'istruzione tecnico-scientifica rispetto alla tradizione umanistica, dall'affermarsi nel processo formativo degli aspetti pratico-organizzativi, aspetti, questi ultimi, particolarmente avvertiti nell'attuale fase di forte crisi vissuta in Italia dall'Università, i cui ripetuti tentativi di riforma mancano spesso non a caso di un'adeguata riflessione sui fondamenti della formazione dell'uomo oggi.

La convinzione che, per contro, l'ideale di *paideia* mantenga tuttora una irrinunciabile 'attualità' e l'esigenza di verificare le ragioni per cui merita di essere ripensato e riproposto è ciò che ha spinto i curatori di questo volume a organizzare negli anni 2007-2009 presso il Dipartimento di Filosofia

dell'Università di Genova, con la collaborazione di studiosi della locale Facoltà di Lettere e anche di altri atenei italiani, alcuni cicli di incontri a carattere interdisciplinare appunto sul tema «*Paideia* ieri e oggi», di cui qui sono presentati i contributi più rilevanti. Tale verifica si è articolata in una duplice direzione: da un lato, dall'interno, attraverso l'analisi sul piano storico di alcuni versanti particolarmente significativi della *paideia* greca e di alcune sue, non meno significative, riprese; dall'altro, dall'esterno, sondando la permanente fecondità di questo concetto, confrontato con orizzonti teorici e disciplinari differenti e ad esso tutt'altro che contigui attraverso l'analisi di questioni oggi appunto particolarmente avvertite: raccordare cultura scientifica e cultura umanistica, e le diverse forme di razionalità (in particolare quelle riconducibili ai tradizionali concetti di saggezza e sapienza); stabilire criteri di propedeuticità tra i vari saperi; mettere a fuoco gli aspetti «pubblici» del processo formativo, interrogandosi sulla identità stessa dell'uomo che si intende formare.

Rendendone nuovamente espliciti momenti e percorsi ancora oggi significativi, ed evidenziandone rispetto ad ambiti e contesti solo in apparenza del tutto estranei la costante, sottesa, presenza, i saggi qui raccolti nel loro insieme motivano in maniera chiara e convincente l'urgente necessità di confrontarsi seriamente con l'antico concetto di *paideia*, e attestano così, una volta di più, i molteplici nessi che uniscono il nostro presente alla tradizione classica.

La retorica da mezzo di persuasione a promotore di memoria culturale

di Lia Raffaella Cresci

Il ruolo della parola nei rapporti sociali e la correlata importanza che ad essa viene riconosciuta nel processo educativo sono nettamente profilati già nella Grecia arcaica, come testimonia la poesia omerica¹. Tra i molti passi indicativi al riguardo, verranno selezionati quelli che segnalano, pur a diversi livelli, una diretta connessione con la παιδεία, perché forniscono autorevoli indicazioni sulla funzione della parola, sulle regole e/o modalità che ne disciplinano l'uso o mostrano la consapevolezza maturata circa lo spazio che nell'*iter* formativo va riconosciuto alla capacità di parlare sia in sé sia in relazione agli altri valori ritenuti primari². Anzitutto va precisato a chi è destinata la παιδεία nella quale ha un posto riconosciuto la parola: il soggetto da educare è un maschio libero e aristocratico, destinato a svolgere una funzione sia politica sia militare nella compagine statale della πόλις. La poesia omerica trasmette a questa categoria umana un modello educativo completo, destinato a esercitare un'influenza duratura e pervasiva: per questo essa rappresenta il primo ambito in cui cercare modelli comportamentali, prescrizioni e raccomandazioni. Nell'epica, nella forma polisemica del mito, si sono andate accumulando, aggregando e organizzando esperienze di sistemi di valori e di strutture politico-istituzionali, che risalgono sino all'età micenea, ma che eserciteranno una funzione paradigmatica in un orizzonte culturale diverso, anche se non del tutto discontinuo, come quello della Grecia arcaica.

1. Cfr. Josef Martin, *Antike Rhetorik: Technik und Methode*, Beck, München 1974; Stanley E. Porter, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 BC-AD 400*, Brill, Leiden 1997; Laurent Péronot, *La retorica dei Greci e dei Romani*, Palombo, Palermo 2006; *A Companion of Greek Rhetoric*, ed. by I. Worthington, Blackwell, London 2007; *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*, ed. by E. Gunderson, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

2. Cfr. L. Péronot, *La retorica...*, cit., pp. 15-21. Sulla παιδεία resta fondamentale Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it. L. Emery, La Nuova Italia, Firenze 1997.

