

Aniello Montano

ΛΟΓΟΣ ED ΑΙΣΘΗΣΙΣ NEL DISCORSO
GORGIANO SULLA REALTÀ

A giusta ragione recentemente e ripetutamente si è insistito sul carattere logico del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* di Gorgia in opposizione a quanti leggevano quest'opera come il manifesto del «nichilismo» o come puro e semplice *παίγνιον*¹. In questa operetta, come si sa, il filosofo fa uso di una procedura dimostrativa rigorosa e stringente per affermare tre capisaldi della sua concezione circa l'esistenza dell'essere, la eventuale possibilità di conoscerlo e di comunicarlo ad altri.

¹ Per la lettura del *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* (d'ora in poi π.τ.μ.δ.) come manifesto del «nichilismo» si vedano: W. Windelband, *Storia della filosofia*, tr. it., Firenze 1948, p. 109, in cui si legge: «Questo *nihilismo* non pretendeva che lo si prendesse sul serio: il titolo stesso del libro... ha tutta l'aria di una farsa grottesca»; H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912 (rist. Darmstadt 1965, da cui citiamo), che scrive: «Die Schrift über die Natur für ein *παίγνιον* Der philosophische des Gorgias ist aus der Geschichte der Philosophie zu streichen. Seine Scherzrede über die Natur hat ihren Platz in der Geschichte der Rhetorik» (p. 35); K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, che, riferendosi alle argomentazioni gorgiane del π.τ.μ.δ. scrive: «Das Ganze eine Farce ist» (p. 39); e più recentemente, E. Bux, *Gorgias und Parmenides*, «Hermes» 76 (1941), pp. 393-407; C. M. J. Sicking, *Gorgias und die Philosophen*, «Mnemosyne», XVII (1964), pp. 225-47, che propone di assegnare Gorgia alla «Storia della controfilosofia». Per una lettura in chiave logica del π.τ.μ.δ. cfr. D. Viale (A. Levi), *Studi su Gorgia*, «Logos», 24 (1941), pp. 1-38 dell'estratto ora in A. Levi, *Storia della Sofistica*, Napoli 1966, pp. 193-241; A. Capizzi, *Protagora*, Firenze 1955, che scrive: «L'opera antilogica di Gorgia ha un intento serio, ma sul piano logico, anziché su quello ontologico» (pp. 284-85); G. Casertano, *Natura ed istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli-Firenze 1971, il quale ritiene non azzardato un collegamento tra Gorgia ed Aristotele, in quanto «l'analogia è nel fatto che ambedue applicano gli stessi principi logici di identità e di non contraddizione» (pp. 145-146); R. Vitali, *Gorgia. Retorica e filosofia*, Urbino 1971, per il quale «ci troviamo qui per la prima volta nella storia del pensiero greco ed occidentale di fronte alla nascita della logica come scienza autonoma» (p. 177); G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico. I. Dai Milesii ad Antifonte*, Napoli-Firenze, 1972, per il quale in questo trattato «dalle considerazioni banali, tipiche della nostra logica quotidiana ondeggiante sempre tra la condanna e l'assoluzione, tra il rifiuto e la comprensione degli atteggiamenti umani, si sale seriamente al discorso generale, a livello cioè eminentemente speculativo» (p. 249).

In questa dimostrazione, però, l'uso di procedure logiche non solo non esclude affatto il richiamo all'esperienza sensibile², ma, ad un'analisi attenta, sembra stabilire con questa un rapporto di «supplenza», se non addirittura di dipendenza. La dimostrazione razionale — sembra dire Gorgia — può e deve essere utilizzata soltanto nei casi in cui non è possibile stabilire una «verità» attraverso la diretta ed immediata esperienza empirica³. Soltanto su un terreno metaempirico, o comunque non

² Ultimamente questo richiamo alla validità dell'esperienza sensibile in Gorgia è stato sottolineato da M. Migliori, (*La filosofia di Gorgia*, Milano 1973) che individua nel Lentinese un «atteggiamento fenomenologico» interessato ad accertare e descrivere i fatti particolari singolarmente considerati con la conseguente fondazione di «una retorica, un'etica, un'estetica più empiriste che razionaliste» (pp. 151-154, passim) da H. J. Newiger, (*Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Ueber das Nocht-seiende*, Berlin-New York 1973), che scorge nel Sofista un interesse per le sensazioni molto simile a quello di Protagora, e nota come la proposizione anassagorea ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα; (DK 39 B 21a), condivisa anche da Democrito, non spingeva Gorgia in direzione degli ἄδηλα perché questi «si accontentava» (er begnügte) dei φαινόμενα; da G. B. Kerferd, (*The interpretation of Gorgias Treatise ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΟΣ*, «Deucalion», 36 (1981, ma stampato nel 1983), pp. 319-27), il quale richiama il passo platonico (*Meno* 76a-e2) in cui si fa riferimento alla tesi empedoclea della percezione sensibile come effetto del passaggio delle ἀπορραΐ staccatesi dai corpi attraverso i πόροι e del colore come ἀπορροή σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός per sostenere che «this is exactly what we find also in MXG, see e.g. 980b 1-2» (p. 323); da M. Massagli, (*Gorgia e l'estetica della situazione. Contributo alla rilettura dell'estetica gorgiana*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 73 (1981), pp. 656-82), il quale, identificando il principio e la struttura della realtà con «ciò che accade», con i dati dell'esperienza, fa coincidere il criterio di verità con il coglimento esperienziale dell'accaduto.

³ G. B. Kerferd, (*The interpretation of Gorgias Treatise*, cit.), analizzando la terza tesi del π. τ. μ. δ., evidenzia una serie di «abissi» (Gulfs) incolmabili: A) tra un senso e gli altri sensi, B) tra λόγος e πράγμα C) tra λόγος e sensazione, D) tra sensazione e pensiero, E) tra sensazioni di un soggetto e quelle di un altro, F) tra i pensieri di un soggetto e quelli di un altro. Tali affermazioni, stabilendo una distanza incolmabile tra le «parole» e le «cose», tra le parole e le sensazioni, finiscono col rendere impossibile ogni forma di rapporto tra esperienza e discorso logico e col ridurre quest'ultimo a gratuita costruzione intellettualistica: «In default of further direct evidence I can only speculate unashamedly» (p. 325). Accentuando eccessivamente la svalutazione del momento logico nella vita dell'uomo, Kerferd è costretto a concludere: «If this was the way in which Gorgias' argument was proceeding he was introducing a kind of atomising or isolating process which might seem only to be a further example of a completely destructive technique» (p. 325). Ci convince di più la tesi di G. Casertano, («I dadi di Zeus sono sempre truccati». *Considerazioni sulla parola, l'occhio e le passioni nell'Elena di Gorgia*, «Discorsi Ricerche di storia della filosofia» 1982-1, pp. 7-27), secondo la quale nel pensiero di Gorgia, pur essendoci un «salto» tra «essere» «pensare» e «parlare», «il linguaggio -logos- è l'unica forma che consente all'uomo di essere trasparente a se stesso» (p. 10) e perciò «è necessario che gli uomini apprendano ad usarlo, ad affinarlo, ad arricchirlo: in una parola, è necessario che gli uomini si appropriino nella maniera più piena possibile della propria cultura, perché anche questa appropriazione è parte integrante e notevole dell'esistenza dell'uomo» (p. 15).

oggetto di esperienza diretta, si deve far ricorso ad un «discorso» che sia il più incalzante ed il più consequenziale possibile. E non basta! Nel corso della dimostrazione ci sono momenti in cui lo stesso discorso logico, per evitare di perdersi in un assurdo vaniloquio, ha bisogno di un confronto diretto con l'esperienza per ricavarne indicazioni utili alla individuazione della direzione da percorrere.

Se è vero, come sembra si possa ricavare dalla testimonianza di O'impiodoro⁴, che la stesura del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* vada collocata all'inizio dell'attività filosofica di Gorgia, possiamo ipotizzare che l'operetta, nel suo intento demolitorio delle teorie «astratte» dei sostenitori dell'unità dell'essere o della sua molteplicità, svolga il ruolo di documento programmatico al cui contenuto teorico si ispirerà tutta la successiva produzione gorgiana⁵. Prima di procedere ad ogni elaborazione dottrinale, Gorgia vuole demolire con le stesse armi logico-dialettiche usate dai «metafisici» e dai «dommatici» ogni illusione circa la possibilità da parte della mente umana di dimostrare l'esistenza di una realtà assoluta, di una realtà considerata, cioè, nella propria inseità. Vuole, in tal modo, tagliare alle radici ogni possibilità di un discorso puramente teoretico che si ponga fuori dalla concretezza dell'esperienza umana o contro di essa⁶.

Su questo terreno metaempirico, su un terreno, cioè, sul quale l'*ἀϊσθησις* non può far valere le sue ragioni di concretezza, bisogna dimostrare, attraverso l'uso più rigoroso possibile degli strumenti logici, la contraddittorietà, l'insufficienza e quindi la falsità di ogni *logos* proteso alla dimostrazione dell'esistenza di un presunto «vero» essere che fungerebbe da essenza metafisica fondativa delle esperienze particolari degli uomini; anzi bisogna andare oltre e mostrare che se anche esistesse, questo «assoluto» non sarebbe conoscibile né esprimibile⁷.