Alcuni dei caratteri che denotano la funzione relazionale e sociale della parola emergono già nel I canto dell'*Iliade*: la lite tra Agamennone e Achille sta per degenerare nello scontro fisico, quando Achille si appresta ad estrarre la spada dal fodero, ma ne viene trattenuto da Atena che lo afferra per i capelli, a lui solo visibile³. Atena invita l'eroe a porre fine all'ἔρις, intesa non come generico litigio, ma come contesa destinata a trasferirsi sul piano della violenza fisica. La soluzione alternativa prospettata dalla dea non è una fine immediata dell'ira, inverosimile narrativamente e difficilmente accettabile per Achille in quel momento (e in effetti esplicitamente scartata dallo stesso), bensì la trasposizione dello scontro su un altro livello, quello della parola, nello specifico offensiva, che assicurerà un esito del tutto favorevole al Pelide⁴. L'invito della dea all'obbedienza, prontamente accolto dall'eroe, fissa come paradigmatico un momento di παιδεία autorevole, perché impartita addirittura dalla divinità. Dunque, già dall'inizio dell'*Iliade* due fattori specificano l'uso della parola: il suo carattere agonale, inserito in una prospettiva di confronto acceso tra pari grado, e il legame stretto con l'azione, direi propedeutico o addirittura alternativo a essa. I due elementi, tra loro connessi, escludono immediatamente quella connotazione di astrattezza, di mancata incisività sul piano del reale, di vuota esercitazione virtuosistica, che ancora oggi nell'uso comune viene associata alla retorica. Una conferma si rinviene in una *iunctura* che, secoli dopo Omero, rappresenta a livello linguistico questa concezione della parola come «forma» dell'azione; nella premessa metodologica Tucidide distingue due aspetti delle πράξεις (fatti), oggetto del resoconto e dell'analisi storici: gli ἔργα e i λόγοι⁵. La configurazione del nesso τὰ ἔργα τῶν πραχθέντων implica che anche i λόγοι siano un aspetto dei τὰ πραχθέντα: infatti i discorsi contrapposti sono prodromo all'azione, di cui dispiegano analisi, possibile esito, dinamica profonda.

Un altro elemento evidenziato dall'*Iliade* è quello dell'appartenenza sociale di chi esercita la dimensione agonale del dire: niente in proposito è più icastico dell'esemplificazione di chi non deve partecipare di questo diritto. Nell'assemblea dell'esercito acheo in cui si dibatte se continuare la guerra o ritirarsi da Troia, agli interventi di eroi come Nestore, Agamennone, Odisseo fa séguito quello di Tersite: Omero precisa subito la sua eterogeneità, che è sia morale sia fisica. Smodato, malevolo, brutto, egli esercita contro Agamennone quella pratica dell'insulto (ὄνειδος) che Atena ha indicato ad Achille. Ma Odisseo lo redarguisce con veemenza, negandogli appunto il diritto di insultare i re e alle parole fa seguire i fatti, bastonando Tersite con

3. Cfr. Hom. *Il.* I 188-200.

4. Cfr. Hom. *Il.* I 210-214.

5. Cfr. Thuc. I 22,2. Cfr. Luciano Canfora, *L'agorà. Il discorso suasorio*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, 1, a cura di G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, Salerno, Roma 1982, pp. 379-395.

quello stesso scettro che simboleggia il diritto alla parola⁶. Non sulla corrispondenza al reale delle accuse di Tersite verte l'intervento di Odisseo (poiché effettivamente Tersite non fa che echeggiare le critiche di Achille), ma sul fatto che costui non ha diritto a esprimerle. Nel contesto politico e istituzionale deputato al confronto delle parole si definisce già in Omero un ordine che non è solo procedurale, ma soprattutto sociale⁷. Il confronto agonale tra gli oratori avviene solo tra pari grado: la parola è una modalità di lotta che si pratica in una dimensione socialmente e politicamente omogenea. Non a caso l'ideale epico prevede che l'eroe eccella sia nel valore guerriero sia nell'abilità retorica, come emerge dalla concisa enunciazione chiasmatica con cui Fenice, precettore di Achille, precisa il suo modello di παιδεία⁸.

Un ultimo tratto, relativo alla dimensione paideutica della capacità di parlare, emerge da una riflessione del vecchio Nestore: rivolgendosi a Diomede, egli constata il primato di costui nella virtù guerriera e gli riconosce anche la superiorità nel consiglio, ma solo tra i coetanei, perché la giovane età gli impedisce di raggiungere il fine, quella compiutezza alla quale supplirà egli stesso, in virtù della lunga esperienza⁹. Analoga l'osservazione di Antenore in campo troiano: rievocando l'ambasceria achea a Troia che vede le *performances* oratorie di Menelao e di Odisseo, Antenore osserva che il primo esibì molte doti, ma era più giovane di Odisseo e quindi a lui inferiore nelle capacità espressive¹⁰. Emerge con chiarezza che i tempi per la maturazione guerriera sono più brevi di quelli richiesti dall'abilità retorica.

Se già nell'epica omerica il ruolo della parola nel contesto sociale è così precisamente delineato, anche nella dimensione propriamente educativa, si comprende che la rivoluzione sofistica investa contemporaneamente i campi della politica, della retorica e della παιδεία, indissolubilmente legati. Soprattutto con Gorgia la capacità di persuasione del λόγος diviene il fine di un progetto educativo mirato a formare l'uomo politico, grazie a una tecnica scaltrita che lo renda capace di ottenere il consenso in un contesto politico e giudiziario come quello della democrazia ateniese. La parola diviene un mezzo potente per esercitare la πειθώ, cioè per ispirare sentimenti, in una gamma vastissima: Gorgia stesso sottolinea la capacità di eliminare

6. Cfr. Hom. *Il.* II 211-270. Cfr. Luigi Spina, *L'oratore scriteriato. Per una storia politica e letteraria di Tersite*, Loffredo, Napoli 2001.

7. Sulla complessità del confronto Tersite-Odisseo cfr. Andrea Koukianakis, *Thersites, Odysseus and the social order*, in *Nine essays on Homer*, ed. by M. Carlisle, O. Levaniouk, Rowman and Littlefield, Lanham 1999, pp. 35-53.

8. Cfr. Hom. *Il.* IX 442-443 τοὔνεκά με προέηκε διδασκόμεναι τάδε πάντα, μύθων τε ῥητῆρ ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων. «e mi mandò per questo, perché te li apprendessi, e buon parlatore tu fossi e operatore di opere» (trad. Rosa Calzecchi Onesti).

9. Cfr. Hom. *Il.* IX 53-59.

10. Cfr. Hom. *Il.* III 215 ἦ καὶ γένει ὕστερος ἦεν.

sensazioni negative, come la paura e il dolore, e di promuovere quelle positive come la gioia e la pietà¹¹. La relazione stretta tra l'abilità nel parlare e la possibilità di suscitare reazioni emotive nell'uditorio era già delineata in Omero: formule come οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ μῦθον ἀγασσάμενοι· μάλα γὰρ κρατερῶς ἀγόρευσε¹², che registra lo stupore destato da un discorso vigoroso, sottolineano l'attenzione prestata alle reazioni dell'uditorio.

Ma anche sotto altri aspetti quella che verrà percepita come una violenta frattura rispetto al modello educativo tradizionale si presenta in realtà come lo sviluppo, pur con percepibili accentuazioni e variazioni, di tendenze e impostazioni che caratterizzano la concezione della parola e della sua funzione politico-relazionale già nelle prime documentazioni greco-arcaiche. Nella presentazione di Tersite, che rappresenta il modello negativo dell'oratore¹³, Omero insiste sul fatto che egli possiede molte parole, ma confuse: parlare bene, infatti, significa non semplicemente poter contare su una facilità di parola, che può ridursi a pura e semplice loquacità, ma saper disporre pensieri, termini, espressioni κατὰ κόσμον¹⁴. Un ordine compiuto, un'armonia che non attengono solo alla capacità di organizzare argomentazioni e nessi espressivi, ma che sono anche specchio di un ordine ideologico e sociale: non a caso Tersite è insieme non nobile, brutto, confuso nei discorsi e apportatore di confusione.

La sofistica, specie quella gorgiana, approfondendo ciò che Omero intende suggerire con il nesso κατὰ κόσμον, elabora una raffinata tecnica, attenta alla magia dei suoni, oltre che alla disposizione delle parole e dei periodi, allo scopo di produrre nell'ascoltatore un'ondata emotiva che approda a un convincimento che non è e non pretende di essere una verità dimostrata. Il cosiddetto agnosticismo gorgiano è la premessa perché la trama dei rapporti sociali e politici si determini sul filo della persuasione, ottenuta dalla parola: una persuasione che vale tanto più quanto più vasta e condivisa si dimostri. Questo elemento prova che la forza della parola persuasiva si

11. Cfr. Gorg. Fr. 11 FDV Diels Kranz λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ. Δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. «La parola è un possente signore, che con corpo piccolissimo e affatto invisibile compie azioni veramente divine: può infatti far cessare il timore, togliere il dolore, produrre la gioia e crescere la compassione» (trad. Giuliana Lanata).

12. Cfr. Hom. *Il.* IX 693-694 «Muti rimasero tutti, in silenzio, scossi dalla parola: ché aveva parlato con forza» (trad. Rosa Calzecchi Onesti).

13. Cfr. Gilles Courthieu, *Thersite et Polydamas: la masque et le double des héros homériques*, in *Les exclus de l'Antiquité: Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004*, éd. par C. Wolff, de Boccard, Paris 2007, pp. 9-25.