⁴ Olymp., in *Gorg.* p. 112 *Jahn* = 82 B 2; cfr. anche 82 A 10. La numerazione degli autori e delle testimonianze e frammenti è quella fornita da H. Diels-W. Kranz, *Die fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich 1966¹². La traduzione di testimonianze e frammenti, quando non c'è altra esplicita indicazione, è quella offerta da *I Presocratici*, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Bari 1969.

⁵ Per la cronologia delle opere di Gorgia si rimanda a H. J. Newige *op. cit.*, pp. 107 ss. (titolo del capitolo «*Fragen der Chronologie*»).

⁶ «Per Gorgia l'essere è un tale groviglio di «complicazioni» da risultare sempre opaco all'uomo: dell'essere non si può dir nulla, anzi esso è come se non esistesse per noi... Se l'essere dunque è opaco... acquista una qualche sua trasparenza per l'uomo — mai però in quanto «essere» astratto o universale, bensì sempre come essere singolarmente *questo fatto, questa persona, questo sentimento* — solo attraverso il linguaggio...» (G. Casertano, «*I dati di Zeus sono sempre truccati*», cit., p. 11).

⁷ La polemica gorgiana appare rivolta particolarmente contro ogni tentativo inteso a cogliere i principi essenziali della realtà, contro ogni pretesa intellettualistica di andare oltre l'esperienza concreta e particolare per afferrare il generale e

La «verità», che — data la natura particolare dell'oggetto intorno a cui verte il discorso — non può essere attestata dall'esperienza dei singoli soggetti, deve essere stabilita attraverso un discorso articolato in modo assolutamente corretto, attraverso, cioè, un ὀρθὸς λόγος⁸. Ma cio-

l'universale. Su ciò si vedano, oltre gli autori citati nella nota 2, W. Broecker, *Gorgias contra Parmenides*, «Hermes» 86 (1958), pp. 425-40, A. Levi, (*Storia della Sofistica*, cit., p. 218) che scrive: «Gorgia polemizza... contro tutte le metafisiche che avevano, in qualche modo, cercato di determinare la natura della realtà», e G. Casertano, *Un discorso sui sofisti*, Napoli 1974, pp. 70-71. G. Martano, (*Contrarietà e dialettica*, cit.), ritiene che la polemica gorgiana non suoni come «nullificazione radicale» dell'essere, ma soltanto come riconoscimento della «inattingibilità» di esso: «Non è tanto la dottrina dell'ente che combatte Gorgia, quanto la pretesa dei λόγοι di adeguarsi ad esso» (p. 274). Su posizioni decisamente metafisiche si colloca G. Mazzara (*Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo 1982), il quale, tra l'altro, scrive: «All'autonomia del pensiero, in Gorgia, si affianca l'esigenza contraria, di un pensiero identico alle cose... come esigenza di un ritorno dal pensiero alle cose. dal concetto astratto, ad un concetto, per così dire, concreto, in cui la realtà di ciò che vi è rappresentato vi si ritrovi per quello che effettivamente è, e non per quello che appare» (pp. 85-86).

⁸ L'uso di un ὀρθὸς λόγος in Gorgia, oltre che dal rigore procedurale di tutta la lunga dimostrazione del π. τ. μ. δ, è testimoniato anche dal testo del cosiddetto *Epitafio* riportato in B 6. In questa orazione, Gorgia, tessendo l'elogio degli ateniesi morti combattendo per la loro patria, afferma che essi valutarono «più del rigore della legge la perfezione del ragionamento» πολλὰ δὲ νόμου ἄκριβείας λόγων ὀρθότετα (tr. Untersteiner, *Sofisti Testimonianze e Frammenti*, II, Firenze 1961), laddove l'espressione λόγων ὀρθότετα va letta senza dubbio come «corretto modo di ragionare», come capacità della ragione di realizzare una procedura logica rigorosa, tale, cioè, da fornire una «verità» propria, indipendente da quella stabilita dalla convenzione della legge. In tutto il passo Gorgia insiste sulla capacità di questi eroi di fare buon uso della ragione: essi utilizzano la γνώμη per assumere decisioni ed eliminano τῷ φρονίμῳ τῆς γνώμης la dissennatezza della forza. L'uso del termine γνώμη conferma e rafforza la lettura di λόγων ὀρθότετα come «perfezione del ragionamento». Questo termine, infatti, come egregiamente ha evidenziato K. von Fritz (*Die Rolle des Nous*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg von H. G. Gadamer, Darmstadt 1968, pp. 246-363) indica «sia il sapere come qualcosa che si possiede, e, sia, anche il processo di acquisizione della verità» (p. 334, corsivo nostro). Una precisazione ulteriore va fatta a proposito dei termini λόγος ed ὀρθότης. Nell'accogliere la traduzione di Untersteiner di λόγος con ragionamento, abbiamo voluto sottolineare la carica logica presente in questo termine, scartando di proposito quella puramente linguistica o estetico-letteraria che sarebbe potuta affiorare se avessimo tradotto il termine con «parola». Gorgia, come ci attesta Filostrato (*V.S.* I 9. 2=82 A 1), opera una netta distinzione tra λόγος (discorso, ragionamento) ed ὀνόματα (le singole parole che compongono il discorso). Di conseguenza anche il termine ὀρθότης assume una valenza logica e sta ad indicare lo sforzo di fornire una logica organicità al discorso. Su ciò cfr. A. Momigliano, *Prodicus di Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici*, «Atti della Regia Accademia delle Scienze di Torino», 65 (1929-30), pp. 95-107; E. Dupreel, *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippas*, Neuchâtel 1948; M. Rucellato, *Per un'interpretazione speculativa della retorica sofistica*, in *Studi di filosofia greca*, a cura di

nonostante, tra i due piani, quello logico e quello empirico, corre una distanza incolmabile⁹. La «verità», nel primo caso, rispecchia solamente la ὀρθότης intrinseca al discorso, la sua necessità logica, la coerenza delle proposizioni tra di esse, non è mai la «verità» come conquista della «realtà» nella sua assolutezza¹⁰. Nel caso dell'esperienza sensibile, invece, la «verità» si alimenta della carne e del sangue del soggetto senziente, coincide con quella percezione, quel sentimento, quella emozione, vivi ed attuali, che ci fanno agitare e soffrire, che ci stimolano o ci frenano, che sono praticamente il nostro essere ed il nostro modo di agire¹¹. Ma, proprio per conquistaer la consapevolezza che questa seconda è l'unica «verità» conseguibile da parte dell'uomo, bisogna demolire la certezza delle dottrine filosofiche più accreditate, dimostrando l'inconsistenza e l'assurdità logica delle loro dimostrazioni.

Il λόγος¹², inteso come discorso, come successione di proposizioni

V. E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, pp. 18 L-214; A. Capizzi, *Protagora*, cit., p. 331. Una piccola storia dei vari significati assunti dal termine λόγος da Omero ad Aristotele, ed oltre, è tracciata da R. Vitali, *Gorgia*, cit. pp. 110-120.

⁹ Cfr. Sext. Emp., *adv. math.*, VII 81-82=82 B 3, 81-82; *De Melisso Xenophane et Gorgia* (d'ora in poi MXG), VI, 19-20 (980a 16-21); G. Martano, *Contrarietà e dialettica*, cit., pp. 269-270.

¹⁰ Gorgia non crede nella coincidenza di pensiero ed essere così come era stata formulata da Parmenide. Mentre per l'Eleate «è la stessa cosa pensare ed essere» (28 B 3), in quanto, essendo il pensiero una delle forme dell'essere, «essere e pensiero sono soggetti ad una stessa legge», esiste, cioè, una «analogia tra la struttura dell'universo e le leggi che regolano il nostro pensiero che su di esso specula» (G. Casertano, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli 1978, pp. 66-67), per Gorgia, invece, le leggi che regolano la costruzione logica del discorso non sono analoghe né corrispondono alle leggi che presiedono al corso della realtà esterna all'uomo: non c'è, pertanto, alcuna corrispondenza tra pensiero e realtà. Il pensiero, infatti, per il Sofista, non solo può, contrariamente a quanto sostenuto da Parmenide (28 B 2, 7), pensare anche ciò che non esiste (82 B3, 79-80), ma può anche articolare i concetti tra loro secondo una connessione arbitraria. I discorsi, perciò, non possono essere considerati veri o falsi in virtù di una corrispondenza o meno ad una realtà oggettiva ed universale esistente in sé, ma soltanto in base alla 'correttezza' della loro articolazione logica. Cfr. G. Casertano, «I dadi di Zeus sono sempre truccati», cit., pp. 10-11 e 25.

¹¹ Neppure l'esperienza sensibile coglie la realtà nella sua presunta assolutezza, ma rappresenta certamente più dei λόγοι il nostro concreto, immediato e particolare modo di rapportarci a quella situazione concreta, immediata e particolare che esperiamo in quel momento. L'esperienza sensibile è «vera» nel senso che è l'immediata e personale reazione del soggetto ad uno stimolo.