14. Cfr. Hom. *Il.* II 212-213 ὃς ἔπεα φρεσιν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη, / μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλευῶσιν «che molte parole sapeva, ma a caso. vane, non ordinate, per sparare dei re» (trad. R. Calzecchi Onesti).

esercita appieno in un contesto agonale, in cui le parole di un oratore si misurano e si contrappongono alle parole di uno o più antagonisti e dove il successo arride non a chi sostiene le ragioni in assoluto migliori, ma a chi riesce a convincere più persone. La votazione, il conteggio di chi propende per un oratore piuttosto che per un altro, è la procedura che valida la superiorità di un discorso rispetto agli altri: è evidente che la retorica di matrice gorgiana trova nella democrazia ateniese, e nelle istituzioni che la caratterizzano e definiscono, come l'assemblea e i tribunali, a un tempo il contesto di ispirazione e di applicazione¹⁵.

Prima ancora che Platone, come vedremo, rivolga la sua critica contro questo aspetto della retorica di Gorgia e allievi, era stato Aristofane, sensibilissimo rilevatore di ogni fenomeno politico, sociale e culturale innovativo, a centrare sulle degenerazioni applicative di questa concezione del dire una commedia come le *Nuvole*. La fortuna del modello educativo sofistico, che puntava a promuovere solo una delle abilità previste dalla παιδεία tradizionale, a scapito ad esempio della musica e della ginnastica, trova pronta eco in questa commedia¹⁶. Aristofane fa sfidare, appunto in un ὄγών, due discorsi: uno, che sostiene le ragioni giuste (cioè la validità del sistema educativo tradizionale), viene definito migliore o teoricamente più forte; l'altro, che promuove ragioni ingiuste (improntato al modello paideutico sofistico) peggiore o più debole. Inutile dire che prevarrà il secondo¹⁷. Ma, al di là dell'iperbole, connotato obbligatorio della commedia, è importante osservare l'acutezza con cui Aristofane coglie punti nodali come la centralità assunta dal tema della giustizia e della sua relazione con la retorica o come il ruolo che la capacità di convincere i più assume nella definizione di ciò che deve prevalere, sia a livello politico, sia a livello educativo¹⁸.

Infatti *Strepsiade* si rivolge a Socrate per imparare come sovvertire, grazie all'abilità retorica, i normali (e giusti) rapporti che determinano i rapporti umani e sociali: l'ambito applicativo cui *Strepsiade* è interessato attiene alla quotidianità, precisamente alla possibilità di non pagare i debiti contratti dallo scapestrato figlio Fidippide. *Strepsiade*, vecchio e sempliciotto¹⁹,

15. Cfr. Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton 1989, pp. 272-277; Mari Lee Mifsud, *Philosophy and Rhetoric*, Penn State University Press, Pennsylvania 1999; Bruce McComiskey, *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Carbondale and Edwardsville, Illinois 2002, pp. 32-76.

16. Cfr. Angelo Brelich, *Aristofane come fonte per la storia dell'educazione ateniese*, in «Dioniso» n. 43, 1969, pp. 385-398; Olimpia Imperio, *La figura dell'intellettuale nella commedia greca*, in Aa.Vv., *Tessere*, Adriatica, Bari 1998, pp. 43-130.

17. Cfr. Raymond K. Fisher, *Aristophanes Clouds: Purpose and Technique*, Hakkert, Amsterdam 1984, pp. 192-205.

18. Cfr. Douglas MacDowell, *Aristophanes and Athens: an Introduction to the Plays*, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 125-130.

19. Cfr. Michael Silk, *The People of Aristophanes*, in *Oxford Readings in Aristophanes*, ed. by E. Segal, Oxford University Press, Oxford-New York 1996, pp. 235-239.

si dimostrerà assolutamente impermeabile alle tecniche educative sofistiche, che avranno invece immediato e strepitoso successo con il giovane Fidippide, tanto che costui finirà con il picchiare il padre, dimostrandogli pure che è giusto²⁰.

Aristofane individua alcuni dati essenziali della sofistica gorgiana: il successo riscosso presso i giovani, attratti dal nuovo modello educativo, finisce per rompere il «patto tra generazioni». I genitori non trasmettono più ai figli il sistema valoriale e non si rispecchiano in essi; i figli non prendono a modello i genitori, in una sequenza ininterrotta che assicura l'identità culturale, ma ottengono la loro παιδεία a pagamento, da singole personalità, spesso straniere, come Gorgia o Protagora, che si presentano come specialiste in questo campo²¹. La completezza armonica dell'ideale aristocratico-omerico, che prevedeva la compresenza di spiccate doti fisiche, guerriere, oratorie, inquadrata in un sistema di valori di riferimento assai preciso, si spezza: il discorso giusto osserva che la gioventù irretita dai sofisti frequenta solo l'ἀγορά e non la palestra, è pallida, fisicamente non prestante e sessualmente corrotta, cioè si dedica solo a perfezionare l'abilità retorica che, sganciata dalla connessione con un complesso di valori, le consentirà di prevalere anche quando si trova dalla parte del torto²². Fidippide impara a giustificare comportamenti quali non pagare i debiti e battere il padre: pur in chiave scherzosa vengono denunciate le possibili conseguenze dell'uso spregiudicato dell'abilità retorica sull'ordine morale e sociale²³.

Un altro elemento determinante della nuova concezione della retorica emerge dalle modalità che determinano l'esito dell'ἄγών delle *Nuvole*: il

20. Cfr. Aristoph., *Nub.* 1408-1466.

21. Cfr. Bernhard Zimmermann, *Väter und Söhne: Generationenkonflikt in den «Wolken» und «Wespen» des Aristophanes*, in *Generationenkonflikte auf der Bühne: Perspektiven im antiken und mittelalterlichen Drama*, hrsg. von Th. Baier, Beck, Tübingen 2007, pp. 73-81.

22. Cfr. Aristoph. *Nub.* 961-1023. Cfr. Peter Euben, *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1997; Angelo Casanova, *La difesa dell'educazione tradizionale nell'agone delle «Nuvole» di Aristofane*, in *Escuela y literatura en Grecia Antigua: actas del simposio internacional, Universidad de Salamanca, 17-19 noviembre de 2004*, ed. by J.F. Delgado, F. Pordomingo, A. Stramaglia, Università di Cassino, Cassino 2007, pp. 83-95.

23. Cfr. Pascal Thiery, *Aristophane: fiction et dramaturgie*, Les Belles Lettres, Paris 1986, pp. 255-266; Daphne O'Regan, *Rhetoric, Comedy and the Violence of Language in Aristophanes's Clouds*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 89-105; anche in una commedia di Eupoli, il Χρυσόων γένος (PCG V 481, fr. 316 Kassel-Austin), si sottolinea che nell'Atene democratica si impone chi è malvagio; cfr. Ian C. Storey, *Eupolis, Poet of Old Comedy*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 272 ss.; Jon Hesk, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; Lucio Bertelli, *Commedia e memoria storica: Cratino ed Eupoli*, in *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica*, a cura di P. Desideri, S. Roda, A.M. Biraschi, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007, p. 52.

discorso più debole, ingiusto, prevale solo perché le sue ragioni (che promuovono e giustificano immoralità e adulterio) sono condivise dalla maggioranza degli spettatori. Sostenere ciò che riscuote il consenso dei più è l'unico criterio che determina la vittoria e il successo²⁴: Aristofane lo denuncia chiaramente, facendo constatare al discorso giusto che in platea la stragrande maggioranza degli spettatori si trova nella condizione di aver subito la condanna di chi è colto in flagrante adulterio²⁵. Pur nella deformazione, consueta nel meccanismo comico, Aristofane comprende che il modo più sicuro per poter contare sulla maggioranza è indulgere alle inclinazioni moralmente peggiori, «giocare al ribasso»²⁶.

Se Aristofane nel 423, a quattro anni dall'arrivo di Gorgia ad Atene²⁷, protestava in questi termini contro il ruolo che nell'educazione (e nella politica) andava assumendo la «nuova» retorica, il successo che a essa arrise ci viene testimoniato direttamente dai discorsi diretti contrapposti (le cosiddette *δημηγορίαι*) nell'opera di Tucidide, dai *Διτσοὶ λόγοι*, dai lunghi dibattiti che popolano le tragedie euripidee²⁸. Significativo al riguardo lo scambio acceso, un vero e proprio *ἀγών*²⁹ che oppone nelle *Supplici* di Euripide (la cui datazione va dal 424 al 420 a.C.)³⁰ l'araldo del tebano Creonte al re ateniese Teseo: l'araldo, che rappresenta l'arroganza di una città retta da un tiranno, apostrofa con veemenza Teseo, visto come il fondatore emblematico della democrazia ateniese. Non a caso il regime democratico viene identificato con il ruolo predominante che i *λόγοι* giocano nella determinazione delle decisioni politiche e nelle forme di partecipazione alla vita della *πόλις*³¹. Inquadrata in un'ottica tirannica, ancor più che oligarchi-

24. Cfr. D. MacDowell, *Aristophanes...*, cit., pp. 136-144.

25. Cfr. Aristoph. *Nub.* 1083-1104. George A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, Princeton 1963.

26. Se la retorica diventa soggetto di commedia, è anche vero che il comico diviene uno degli ingredienti dell'approccio al pubblico che l'oratoria saprà utilizzare: cfr. Philip Harding, *Comedy and Rhetoric*, in *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, ed. by I. Worthington, London 1994, pp. 196-221.