¹² E' stato fatto notare ripetutamente come alcuni termini greci ed in particolare il termine λόγος siano praticamente intraducibili nelle lingue moderne. A tale proposito si vedano: A. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1963, pp. 94-95; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., Torino 1963, pp. 13-14 e 19-47; G. Calogero, *Storia della logica antica. I. L'età arcaica*, Bari 1967, pp. 96-100; F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy*

logicamente articolate, svolge allora un ruolo puramente confutatorio: ci permette di uscire dai «sogni metafisici» ed apre la strada alla consapevolezza, più umana e concreta, secondo cui l'unica «verità» che l'uomo può conquistare e vivere è limitata alla sua particolare esperienza. Ed è proprio con un ὀρθὸς λόγος¹³ che si può dimostrare l'assurdità e la contraddittorietà di ogni discorso metafisico¹⁴.

and other Essays, Cambridge 1967, p. 40; A. M. Battezzatore, *Alcune riflessioni sulla traduzione del lessico filosofico arcaico*, «Discorsi. Ricerche di storia della filosofia», 1982-2, pp. 297-311.

¹³ L'obiettivo della dimostrazione logica risiede soprattutto nel tentativo di evidenziare le debolezze ed i salti logici dei ragionamenti con cui i 'filosofi' credono di poter 'dimostrare' la realtà. Ma l'intento confutatorio non comporta per Gorgia né un rifiuto né una sottovalutazione dell'importanza dei ragionamenti filosofici. A tale proposito si veda l'*Encomio di Elena*, 13 ed il commento a questo passo di G. Casertano, «*I dadi di Zeus sono sempre truccati*», cit., pp. 15-17.

¹⁴ Per dimostrare la nostra tesi ci siamo avvalsi principalmente del testo del π. τ. μ. ὀ. nella versione fornita da Sesto Empirico (*adv. math.* VII 65-87), pur consapevoli dell'uso frequente da parte di questo dossografo di termini attinti dal lessico filosofico o postaristotelico. L'aver preferito la versione di Sesto a quella dell'Anonimo MXG, non ci impedisce di stabilire, ogniqualvolta se ne ravvisi l'opportunità, un raffronto tra le due versioni. Non potendo in questa sede procedere ad una giustificazione esaustiva della nostra scelta, ci limitiamo semplicemente a ricostruire per sommi capi lo *status quaestionis* e ad evidenziare qualche motivo giustificativo della nostra opzione. La versione dell'operetta gorgiana presente nell'anonimo MXG ritenuta da H. Gomperz, (*Sophistik und Rhetorik*, cit., pp. 33-34) una amplificazione o un estratto di ricostruzioni teofrastee, da O. Gigon, (*Gorgias «Über das Nichtsein»*, «Hermes», LXXI (1936), pp. 186-213, (in particolare 212) un'opera attribuibile ad un anonimo autore dell'antico Peripato, da M. Untersteiner, (*Senofane-Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1956) opera di un megarico — è considerata più attentibile di quella fornitaci da Sesto da H. Gomperz, (*Sophistik und Rhetorik*, cit.), da G. Calogero, (*Studi sull'eleatismo*, Firenze 1977², pp. 189-268 passim), da O. Gigon, (*Gorgias «Über das Nichtsein»*, cit. pp. 188-193), da A. Levi, (*Storia della Sofistica*, cit., pp. 205 ss.), e più recentemente da W. Broecker, (*op. cit.*), da H. J. Newinger, (*op. cit.*), e da M. Migliori, (*La filosofia di Gorgia*, Milano 1973, pp. 148-154), che accusa la versione di Sesto addirittura di «trivialità». Contro questa posizione, ritengono sia da preferire, invece, un confronto continuo tra le due versioni: K. Joël, *Geschichte der Antiken Philosophie*, Tübingen 1921, p. 723 nota 1; R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1935, pp. 180-181; M. Untersteiner, *I Sofisti*, Torino 1949, p. 124 e, dopo di questi, molti altri, tra cui vanno ricordati in particolare: G. B. Kerferd, *Gorgias on nature or that which is not*, «Phronesis» I (1955), pp. 3-25; G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 138-139; G. Martano, *Contrarietà e dialettica*, cit., pp. 261 ss.; C. M. J. Sicking, *op. cit.*, pp. 227 ss., ed ultimamente G. Mazzara, *op. cit.*, passim, il quale pur dando per scontata la preferibilità della versione dell'Anonimo nei confronti di quella di Sesto, intende verificare fino a che punto «sia corretta l'interpretazione dello Scettico» (p. 99). La scelta di attenerci alla tesi del confronto tra le due versioni dipende soprattutto dalla considerazione, in parte già avanzata da Untersteiner, che tanto la versione di Sesto che quella dell'Anonimo sono troppo stringate e schematiche per autorizzarci a pensare che l'una o l'altra

Chi, come gli Atomisti, afferma che esiste il $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ¹⁵, ad esempio, non si accorge dell'assoluta assurdità ($\alpha\tau\omicron\pi\omicron\nu$) in cui sfocia il suo ragionamento quando afferma che un ente contemporaneamente è e non è¹⁶. E' proprio questa assurdità logica che fa perdere di credibilità alla tesi e al discorso con cui la si vuole sostenere, ne svela la carica dommatica e la denuncia come tesi ingiustificata.

Inoltre, trattandosi di cose contrarie tra di loro ($\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\alpha$), se si affermasse l'esistenza del $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ si dovrebbe dedurre ($\sigma\upsilon\mu\beta\acute{\epsilon}\beta\epsilon\kappa\epsilon$) l'inesistenza di $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$ ¹⁷. Ma anche il ragionamento di chi, come Parme-

ricalchino in modo preciso e puntuale l'andamento dello scritto di Gorgia. Entrambi i testimoni riassumono e semplificano — Sesto in verità più nell'Anonimo — tenendo presente l'obiettivo finale cui la loro opera storiografica è diretta. L'Anonimo sembra interessato a verificare la portata ed i limiti del discorso gorgiano facendo riferimento alla filosofia platonica e a quella aristotelica, mentre Sesto, da parte sua, punta ad evidenziare come Gorgia, insieme a tanti altri abbia negato l'esistenza di un criterio per l'accertamento della verità al fine di dimostrare che lo scetticismo sia da preferire ad ogni filosofia 'dommatica'. Va notato, inoltre, che mentre il testo dell'Anonimo, pur più ampio ed articolato, è più complesso e tortuoso e presenta numerosi guasti, il testo di Sesto, pur risentendo di un linguaggio postaristotelico e pur avendo il sapore di una ricostruzione-interpretazione, ha il merito di cogliere il nocciolo delle questioni e di presentarlo in modo molto chiaro e preciso.

¹⁵ Già R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, cit., p. 180, vedeva nell'ipotesi — da confutare — dell'esistenza del $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ un riferimento agli Atomisti. Altri sostengono che questo primo argomento della dimostrazione del primo dei $\tau\rho\acute{\iota}\alpha\ \kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\alpha$ avanzi esclusivamente obiezioni ad aporie specifiche del pensiero eleatico, mentre contro gli Atomisti e gli altri teorici dell'essere è dedicato il terzo argomento della prima dimostrazione, cfr. G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 45-55, nota 32.

¹⁶ Sex. Emp. *adv. math.* VII 67. In questo primo argomento le versioni di Sesto e dell'Anonimo si presentano abbastanza difformi. G. B. Kerferd (*Meaning and reference. Gorgias and the relation between language and reality*, in AA.VV., *The Sophistic Movement*, Atene 1984, pp. 215-222), ritiene che in questa prima parte del trattato «both Sextus and MXG are concerned for the most part with the same arguments even if they are not all treated in quite the same order» (p. 215). Per l'indicazione dei differenti punti di vista degli storici e per un tentativo di integrazione tra le due versioni rimandiamo a M. Untersteiner, *I sofisti*, cit., p. 183 nota 29 e a G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 23-66.

¹⁷ Sex. Emp. *adv. math.* VII 67. Le tesi ed il procedimento logico presenti nel discorso di Sesto sostanzialmente collimano con quelli utilizzati dall'Anonimo (979a 26-30). Lo stesso Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 199, così fermo nella condanna della versione di Sesto, pur se con qualche riserva sulla terminologia sestana, riconosce: «Per chi confronti il brano di Sesto con il primo periodo di quello dell'Anonimo, l'identità sostanziale è evidente, a prescindere dall'uso che Sesto fa del verso $\sigma\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota\nu$ per indicare l'attribuzione predicativa, in cui si tradisce, al solito, la più tarda patina terminologica». Per un commento puntuale alla versione dell'Anonimo, anche in rapporto a quella di Sesto, si veda B. Cassin, *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, édition critique et commentaire, Lille 1980, pp. 447-454.

nide, voglia sostenere l'esistenza del solo τὸ ὄν si impania in continue aporie e sfocia nelle conclusioni più assurde¹⁸. Che poi non esistano insieme τὸ ὄν e μὴ ὄν è deduzione facie (εὐεπιλόγιστον)¹⁹. L'unica conclusione credibile, ricavabile con «logica necessità», e che οὐδὲν ἔστιν²⁰.

Un λόγος poco rigoroso, come si vede, si mostra incapace di dimostrare l'esistenza di alcunché. Ogni sua pretesa di svelare l'esistenza di principi archetipi, aspiranti ad accreditarsi come la «vera realtà», «l'essenza universale» ed «assoluta» delle cose particolari, naufraga così irrimediabilmente, travolta dal rigore logico della dimostrazione razionale²¹.