27. Cfr. B.H. Garnons Williams, *The Political Mission of Gorgias to Athens in 427 B.C.*, in «The Classical Quarterly» n. 25, 1931, pp. 52-56.

28. Cfr. Josiah Ober, Barry Strauss, *Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy*, in *Nothing to Do with Dionysus?: Athenian Drama in Its Social Context*, ed. by J.W. Winkler, F.I. Zeitlin, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 237-270.

29. Cfr. Michael Lloyd, *The agon in Euripides*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 71-93.

30. Cfr. L. Bertelli, Gian Franco Gianotti, *Teseo tra mito e storia politica: un'Atene immaginaria?*, in «Aufidus», n. 1, 1987, pp. 35-58; Marta Sordi, *Teseo-Pagonda nelle Supplici di Euripide*, in *Studia classica Johanni Tarditi oblata*, a cura di L. Belloni, G. Milanese A. Porro, Vita e pensiero, Milano 1996, pp. 931-938 (ora in Ead., *Studi di storia greca*, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 523-532).

31. Cfr. Eur. *Suppl.* 409-425.

ca, la connessione tra l'esercizio retorico della parola e la forma costituzionale democratica è proposta con nettezza e posta in bocca a un avversario cui Teseo avrà buon gioco a replicare convincentemente. In una tragedia che vuole sollecitare l'orgoglio patriottico ateniese il ruolo della retorica è comunque di primo piano, accanto a quello riconosciuto a δίκη e νόμος, come elementi che caratterizzano Atene.

Ma questa non è che la pallida eco di una prassi che sostanzialmente nella quotidianità i dibattiti nella βουλή, nell'ἐκκλησία, nei tribunali e che ispirò i modi e le pratiche del dibattito politico. La fine della guerra del Peloponneso, con la sconfitta di Atene, il fallimento della forma più radicale della democrazia, la condanna di Socrate, che macchiò la restaurazione del regime democratico, segnano uno stacco che determina un ripensamento sullo statuto politico ed educativo della retorica, ma certo non l'esaurimento della sua fortuna. Nel IV secolo non a caso la partecipazione alla vita politica ad Atene si svolgeva nei ruoli di στρατηγοί per i comandi militari e di ῥήτορες per gli uomini politici, identificati con il possesso dell'arte del dire persuasivo³². Platone dedica alla retorica un'attenzione costante, attestata da passi del *Protagora*, della *Repubblica*, del *Menesseno* e del *Fedro*³³, attenzione che permea l'intero *Gorgia*, motivo per cui su questo dialogo ci si soffermerà in questa analisi.

Benché il dialogo sia stato composto verosimilmente in anni vicini al 390, si immagina che la discussione tra Socrate, Gorgia, Polo e Callicle abbia luogo subito dopo l'arrivo di Gorgia ad Atene, cioè nel 427³⁴. Alle tesi di Gorgia vengono affiancate quelle di Polo e di Callicle, che ne documentano le evoluzioni o, se si vuole, le inevitabili «degenerazioni»: ciò consente a Platone di esaminare non solo l'impianto teorico sotteso alla concezione gorgiana della retorica, ma anche le conseguenze applicative che storicamente si verificarono³⁵.

Platone è consapevole delle potenzialità persuasive della parola e ad esse assegna un ruolo preciso nel suo progetto, che è insieme politico ed educativo: la retorica, correttamente impiegata, convince la moltitudine ad adottare decisioni o comportamenti che la dialettica, accessibile a pochi, ha individuato come inoppugnabili³⁶. La retorica riveste quindi una funzione strumentale, chiaramente subordinata rispetto alla filosofia; la tecnica persuasiva, che si fonda su reazioni emotive, non può che supportare verità

32. Cfr. Phillip Harding, *Rhetoric and Politics in Fourth-Century Athens*, in «Phoenix» n. 41, 1987, pp. 25-39.

33. Giuseppe Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, pp. 217-222.

34. Cfr. Charles Kahn, *On the relative Date of the Gorgias and the Protagoras*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», n. 6, 1988, pp. 69-102.

35. Cfr. G. Cambiano, *Platone...*, cit., pp. 121-125; George Klosko, *The Refutation of Callicles in the Gorgias*, in «Greece & Rome» n. 31, 1984, pp. 126-139.

36. Cfr. Plat. *Gorg.* 504de.

scoperte con un procedimento che prescinde da presupposti empirici e da ondate patetiche. Platone rifiuta di fondare la politica su una persuasione generata da credenza (πειθὸ πιστευτική) e non da vero insegnamento (πειθὸ διδασκαλική)³⁷. Viene posto con chiarezza il quesito centrale: persuadere a cosa? Alla decisione migliore, più giusta? Ma il retore non è un esperto conoscitore della giustizia né di alcun altro contenuto, bensì un creatore di consenso verso qualcosa che, nel migliore dei casi, può apparire sul momento ragionevole, ma che non ha i caratteri di una verità acquisita e perennemente valida³⁸. La neutralità morale della retorica gorgiana che si propone di guidare verso una soluzione ragionevole, collegata all'*hic et nunc*, finisce in realtà per configurarsi come adulazione verso le credenze, i pregiudizi, i *clichés* della folla³⁹. Chi si presenta come il persuasore in realtà non fa che farsi guidare da ciò che già pensano o credono i più, in una deriva demagogica che ha prodotto i fallimenti registrati nell'ultima fase della democrazia ateniese del V secolo. Se quindi Gorgia vede una stretta relazione tra retorica e politica, poiché entrambe non sono né ambiscono ad essere scienze, bensì ragionevoli accordi raggiunti sulla spinta di una risposta emotiva al divenire delle circostanze, guidata e prodotta dalla persuasione operata dalla parola⁴⁰, Platone invece rivendica alla politica la qualifica di ἐπιστήμη, fondata su verità reperite dialetticamente dalla scienza filosofica, sottratte alla mutevolezza del divenire⁴¹.

Oltre alle premesse e agli scopi, anche le modalità «operative» della parola divergono nelle prospettive antitetiche di Gorgia e di Platone: il primo predilige il respiro ampio del discorso lungo, in cui, sulla base di premesse date per acquisite empiricamente, il retore può condurre l'uditorio di argomentazione in argomentazione, sull'onda di sentimenti suscitati consapevolmente, verso la persuasione. Platone, invece, sceglie il metodo dialettico, che si articola in una serrata sequenza di domande e risposte, che non lasciano spazio alla creazione di reazioni emotive, perché esigono risposte precise, concise, che mirano alla definizione di una verità inoppugnabile: μακρολογία e βραχυλογία diverranno stili comunicativi emblematici l'uno della retorica, l'altro della filosofia⁴².

La critica di Platone, che risale al modo gorgiano di concepire la retorica e agli sviluppi operati da seguaci come Callicle, ha in realtà un bersaglio

37. Cfr. Plat. *Gorg.* 454e-455a. Cfr. Michael Gagarin, *Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric*, in *Persuasion...*, cit., pp. 46-48 e 56-57.

38. Cfr. Plat. *Gorg.* 459 b-e.

39. Cfr. Plat. *Gorg.* 463a-467b.

40. Cfr. Plat. *Gorg.* 481c-482c.

41. Cfr. Devin Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias. Rhetoric, Justice and the Philosophical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

42. Cfr. Plat. *Gorg.* 449b.

polemico non limitato al passato, ma ben inserito nel panorama politico ed educativo contemporaneo, Isocrate.

Costui, in linea di continuità con il magistero gorgiano, fonda un modello educativo e di intervento politico solidamente connesso con la retorica, dalla quale non si pretende l'individuazione di verità indiscutibili, ma, più modestamente e concretamente, la capacità di operare secondo ragionevolezza e buon senso⁴³, a stretto contatto con la realtà. Isocrate contesta sia una retorica intesa come arida tecnica, circoscritta ai soli espedienti formali, sia una dialettica che pretende da un lato di individuare verità ultime e dall'altro di insegnare la virtù o la felicità a chiunque⁴⁴. Isocrate nei due scritti dedicati a illustrare il proprio programma educativo, cioè nella *Contro i sofisti* e nell'*Antidosis*, insiste sull'impossibilità di condurre a esiti così clamorosamente positivi persone che non posseggano una φύσις adatta⁴⁵. La pretesa o illusione platonica di insegnare la virtù viene spietatamente contestata, sulla base di un programma educativo che riconosce nella predisposizione naturale un presupposto ineludibile, ma che concede anche ampio spazio a un esercizio costante, teso a perfezionare l'arte della parola e ad acquisire consapevolezza e sicurezza di metodo. Tale esercizio, per risultare veramente fruttuoso, deve essere impostato e guidato da un maestro esperto, che non si limiti a fornire precetti teorici, ma che offra se stesso come esempio⁴⁶.