¹⁸ Sex. Emp. *adv. math.* VII 68-74. Una lettura attenta e puntuale di questo secondo argomento è fornita da G. B. Kerferd, *Gorgias on nature or that which is not* cit., pp. 15-16; si vedano anche H. J. Newiger, *op. cit.*, pp. 31 ss., G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 80-90.

¹⁹ Sext. Emp. *adv. math.* VII 75-76. Su questo terzo argomento, la versione fornita dall'Anonimo (979a 31-33) si presenta più stringata e differentemente orientata rispetto a quella di Sesto. Mentre quest'ultimo, dopo aver giustificato separatamente l'inesistenza dell'ente e del non-ente, punta a dimostrare che non esistono neppure entrambi contemporaneamente, l'Anonimo, sostiene che, se l'essere ed il non-essere sono la stessa cosa, il primo non è allo stesso modo del secondo. Per le diverse interpretazioni di questo brano nelle due versioni cfr. G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 201-207; G. B. Kerferd, *Gorgias on nature or that is not*, cit., pp. 17-18; A. Levi, *Storia della sofistica*, cit., pp. 210 ss.; ss.; H. J. Niwinger, *op. cit.*, pp. 33 ss.; G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 91-114.

²⁰ Sext. Emp. *adv. math.* VII 76. L'affermazione οὐδὲν ἔστιν, da molti letta come manifesto scettico e/o nichilista (cfr. nota 1), per G. Martano (*Contrarietà e dialettica*, cit., p. 263) deve essere letta come indice di un «problematicismo»: «Non è la nullificazione radicale, ma la tesi dell'inattingibilità di un che di definitivo congiunta all'altra che nulla è determinabile in senso assoluto che connota il pensiero gorgiano». G. Casertano (*Natura ed istituzioni umane nella dottrina dei sofisti*, cit., p. 173) ritiene che l'οὐδὲν ἔστιν indichi «non nichilismo, dunque, ma negazione di un'astratta realtà assoluta, negazione dell'infalibilità di una conoscenza razionale che possa attingere una verità preesistente e data, immutabile nel suo porsi al di sopra e indipendentemente dagli sforzi umani per raggiungerla, nel suo porsi come fine, sempre identico a se stesso, di ogni ricerca». Che l'οὐδὲν ἔστιν si riferisce ai principi ontologici, e non alle esperienze particolari, ci pare provato, oltre che dall'andamento generale del discorso dei due testimoni, anche dalla testimonianza di Isocrate (82 B 1) che la tradizione accredita come discepolo del Sofista (cfr. SUID., s.v.). In questo passo l'οὐδὲν gorgiano è messo in relazione con i principi di Empedocle, di Melisso e di altri filosofi e medici.

²¹ Che si tratti di una rigorosa dimostrazione razionale è provato dall'andamento generale del discorso in entrambe le versioni. Sulle tecniche argomentative utilizzate da Gorgia cfr. E. Bux, *art. cit.*, pp. 398-403; M. Untersteiner, *I Sofisti*, cit., pp. 159-161; G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, cit., pp. 145-146 e nota 35; A. A. Long, *Methods of argument in Gorgias, Palamedes*, in AA.VV., *The Sophistic Movement*, cit., pp. 233-241. Più recentemente sono tornati sull'argomento con relazioni presentate al recente Convegno Internazionale di Studi su «Gorgia da Leontinoi e la Sofistica» (Lentini-Catania 12-15 dicembre 1983), i cui Atti non sono ancora apparsi, L. Rossetti, *Lo scambio secun-*

La forza confutatoria e persuasiva del discorso dimostrativo sta non solo nel suo procedere ἐξ ἀνάγκης, secondo una stringente necessità logica, ma anche nell'ampiezza della sua applicazione, nella capacità, cioè, di affrontare e demolire ogni possibile proposizione. La critica sottile e demolitrice del ragionamento non risparmia, né lascia in ombra alcuna ipotesi concettuale e non si appaga finché non le ha affrontate tutte, non ha squarciato il velo di mistero che le avvolge per dimostrarne l'inconsistenza e la dommaticità. Alla conclusione οὐδὲν ἔστιν si arriva soltanto dopo avere constatato che, oltre alle tre alternative secondo cui potrebbe esistere o l'ente o il non ente o l'uno e l'altro insieme, null'altro sia pensabile (παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται)²².

Rigore e completezza di analisi rendono, abbiamo constatato, l'argomentazione irresistibile e vincente. E certamente ad impressionare gli uditori di Gorgia dovette contribuire non poco il procedere κατ' ἀνάγκην del suo discorso, la capacità di attaccare e demolire tutti gli altri discorsi, mostrandosi, a sua volta, inattaccabile. Se si coniò apposta un neologismo per indicare il modo di parlare di Gorgia, il tanto famoso γοργιάζειν²³, e se in ambiente socratico era stata formulata la congettura, riportata da Filostrato, secondo cui la bella ed intelligente Aspasia aveva raffinato la lingua di Pericle secondo la maniera di Gorgia²⁴, certa-

dum quid/simpliciter nel περὶ τοῦ μὴ ὄντος; M. Wesoly *Le tecniche argomentative del περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, P. Cosenza, *Gorgia e le origini della logica*.

²² Sext. Emp., *adv. math.* VII 76. Lo stesso concetto relativo alla completezza del ventaglio di possibilità preso in esame è presente anche nell'Anonimo (MXG 979a 14-21). In questo passo J. Mansfeld, in una relazione dal titolo *Doxography and Chronography Before Plato*, tenuta al Convegno Internazionale su «La storiografia filosofica antica» (Stresa 27-28 settembre 1984) ed i cui Atti sono in corso di pubblicazione, ravvisa il primo tentativo di una classificazione e di un'analisi storiografica delle filosofie precedenti effettuate da un particolare punto di vista teoretico.

²³ Filostrato (*Vit. Soph.* I 9, 3 = 82 A 1) testimonia che a subire il fascino soggiogatore della tecnica argomentativa di Gorgia furono politici come Crizia ed Alcibiade e poeti come Tucidide ed Agatone. Lo stesso Filostrato (*ep.* 73 = 82 A 35) attesta che γοργιάζειν era diventato termine corrente presso gli Elleni di Tesaglia e riporta un frammento tratto da un'opera di Eschine di Sfetto intorno a Targhelia per dare un saggio del «gorgizzare» di questo autore.

²⁴ Filostrato, che per ben due volte nei passi citati alla nota 23 accredita la tesi secondo cui Gorgia fu maestro di Pericle, direttamente o tramite Aspasia, deriva questa congettura dall'*Aspasia* di Eschine (cfr. H. Dittmar, *Aeschines von Sphettos*, Berlin 1912, in particolare il primo capitolo *Die Aspasia Dichtung der Socratiker*). La notizia è certamente falsa perché quando Gorgia giunse ambasciatore ad Atene nel 427 (cfr. DIOD. XII 53, 1 = 82 A 4) Pericle era già morto da due anni colpito da una tremenda pestilenza, ma sta comunque a testimoniare in quale considerazione un ambiente come quello socratico tenesse il Lentinese. Su Aspasia maestra di retorica e di politica cfr. Plutarch. *Per.* 24, 5; Xenoph. *Mem.* 6, 36 ed anche M. Montuori, *Di Aspasia milesia*, "Annali della Facoltà di Lettere

mente ciò non era dovuto soltanto alla forza espressiva assicurata al discorso dall'uso di tropi, ipallagi, di parinosi, di asindoti e di altre figure retoriche²⁵, ma anche all'andamento necessitante della tecnica argomentativa²⁶.

Nonostante il rigore e la completezza delle ipotesi concettuali considerate, il λόγος, abbiamo visto, non svela né dimostra l'esistenza di una realtà a se stante, di una realtà assoluta non perfettamente coincidente con le «cose visibili, udibili e, in genere, sensibili» (τὰ ὄντα ὄρατὰ ... καὶ ἀκουστὰ καὶ κοινῶς αἰσθητὰ)²⁷. Il suo uso è finalizzato, invece, proprio a dimostrare l'esatto contrario, a battere in breccia qualsiasi tentazione intellettualistica mirante a formulare ipotesi sull'«essere» concepito assoluto e non percepibile sensibilmente²⁸.

e Filosofia dell'Università di Napoli», 1977-1978, pp. 63-85 e M. Montuori, *La condizione della donna in Grecia e il caso Aspasia*, «Discorsi», 1983 / 1, pp. 97-103 e gli studi citati in entrambi i saggi.

²⁵ Cfr. SUID. s.v. Γοργίας = 82 A 2 («Costui... fece uso di tropi, metafore allegoriche, ipallagi, catacresi, iperbati, epanadiplosi, epanalessi, apostrofi, parinosi»); CIC. *Orat.* 52, 175 = 82 A 32; DIOD. XII 53, 4 = 82 A 4.

²⁶ Una considerazione simile è fatta da G. Casertano (*Natura ed istituzioni umane nei Sofisti*, cit., p. 130) «... la capacità di rendere il discorso armonioso e solenne non fu l'unica sua prerogativa. L'accenno di Platone (di quel Platone così severo critico della «retorica per la retorica») che lo dice capace di *educare* gli uomini, non si spiegherebbe se rivolto ad un semplice retore». Il rimando a Platone si riferisce a *Apol.* 19e = 82 A 8a; cfr. anche A. Levi, *op. cit.*, p. 200.