La compresenza di tutti questi elementi può dar luogo a compiutezza in un'attività che concerne l'arte della parola esercitata in un contesto relazionale pubblico, che possiamo definire come politico. Riveste però un interesse primario osservare che Isocrate definisce questa attività come φιλοσοφία: la complessità dei rapporti tra il modello educativo platonico e quello isocrateo nasce sia dalla condivisione di molti elementi (su cui l'attenzione degli studiosi si è soffermata assai meno che sulle differenze), sia dalla fluidità terminologica. Isocrate chiama filosofia un atteggiamento e un impegno nella prassi che s'impenna sulla parola e ai quali Gorgia e Platone darebbero il nome di retorica⁴⁷. In luogo della pretesa scientificità dei presupposti

43. Sulla base della δοξα di ascendenza gorgiana (*Soph.* 8): cfr. G. Cambiano, *Platone...*, cit., pp. 155-157.

44. Cfr. *Isocr. Soph.* 2-3.

45. Cfr. *Isocr. Soph.* 14-15; *Antid.* 189-190. Cfr. Erika Rummel, *Isocrates' Ideal of Rhetoric: Criteria of Evaluation*, in «The Classical Journal» n. 75, 1979, pp. 23-35.

46. Cfr. *Isocr. Soph.* 16-17.

47. Cfr. Henri-Irénée. Marrou, *Storia dell'educazione antica*, Studium, Roma² 1978, pp. 266-268; Edward Schiappa, *Isocrates' philosophy and Contemporary Pragmatism*, in *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*, ed. by S. Mailloux, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 33-60; Luigi F. Pizzolato, *La nuova vittoria di Isocrate*, in «Aevum (ant)» n. 4, 2004, pp. 487-498; Marcello Marin, *Confronto tra il progetto pedagogico d'Isocrate e il progetto pedagogico di Platone: paideia letteraria o paideia scientifica?*, in «Salesianum» n. 69, 2007, pp. 421-451.

del discorso, richiesta da Platone, Isocrate introduce il criterio discriminante del συμφέρον: è l'utilità, cioè la capacità di incidere sulla realtà dei rapporti sociali e politici, a rappresentare il discrimine, poiché è preferibile operare sulla base di ragionevoli presupposti nel concreto tentativo di risolvere grandi problemi piuttosto che ricercare certezze scientificamente fondate su quisquillie⁴⁸. Proprio questa accusa di isolarsi dal contesto politico per una asettica attività dialettica riecheggia l'affondo portato da Gorgia stesso nell'omonimo dialogo platonico contro chi persiste nel dedicarsi alla filosofia oltre una prima fase, ammissibile solo in età giovanile⁴⁹. Il puntiglio nella ricerca di verità scientificamente indiscutibili viene visto come indizio di una immaturità che non accetta di misurarsi nel faticoso campo dell'ἐμπειρία, al fine di cercare una linea d'azione tendenzialmente giusta, sulla base dell'analogia istituita tra parlare bene e agire bene.

Verosimilmente negli anni trenta del IV secolo Aristotele dedica alla retorica un trattato che, insieme alla *Retorica ad Alessandro*, forse di Anassimene di Lampsaco, rappresenta la prima τέχνη pervenutaci, a chiusura della grande stagione dell'oratoria ateniese del IV secolo. Aristotele non si pone nei termini di Platone il problema dei rapporti tra dialettica e retorica, ma, come è suo costume, analizza e «scheda» un fenomeno esistente e ampiamente diffuso. Aristotele individua come elemento specifico e distintivo della retorica la capacità di reperire i mezzi di persuasione circa ogni argomento⁵⁰. Questa mancata connessione con una tecnica o una scienza precisa, che rappresentava lo spunto primario di contestazione da parte di Platone, viene accettata e constatata come premessa⁵¹. Del resto Aristotele istituisce un nesso, o se vogliamo una analogia, tra l'abilità nel creare e analizzare un sillogismo, strumento della dialettica, e chi effettua tali operazioni con l'entimema, il sillogismo retorico, sulla base della constatazione di fatto che dipende dalla stessa facoltà cogliere il vero e ciò che al vero è simile⁵². Più che rivolgere la propria attenzione prevalentemente a elementi come lo stile, le figure, la strutturazione dei periodi, le parti dell'orazione come sembra facessero le precedenti τέχναι, Aristotele analizza a lungo le prove e l'argomentazione, non in astratto, ma tenendo sempre presente il pubblico cui l'orazione è destinata, il genere della stessa, il carattere dell'o-

48. Cfr. Isocr. *Enc. Hel.* 5 ἐνθυμούμενος ὅτι πολὺ κρεῖττον ἔστιν περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι.

49. Cfr. Plat. *Gorg.* 484cd.

50. Cfr. Arist. *Rhet.* 1355b ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησαί τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.

51. Justine Garzaniti, *Vrai, faux, persuasion et vraisemblance: dialectique et rhétorique chez Aristotle*, in «Revue Philosophique de Louvain» n. 105, 2007, pp. 311-332. Cfr. Joe Sachs, *Plato's Gorgias and Aristotle's Rhetoric*, Focus Publishing, Newburyport 2009.

52. Cfr. Arist. *Rhet.* 1355a.