²⁷ Sext. *Emp. adv. math.* VII 83. E', questo, uno dei passaggi più delicati del pensiero gorgiano. Del rapporto tra esperienza e realtà abbiamo già accennato nelle note 2 e 7, dove abbiamo riportato anche alcune tra le più recenti posizioni storiografiche. Che Gorgia sia un pensatore *realista* è fuori discussione. L'esperienza, infatti, per lui fa sempre riferimento ad una realtà posta al di fuori di noi. In Sesto, questa posizione è esplicitamente documentata per lo meno due volte (*adv. math.* VII 83 e VII 84). Un'altra volta la troviamo documentata, come vedremo più avanti, nell'*Encomio di Elena* (82 B 11, 15) Ma questo non vuol dire affatto che Gorgia sia un pensatore «metafisico», un pensatore cioè impegnato a dimostrare l'esistenza di uno o più principi ontologici esistenti in sé e non verificabili con l'esperienza. A Gorgia, come giustamente sottolinea Casertano, «non interessa 'l'essere'. La sua filosofia è profondamente immersa in una realtà concreta che non è, ma *diviene*, in una realtà storica, nella quale si ha a che fare con le passioni, gli istinti, gli impulsi, i desideri, le aspirazioni di uomini storici, concreti, vivi» (G. Casertano, *Un discorso sui Sofisti*, cit., p. 66).

²⁸ A tale proposito tutti e due i testimoni (Sext. *Emp. adv. math.* VII 77-82; MXG 980a 8-19), anche se con procedure non perfettamente omogenee, puntano a dimostrare la insostenibilità della tesi della perfetta corrispondenza del νοεῖν all'εἶναι. Il pensiero, non rispecchiando l'essere nella sua presunta absolutezza e preesistenza, non conclude secondo «verità» nelle sue argomentazioni e perciò le dimostrazioni logiche non ci dicono niente sulla realtà. Non a caso l'Anonimo apre la seconda sezione del suo scritto con una frase assai significativa εἰ μὲν οὖν οὐδὲν τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα (ed. Cassin-Untersteiner, seguendo Gercke, cor-

In questo senso la «verità» del discorso argomentativo non contrasta, né supera la «verità» della sensazione. Anzi, la accredita ancora di più in quanto la svela come unica «verità» concreta. L'ὀρθός λόγος svolge, cioè, la sua funzione demolitrice, contrastando sul piano puramente logico ogni tentativo di fondazione metafisica della realtà, non contro, ma a favore dell'αἴσθησις. Il suo uso è direttamente collegato al progetto di accreditamento dell'esperienza come l'unica realtà con cui l'uomo può venire a contatto, di cui può testimoniare l'esistenza e da cui è condizionato nella vita²⁹. Questa sottolineatura del particolare sensibile come unica realtà sperimentabile dall'uomo, come giustamente è stato osservato, «iungi dall'essere l'espressione di un 'manifesto antiscientifico' sta a significare che quella realtà di cui parlano i filosofi precedenti, chiusa in se stessa, priva di articolazioni interne (l'essere eleatico), ma comunque sempre priva di riferimento sperimentabile sensibilmente con i fenomeni, gli aspetti, le cose particolari, che ci circondano nella nostra vita di ogni giorno, è *in realtà un nulla*, si dissolve inevitabilmente in un vuoto girare del pensiero su se stesso»³⁰. Il pensiero rigorosamente articolato svolge sì una sua funzione precisa e particolare, ma questa deve essere limitata alla confutazione di ogni ingiustificata pretesa del pensiero stesso a voler

regge le due ultime parole in λέγει ἀπατῶν) «se dunque nulla è, le dimostrazioni possono affermare tutto senza eccezione» (nel testo di Untersteiner «Orbene, se è nulla, egli afferma che le dimostrazioni ingannano»). Così B. Cassin commenta questa espressione: «Une démonstration, en effet, n'est pas le déploiement d'un objet préexistant qu'il s'agirait de produire en pleine lumière tel qu'il est, dans une adéquation de l'être ed du penser en quoi consisterait le connaître. C'est une «démonstration» de foule, de déploiement de forces, de numéros de cirque, etc. . . , c'est-à-dire une «prestation», une «performance» qui produit è elle seule son propre objet» (*Si Parménide*, cit., p. 531).

²⁹ In MXG l'Anonimo, nell'escludere che il pensiero (φρονεῖν) possa valere come criterio universale dell'essere, sottolinea come l'uomo abbia a che fare soltanto con fenomeni, con cose viste o udite (τὰ ὁρώμενα καὶ ἀκουόμενα) o anche immaginate (ἃ διανοούμεθα), e conclude affermando che, se anche esistessero, «le cose effettive» (πράγματα) non sarebbero conoscibili (cfr MXG 980a 9-19). Abbiamo accolto la traduzione di πράγματα («les choses effectives») offerta da B. Cassin (*Si Parménide*, cit., p. 516) perché ci è sembrata la più plausibile in questo contesto. Se è vero, infatti, come osserva anche Mazzara (*op. cit.*, pp. 30-31) che il πρᾶγμα, per essere inconoscibile, non è il corrispettivo del χρῆμα protagoreo di cui e misura il singolo uomo, allora certamente non può essere reso con «esperienza», come fa Untersteiner. Giustamente la traduzione untersteineriana a G. Martano (*Contrarietà e dialettica*, cit., pp. 262-263) è apparsa «troppo restrittiva al fatto gnoseologico e psicologico». I πράγματα, di cui Gorgia proclama l'inconoscibilità, sono dunque le cose pensate nel loro assoluto valore d'essere e definite da un'identità ontologica trascendente ogni mutevolezza fenomenica. Su ciò cfr. A. Levi, *op. cit.*, p. 225. Per il diverso valore da attribuire ai verbi φρονεῖν e διανοεῖσθαι nel contesto dell'Anonimo cfr. B. Cassin, *Si Parménide*, cit., pp. 526-527.

³⁰ G. Casertano, *Un discorso sui Sofisti*, cit., pp. 70-71.

accreditare l'esistenza di un assoluto a giustificare dommaticamente l'esistenza di un fondamento metafisico della realtà. Al di fuori di questo ruolo confutatorio, svolto sul piano della pura razionalità, il pensiero non svolge e non può svolgere alcun ruolo propositivo nella determinazione e nella conoscenza del reale. Lo spazio riservato all'esercizio della razionalità, al puro discorso logico, riguarda, dunque, soltanto ciò che non attiene direttamente all'esperienza o che, nel caso specifico, non può essere documentato da una prova di fatto. In questo senso l'azione sostitutiva del λόγος nei confronti di tesi non confortate da esperienze dirette può essere definita di *supplenza* dell'esperienza sensibile.

Una conferma a questa nostra affermazione sembra provenire anche dall'*Encomio di Elena* e dalla *Difesa di Palamede*. Fatta salva la prospettiva diversa che caratterizza *Sul non essere o sulla natura* e le due opere appena citate (il trattato gnoseologico inteso a ristabilire il «vero» circa la realtà, le altre due opere intese a confutare le calunnie e a ridare dignità morale a due personaggi emblematici), l'uso del discorso in rapporto al valore dell'esperienza è lo stesso. Sia per Elena che per Palamede manca qualsiasi prova sensibile sufficiente a condannarli o a scagionarli in modo definitivo. Nessuno con una «prova di fatto» (πεῖρα)³¹ può in modo perentorio testimoniare una precisa verità ed eliminare così dubbi ed incertezze. Proprio in assenza di una πεῖρα nasce il dibattito ed il confronto delle opinioni. In assenza ed in sostituzione della certezza derivante da una esperienza emerge la necessità di «esprimere erttamente il vero» (λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς) e di «confutare i detrattori» (ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους)³².

L'uso del λογισμός³³, con cui Gorgia vuole chiarire la «verità» (δείξας τᾶληθές) e far cessare l'ignoranza (παῦσαι τῆς ἀμαθίας)³⁴ intorno alla vicenda di Elena, diventa possibile soltanto in quanto l'evento in se stesso si presta a differenti interpretazioni, non ha la trasparenza dei fatti sperimentati³⁵. Il λογισμός, con il suo procedere rigoroso e

³¹ 82 B 11a 34. Per πεῖρα intesa come esperienza da cui nasce un sapere cfr. Alcmane fr. 125 Page (Oxford 1962) e Thuc. 2, 41.

³² 82 B 11, 2. Per il testo dell'*Encomio di Elena*, si veda anche la recente edizione critica con traduzione italiana a fronte, introduzione e note di F. Donadi (Roma 1982).

³³ Il termine λογισμός, in questo contesto, vale chiaramente come discorso logico, come «rigoroso ragionamento che dimostra la falsità di ogni giudizio non perfettamente logico» (M. Untersteiner, *Sofisti*, cit., p. 91 nota).

³⁴ 82 B 11, 2.

³⁵ Eventi, quali l'allontanamento di Elena da Sparta, determinati da motivazioni psicologiche non note neppure ai soggetti agenti, non possono mai essere chiariti da una prova di fatto, da una πεῖρα; comportano necessariamente diverse interpretazioni e, pertanto, possono essere illuminati, per quanto è possibile, soltanto

necessitante e con il considerare ogni possibile ipotesi³⁶, è capace di confutare opinioni affrettate o interessate, di stabilire una verità logica in sostituzione di una verità fattuale. Palamede, a sua volta, può procedere alla sua difesa in quanto Ulisse non è in grado di provare la sua accusa in base a prove certe: non possedendo, né lui né altri, una conoscenza precisa e diretta (σαφῶς ἐπιστάμενος)³⁷ dell'ipotizzato tradimento³⁸. Basterebbe mettere in campo eventuali prove testimoniali per far cessare il dibattito e vanificare ogni possibile tentativo di Palamede di provare la sua innocenza con un discorso. Mancando questa possibilità e fondandosi l'accusatore su una mera supposizione (δοξάζων), la «verità» potrà essere stabilita attraverso un discorso non contraddittorio che proceda ad esaminare compiutamente eventuali ipotesi ed obiezioni³⁹. La «verità logica» è accreditata in tal modo quale succedanea di quella che sarebbe stata possibile ricostruire su dati di fatto sperimentati, se ce ne fossero stati. Nell'*Elena* e nel *Palamede*, così come *Sul non essere*, il discorso può costruire, dunque, soltanto una *verità logica*, una verità la cui consistenza è legata soltanto al corretto uso logico del linguaggio, una «verità» che deve godere di maggior credito di quello dovuto alle «opinioni» costruite con discorsi contraddittori e poco rigorosi, ma che certamente non è tale da pretendere di rappresentare la «realtà» nella sua concreta fattualità⁴⁰.

da un ragionamento rigoroso che, nell'evidenziare i possibili moventi psicologici, ne chiarisca anche le cause che possono averli determinati.

³⁶ Nella procedura argomentativa di Gorgia, la maggiore completezza possibile dell'elenco delle ipotesi da sottoporre a rigoroso vaglio logico è elemento importantissimo. Se, oltre alle ipotesi analizzate, si potessero dare altre ipotesi plausibili, la conclusione acquisita verrebbe nullificata ed il processo dimostrativo dovrebbe riprendere daccapo.

³⁷ 82 B 11a 3.

³⁸ Il discorso su Palamede punta ad una finalità diversa da quello su Elena. Non si tratta, infatti, di un'analisi psicologica per chiarire la causa di un evento che, essendo accertato, aspetta soltanto di essere interpretato. Si tratta, invece, di appurare se l'accusa di tradimento mossa da Ulisse corrisponde o meno a verità. Ed, in assenza di una prova attestante l'avvenuto tradimento, il λογισμός deve procedere su due fronti: contestare l'accusatore, mostrando lo scarso rigore logico del suo discorso, e dimostrare che, seppure Palamede avesse voluto tradire, non c'erano le condizioni per poterlo fare.

³⁹ Cfr. 82 B 11a 3. Che l'accusa non sia corroborata da nessuna prova testimoniale o documentaria, Gorgia lo ribadisce a più riprese (cfr. 82 B 11a 4, B 11a 5 B 11a 24). La difesa, pertanto, deve procedere verificando la serie completa delle ipotesi per dimostrare la loro assoluta impraticabilità, oltre che l'infondatezza.

⁴⁰ Nell'affermare che l'intento gorgiano in tutte e tre le opere citate è quello di costruire una «verità» basata sul corretto uso del linguaggio e della logica argomentativa, va precisato, però, che, mentre il trattato *Sul non essere*, riferendosi ai presunti principii metafisici della realtà, conclude negandone l'esistenza e la cono-

L'οὐδὲν ἔστιν dell'opera sulla natura vale, dunque, soprattutto come ammonimento contro ogni abuso della ragione, contro ogni utilizzo in chiave metafisica del λόγος: Che l'essere esista e non esista, che sia uno o molteplice, finché è considerato nella sua absolutezza, non rappresenta affatto una questione che riguarda l'uomo. Essendo totalmente privo di qualsiasi consistenza fenomenica, l'essere assoluto anche nell'ipotesi che esista è come se non esistesse⁴¹. Il discorso che conclude con l'οὐδὲν ἔστιν è preferibile all'altro, che alla prova della critica si è rivelato contraddittorio e parziale, soltanto per il suo rigore e per la maggiore ampiezza delle ipotesi considerate nelle sue analisi. Ma né l'uno né l'altro sono portatori di *verità assolute*, di verità esprimenti un punto di vista oggettivo sull'essere. E ciò per il semplice motivo che tra essere e pensiero c'è uno iato irrecuperabile, una distanza incolmabile⁴². Pur se si ammettesse l'esistenza dell'essere, infatti, questo non potrebbe essere conosciuto nella sua presunta oggettività e tanto meno potrebbe essere espresso dal discorso, neppure dal discorso più rispettoso della ὀρθότης logica.

La verifica dell'affermazione secondo cui non c'è corrispondenza tra essere e pensiero, oltre ad essere semplice, è illuminante per la nostra tesi circa il rapporto tra λόγος ed αἴσθησις nel discorso gorgiano sulla realtà. Il principio fondamentale su cui si basa tutta la dimostrazione è che «se le cose pensate non sono esistenti, ciò che esiste non è pensato»⁴³. Questa affermazione, nella testimonianza di Sesto, che fa di

scibilità, negando cioè che si possa costruire una «verità» come rispecchiamento dell'essere, le altre due opere, invece, facendo riferimento a τῶν ἀληθῆς (82 B11, 2), ad ἀλήθεια (82 B 11a 24), sembrano ammettere la possibilità di conoscere una verità. «Ma qui — come giustamente scrive Levi — si ammette la possibilità di sapere ciò che è vero rispetto a fatti concreti della vita pratica, non alla realtà razionale dell'essere» *op. cit.*, p. 236).

⁴¹ Cfr. G. Casertano, *Natura ed istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., in cui il titolo del secondo paragrafo del terzo capitolo significativamente è: *Essere e non essere sono la stessa cosa, ma il fatto non ci riguarda*.

⁴² Questa posizione gorgiana è contemporaneamente antimetafisica ed antiidealista. Essa, infatti, esclude a priori sia la pretesa del realismo assoluto, il quale crede che la rappresentazione contenga la cosa stessa, sia quella dell'idealismo assoluto, secondo il quale la vera realtà è rappresentata dal pensiero e le cose intanto esistono in quanto sono pensate. Cfr. G. Casertano, *Natura ed istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 167-171.

⁴³ Sext. Emp. *adv. math.* VII 77. Le versioni di Sesto e dell'Anonimo, fatta salva la differente procedura argomentativa, puntano entrambe a mostrare la illegittimità della pretesa idealistica della coincidenza di pensare ed essere e della impossibilità di pensare ciò che non è. Sesto ci arriva partendo dalla ipotesi che, se ciò che è pensato non esiste, ciò che esiste non è pensato. L'Anonimo, invece, partendo dalla tesi idealistica dell'esistenza di ogni pensato e dell'impossibilità di concepire il non esistente, la sviluppa fino all'estrema conseguenza per mostrarne

tutto perché il suo discorso sembri riprodurre l'andamento del discorso di Gorgia (φησὶν ὁ Γοργίας), è considerata «conforme a ragione (κατὰ λόγον), «secondo necessità logica» (κατ' ἀνάγκην), «conclusione giusta e conseguente» (ὕγιες καὶ σῶ, ζὸν τὴν ἀκολουθίαν)⁴⁴. Si tratta di un ragionamento logico, rigoroso ed inderogabile, strutturato in modo tale che una volta dimostrata l'ipotesi, di necessità è dimostrata anche la conclusione⁴⁵. A Gorgia basterà, dunque, mostrare che le cose pensate non sono esistenti per ritenere dimostrata l'affermazione che le cose, seppure esistono, non possono essere pensate. Ma che le cose pensate non sono esistenti è cosa manifesta (συμφανές)⁴⁶. Se, infatti, ipotizzassimo il contrario, e cioè che i contenuti del pensiero sono esistenti, dovremmo concludere che, tutti i contenuti del pensiero, in qualunque modo uno li pensi (καὶ ὅπη ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ) debbano esistere⁴⁷. Ma ciò — conclude Gorgia — è «completamente contrario all'esperienza» (ὄπερ ἔστιν ἀπεμφαῖνον)⁴⁸. Per la verifica della eventuale corrispon-

la conclusione paradossale secondo cui, stando a quella premessa, non potrebbe esistere il falso neppure se si affermasse che dei carri gareggiano sulla superficie del mare. Per entrambi però, la conclusione è che, se anche esistessero, le cose nella loro presunta absolutezza non sarebbero conoscibili.

⁴⁴ Sext. Emp., *adv. math.* VII 77-78.

⁴⁵ Nel contesto della versione sestana, il principio logico, in base al quale, se è dimostrata la protasi, è dimostrata di conseguenza anche l'apodosi, richiama molto da vicino il principio di non contraddizione «che la tradizione occidentale attribuisce ad Aristotele» (R. Vitali, *Gorgia. Retorica e filosofia*, cit., p. 188). Lo schema di questo principio, utilizzando le lettere al posto delle espressioni, è così rappresentabile: se indichiamo le cose pensate con la lettera A, e ciò che esiste con la lettera B, abbiamo che, se di A si predica non B, di B si deve predicare non — A. Per G. Calogero (*Studi sull'eleatismo*, cit., p. 198 nota 10) l'uso di questo principio logico da parte di Sesto è un altro motivo corroborante la scelta di preferire la versione offerta dall'Anonimo. La presupposizione implicita del principio di non contraddizione da parte di Sesto confermerebbe, secondo Calogero, la libertà con cui questo testimone riduce le tesi gorgiane. Per A. Levi (*op. cit.*, p. 212 nota 35) l'uso di quel principio non inficia affatto la versione di Sesto in quanto «se la presentazione dell'argomento si può attribuire a Sesto, è certo, invece, che il pensiero è di Gorgia, perché la sua bolemica, pur senza formulare quel principio in modo esplicito, lo presuppone continuamente». Per la formulazione «canonica» del principio di non contraddizione cfr. Aristot., *Metaph.* 1005b 19-30. Per un raffronto tra l'uso del principio di non contraddizione in Aristotele e in Gorgia cfr. G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nei sofisti*, cit., p. 142-146 e la nota 55 e G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 122-130.

⁴⁶ Sext. Emp. *adv. math.* VII 78.

⁴⁷ Sext. Emp. *adv. math.* VII 79.

⁴⁸ Sext. Emp. *adv. math.* VII 79. ἈΠΕΜΦΑΪΝΟΝ è tradotto con «contrario all'esperienza» da M. Timpanaro Cardini (*I Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Bari 1923, p. 50), da G. Casertano (*Un discorso sui Sofisti*, cit., p. 68). G. Calogero (*Studi sull'idealismo*, cit. p. 240) traduce con «contrario all'evidenza», M. Untersteiner (*Sofisti*, cit., p. 51) con «assurdo».

denza tra contenuti di pensiero e realtà di fatto, dunque, non basta il semplice rorgie discorsivo il rispetto dell'ὀρθὸς λόγος. Una semplice verifica empirica, un controllo dell'esperienza, sono sufficienti a mettere in crisi la pretesa del pensiero a valere come garanzia dell'esistenza del pensato. Bisogna convenire che sul piano della dichiarazione dell'esistenza, il semplice λόγος è insufficiente e «che le dimostrazioni possono affermare tutto senza eccezione» (τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα)⁴⁹.

Se accettassimo la tesi dell'esistenza di contenuti di pensiero e proclamassimo l'identità di essere e pensiero, avremmo la conseguenza logica che τὸ μὴ ὄν, per il fatto stesso di *non* essere, *non* deve neppure essere pensato⁵⁰. Ogni pensiero, di conseguenza, dovrebbe essere corrispondente alla realtà e non dovrebbe esistere neppure il falso (οὐδὲν ἄν εἶναι ψεῦδος)⁵¹. Ma sono contrarie all'esperienza sia la rivendicazione di esistenza per i contenuti di pensiero, sia l'affermazione di non pensabilità del non esistente. Basterà una semplice verifica empirica a confermarlo. Nel primo caso «non è vero che, se uno pensa un uomo che voli o dei carri che corrono sul mare, subito un uomo si mette a volare o dei carri a correre sul mare. Pertanto il pensato non esiste». Nel secondo caso, il fatto che siano pensabili Scilla, la Chimera e tante cose non esistenti è la dimostrazione più eloquente ed immediata che non è pensato ciò che esiste e che, dunque, l'essere non è pensato⁵².

⁴⁹ MXG 980a 9; cfr. nota 28.

⁵⁰ Sext. Emp. *adv. math.* VII 80. In questa argomentazione viene ripreso, anche se in una formulazione leggermente diversa, il principio logico cui abbiamo fatto cenno alla nota 45. La struttura formale questa volta è la seguente. Se con A indichiamo «i contenuti del pensiero» e con B «sono esistenti», allora in base al principio secondo cui «ai contrari... si attribuiscono predicati contrari» ed in considerazione del fatto che «contrario a ciò che esiste» (B) è «ciò che non esiste» (non B) (Sext. Emp. *adv. math.* VII 80), bisogna concludere che di non-B (ciò che non esiste) si deve predicare non-A (non è contenuto di pensiero): se ciò che è, è pensato, ciò che non è non può essere pensato.

⁵¹ Sext. Emp. *adv. math.* VII 79.

⁵² G. Calogero (*Studi sull'idealismo*, cit., pp. 241-244) ritiene che tutta l'argomentazione di Sesto sia affetta da «intrinseca insufficienza logica», in quanto arriva alla conclusione che *nessuna cosa pensata* è esistente basandosi sulla dimostrazione che *alcune cose pensate* non sono esistenti. In tal modo da un'affermazione particolare si passa «illegittimamente» ad una conclusione universale. Questo, per Calogero, è un altro motivo per preferire l'Anonimo a Sesto. Contro Calogero, A. Levi fa osservare che il testo di MXG relativo alla seconda tesi è corrotto, sicché «le integrazioni che sono state offerte non sono riuscite a raccogliere l'assenso generale degli studiosi» *op. cit.*, p. 220), ed inoltre sostiene che l'argomentazione usata da Gorgia, qual è presentata da MXG, può condurre alla conclusione che niente è conoscibile soltanto se fa uso dello stesso passaggio illegittimo dal particolare all'universale. A noi pare che il ragionamento di Sesto punti essenzialmente a mostrare l'impossibilità di mantenere il pensiero come criterio dell'essere laddove

Con due semplici controlli sperimentali, si è evitato che il λόγος si incamminasse lungo la strada di un pericoloso, perché astratto, idealismo. L'aver appurato l'inesistenza del pensato e la pensabilità dell'inesistente ha impedito che il discorso si sviluppasse a partire dalla proposizione, indimostrabile ed inverificabile, secondo cui il pensiero pensa sempre l'essere. La logica è diventata in tal modo tributaria dell'esperienza: se ha evitato di chiudersi in un vuoto formalismo o nella presunzione della corrispondenza delle sue «verità» alla realtà di fatto, lo deve soltanto all'esperienza. Quest'ultima, allora, oltre a limitare il campo d'azione del discorso, lo verifica e ne previene eventuali abusi. L'idealismo, implicito nella tesi che pensare significa sempre pensare l'essere, è stato da Gorgia battuto senza far ricorso ad alcun ragionamento puramente logico, ma servendosi soltanto di semplici esperienze, immediatamente verificabili. Con due esempi concreti, Gorgia ha mostrato l'esistenza di una frattura insanabile tra essere e pensiero. Il pensiero, infatti, lungi dal rispecchiare la realtà in sé, è sempre e solamente espressione delle esperienze e delle attività umane, quali sensazioni, volizioni, desideri, costruzioni fantastiche e così via. Il che significa, come appunto suona la seconda tesi del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, che seppure esistesse un vero essere, non potrebbe mai essere colto dal pensiero nella sua absolutezza⁵³.

Né vale, in una estrema difesa della corrispondenza dei contenuti del pensiero alla realtà, invocare la specificità della via con cui si fa esperienza delle cose particolari. Sbaglierebbe chi volesse applicare anche al pensiero la regola che vale per le singole percezioni sensibili. Se infatti, è legittimo affermare che «ciò che si vede, in tanto si dice visibile, in

anche un solo caso di contenuto di pensiero è dimostrato non esistente. Per questo, a nostro avviso, Sesto (*adv. math.* VII 79) ribadisce il principio che se i contenuti di pensiero sono esistenti, debbono essere esistenti tutti in qualunque modo si pensino καὶ ὅπῃ ἂν τις αὐτὰ φρονήσει).

⁵³ Il non poter essere colto dal pensiero non significa affatto che l'essere possa essere colto dai sensi. La conoscenza umana, lo abbiamo già notato, non è mai conoscenza di una realtà assoluta e neppure di cose particolari intese come determinazioni individue di una unica realtà o di una molteplicità di principi assoluti, oggettivi, immodificabili. Essa, invece, è sempre conoscenza di esperienze soggettive, «riguarda solo e sempre quei fatti concreti, individuali, relativi, che sono le rappresentazioni delle cose e non le cose in se stesse» (G. Casertano, *Un discorso sui Sofisti*, cit., p. 72). E se la conoscenza sensibile è superiore a quella intellettuale è perché è portatrice di esperienze fenomeniche, ognuna vera nel momento in cui è vissuta. La conoscenza intellettuale, invece, legando le esperienze le une alle altre costruisce immagini non sempre corrispondenti alle nostre esperienze, ma soprattutto erra quando vuole andare al di là dell'immagine esperienziale per tentare di cogliere la struttura metafisica, assoluta, oggettiva che è alla base delle nostre esperienze. La pretesa del pensiero di cogliere il reale al di là dell'apparente, l'immobile al di là della sequenza cangiante delle nostre esperienze, l'assoluto oltre il relativo, si rivela vana e velleitaria.

quanto si vede; e quel che si ode, in tanto si dice udibile, in quanto si ode; né noi respingiamo le cose visibili per il fatto che non si odono, né ripudiamo le udibili per il fatto che non si vedono»⁵⁴, non è altrettanto legittimo affermare che «le cose pensate, se pure non si vedano con la vista né si odano con l'udito, esisteranno in quanto sono concepite dall'organo di giudizio che è proprio di esse»⁵⁵. E' assurdo (ἄτοπον) infatti pensare che dei carri effettivamente corrano sul mare, quand'anche non li si veda, per il solo fatto di averlo pensato⁵⁶.

Ma che cosa impedisce di applicare al pensiero la stessa legge ritenuta valida per le percezioni sensibili? Perché il visibile deve essere giudicato reale dalla sola vista e così l'udibile dal solo udito, mentre il pensabile non può essere giudicato reale soltanto dall'organo proprio, cioè dal pensiero? Per il semplice fatto che, mentre il vedere e l'udire e tutte le altre percezioni si realizzano sempre in rapporto ad una realtà esterna a noi (ἄπερ ἔκτος ὑπόκειται)⁵⁷, il pensare, invece, si realizza come combinazione di nozioni provenienti dalla nostra capacità percettiva, da quella immaginativa, e così via. Il pensiero, cioè, «gioca» combinando liberamente insieme immagini, concetti e nozioni provenienti dalla nostra sensibilità e dalla nostra psiche. E' per questo che non può essere la misura per stabilire l'esistenza di una realtà⁵⁸.

⁵⁴ Sext. Emp. *adv. math.* VII 81. Gorgia, riprendendo una teoria di Empedocle (cfr. Theophr. *de sens.* 25 ss. = DK 24 A 5) di cui la tradizione dossografica lo considera allievo (cfr. Diog. Laert. VII 58; Suid. s.v.), opera una precisa distinzione tra i diversi stimoli sensoriali. Se le sensazioni sono modificazioni degli organi di senso, ogni specifico senso trasmette stimoli particolari, capaci di produrre specifiche e determinate percezioni; su ciò cfr. G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 133-136 e 143-145.

⁵⁵ Sext. Emp. *adv. math.* VII 81. La polemica gorgiana in questo passo è indirizzata non più contro quanti tentano di accreditare il pensiero come criterio assoluto dell'essere, ma contro chi ritiene di poterlo considerare una delle vie attraverso cui il soggetto acquisisce le sue esperienze, alla stessa stregua della vista, dell'udito e degli altri sensi. Per un approfondito commento a questo passo di Sesto ed al corrispondente di MXG si veda B. Cassin, *Si Parménide*, cit., pp. 522-523.

⁵⁶ L'ἄτοπον, l'assurdo, consiste nella mancata corrispondenza della immagine mentale con quella fornita dall'esperienza fenomenica. Ancora una volta, ci pare, l'esperienza viene indicata implicitamente come il criterio valido per giudicare ciò che è ἄτοπον e ciò che non lo è nelle elaborazioni del pensiero.

⁵⁷ Sext. Emp. *adv. math.* VII 83 e VII 84.

⁵⁸ In MXG (980a 15), laddove si legge ὡςπερ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἔστιν οὕτω οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἢ διανοούμεθα («come nulla esiste più realmente di quel che vediamo, così nulla esiste più realmente di quel che vediamo o che pensiamo»), parrebbe che i contenuti dell'esperienza sensibile e quelli del nostro pensiero siano tutti sullo stesso piano. Questa affermazione sembrerebbe convalidare la tesi del nichilismo gorgiano. Collegando questo passo con quello precedente, in cui Gorgia mostra che, partendo dall'ipotesi che se tutti i contenuti del pensiero

In un passaggio dell'*Elena*, Gorgia sostiene: «Infatti la natura delle cose che vediamo non è quale la vogliamo noi ma qual è coesistente a ciascuna; e per mezzo della vista l'anima anche nei suoi atteggiamenti ne viene modellata»⁵⁹. Aprendo gli occhi sul mondo non possiamo vedere le cose che più ci dilettono o più ci interessano in quel momento. Non possiamo far sì che il nostro occhio veda le cose che desidera vedere. Bisogna, invece, prendere atto del dato. Le cose posseggono, infatti, una natura propria, quella che è ad esse coesistente. Per questo possiamo con estrema sicurezza considerare realtà visibili o udibili le cose che si vedono o si odono, senza procedere a nessun'altra verifica. L'occhio e l'orecchio, ma questo vale per tutti gli altri sensi, sono necessitati a vedere ciò che vedono e odono dal dato reale esistente indipendentemente da noi. Ed anche se il rapporto senso-cose non è di pura passività, tuttavia

(τα φρονούμενα) esistono, si deve riconoscere che non c'è più il falso (ψεῦδος) si è portati a concludere che come non esiste ciò che è pensato così non esiste neppure ciò che è percepito con i sensi e, quindi, che nessuna conoscenza è possibile. Riteniamo sia merito di B. Cassin (*Si Parménide*, cit., pp. 523-527) l'aver richiamato l'attenzione sulla diversità dei termini adoperati dall'Anonimo: φρονεῖν da cui deriva φρονούμενα per indicare il pensiero supposto come unico criterio d'esistenza dell'essere, e διανοεῖσθαι da cui deriva διανοούμεθα per indicare la capacità del pensiero di concepire immagini. I due passi, dunque, non fanno riferimento alla stessa concezione del pensiero. Il primo, allora, suona come condanna della pretesa del pensare (φρονεῖν) come criterio di esistenza dell'essere. Il secondo, invece, ponendo sullo stesso piano ἃ ὁρῶμεν e διανοούμεθα afferma che quel che vediamo e quel che concepiamo, nel momento in cui lo vediamo o lo concepiamo, hanno lo stesso valore, l'uno non esiste a maggior ragione dell'altro, perché «sempre il percepire ed il pensare un fatto, un fenomeno o, ed in maggior misura, una persona, sono modificazioni 'nostre' che sono irrimediabilmente altro e diverso da *quel* fatto, da *quel* fenomeno, da *quella* persona quali sono per sé o per altri» (G. Casertano, *I dadi di Zeus sono sempre truccati*, cit., p. 11). In tal modo il fenomenismo gorgiano, fondato sul rifiuto di qualsiasi posizione metafisica ed idealistica, sembra confermato più che smentito.

⁵⁹ 82 B 11, 15. Così commenta questo brano Casertano: «E' un altro tassello l'ultimo e forse il più importante, che viene a completare il quadro della concezione gorgiana del rapporto uomo-mondo. Prendere atto del dato, prendere atto della concretezza del nostro essere determinati, non è soltanto un atteggiamento razionale e teoretico, ma è, fondamentalmente, anche un fatto fisico, corporeo. L'anima — cioè i nostri atteggiamenti mentali, le nostre convinzioni, ma anche la nostra volontà e quindi le nostre azioni —, l'anima è strettamente legata al nostro occhio, e cioè al nostro essere fisicamente coinvolti nel mondo in cui siamo immersi; l'occhio non guarda semplicemente le cose, non impressiona la nostra anima così come viene impressionata — in maniera neutra — una pellicola fotografica. Per mezzo dell'occhio, per mezzo della vista, non si impressiona soltanto la nostra retina, ma si determina tutto il nostro atteggiamento nei confronti del mondo; per mezzo di *opsis*, noi 'vediamo' il mondo in un certo modo, e questo nostro 'vedere' il mondo esprime sempre un rapporto tutto particolare in cui noi siamo sempre attori e non semplici spettatori» (*I dadi di Zeus sono sempre truccati*, cit., p. 22).

non è mai tale da determinare un'esperienza sensibile diversa da quella provocata da quella forma o da quel suono. Noi possiamo dare un senso diverso alle cose viste, ma non possiamo affatto fornire ad esse una natura diversa da quella che è propria a ciascuna. Rispetto ad una stessa realtà possiamo atteggiarci in un modo o in un altro, possiamo considerarla pericolosa o gradevole, ma non possiamo mutarne la natura.

Nel pensare ($\phi\rho\nu\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$), invece, la nostra mente non è in contatto con le cose, ma con nozioni provenienti dalle nostre «facoltà» psichiche e le può ordinare liberamente. Può tranquillamente coniugare insieme caratteristiche di certe realtà con quelle di altre realtà con il risultato che ciò che viene espresso dal discorso non è conforme a ciò che è. Tra essere e pensiero c'è dunque, uno stacco netto: l'essere, seppure è ipotizzabile, è inconoscibile ($\acute{\alpha}\gamma\nu\nu\omega\sigma\tau\omicron\nu$) ed impensabile ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\pi\iota\nu\acute{o}\eta\tau\omicron$)⁶⁰

Se c'è una conoscenza d'essere, essa, dal versante oggettivo non riguarda l'essere assoluto, inteso come essenza universale delle cose particolari, e, dal versante soggettivo, non riguarda il pensare. L'unica conoscenza possibile è quella che l'uomo consegue attraverso la sensibilità e che si riferisce sempre a fatti particolari, concreti, ad esperienze momentanee e soggettive; riguarda sempre quel determinato, irripetibile rapporto che il soggetto continuamente diveniente, stabilisce con le cose particolari, anch'esse soggette a continua trasformazione. Portatrici di conoscenza e, quindi, «vere» sono, dunque, soltanto le percezioni sensibili così come sono avvertite attimo dopo attimo dal soggetto senziente. E' per questo che il pensare deve essere confrontato e, se necessario, corretto sul sentire. Tra procedura logica del pensiero ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) e percezione sensibile ($\acute{\alpha}\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) si stabilisce, dunque, un rapporto di superiorità del senso sul discorso logico.

⁶⁰ Sext. Emp. *adv. math.* VII 77.