

ROBERTO POMELLI

Le aporie della fiducia. Una lettura dell'Ermotimo di Luciano di Samosata

Ultimato intorno al 165 d.C.¹ l'*Ermotimo* è tra i testi lucianei di più profondo impegno teorico, malgrado la scarsa attenzione che gli è stata riservata dagli studi nell'ultimo secolo². Dialogo dalla *texture* argomentativa piuttosto serrata, miscela originale che fonde l'eredità platonica con i toni della commedia³, esso attacca con le armi del sarcasmo l'inconsapevolezza che ottenebra i discepoli dello Stoicismo e, più in generale, gli accoliti delle scuole filosofiche del tempo, proponendosi al contempo, in filigrana, come seria riflessione logico-epistemica sul tema scottante della scelta (προαίρεσις) filosofica.

Per l'occasione Luciano indossa la maschera dell'*alter ego* Licino, presente in molti dei dialoghi posteriori al soggiorno antiocheno del 163 d.C.⁴. Ammiratore di una schiettezza estranea a infingimenti estetizzanti, convinto assertore dell'inalienabile valore di una pure inattuabile verità (ἀλήθεια), Licino si distingue per il suo buon senso, ma soprattutto per la stringente abilità argomentativa che, senza disdegnare di tanto in tanto capziose forzature eristiche, spinge al parossismo il ragionamento, sfruttando soprattutto il potenziale della logica scettica⁵.

La lucidità razionale di Licino però non è posta al servizio di un artificioso esibizionismo retorico né di un agonismo puramente autoreferenziale. Essa al contrario definisce l'approccio del protagonista alla questione affrontata, segnando un netto discrimine rispetto all'interlocutore. Ermotimo infatti, al di là della sua generica e non accertabile identità, si presenta come una maschera che riassume i tratti caratteristici e i travagli di un'intera tipologia umana: stoico ormai sessantenne, egli fa il suo ingresso nel dialogo assorto in astratte e vacue cogitazioni, tutto compenetrato nella perenne quanto vana speranza di attingere, in un domani indefinito, le vette serene della felicità e dell'equilibrio. Ma si tratta, per Luciano di una superficie che occulta un

¹ Sulla datazione cf. LONGO (1964), che sulla scorta di studi precedenti data lo scritto tra il 160 e il 165 d.C. e NESSELRATH (1992).

² Per uno studio complessivo della struttura e dell'articolazione del dialogo cf. VON MÖLLENDORF (2000, 187-97) cui rimando anche per una rassegna critica delle posizioni sul dialogo. L'autore fa notare che la svalutazione stilistica e argomentativa si è concentrata proprio nell'ultimo secolo, mentre era molto meno marcata nella critica dell'800.

³ Sulla *mixis* tra dialogo e commedia cf. *Prom. Es* 5. Scomparire generi e convenzioni tradizionali, rimontarli generando ibridi prodigiosi e sorprendenti è operazione consapevolmente agita da Luciano, che qui e altrove presenta ironicamente il suo prodotto letterario come un ippocentauro (cf. *Zeux.* 2-7). Su questi aspetti cf., oltre al bel libro di CAMEROTTO (1998), anche ROMM (1990, 74-98: 83-90), BRANDÃO (2001) e per un più ampio inserimento nelle dinamiche delle trasformazioni della *mimesis* letteraria in età imperiale le belle pagine di WHITMARSCH (2001, 71-87).

⁴ Lo stesso personaggio compare in *Im.*, *Pr. Im.*, *Eun.*, *Lex.*, *Nav.*, *Hes.*, *Salt.*, *Sol.*, *Symp.* Su questa e sulle altre "maschere" di Luciano, l'oratore siriano di *Bis Acc.* e il Parresiade di *Pisc.* cf. DUBEL (1994); DOLCETTI (1998).

⁵ Sia NESSELRATH (1992) sia VON MÖLLENDORF (2000, 198-200) individuano nel testo una serie di spie e di segnali che profilano Licino come una sorta di *alter ego* di Socrate, votato alla confutazione (ἐλεγχος) e alla radicale messa in discussione di ogni verità costituita.

edificio instabile. Infatti, sotto i colpi dell'impetosa confutazione (ἔλεγχος) di Licino la speranza del deuteragonista si rivelerà ben presto soggetta all'inevitabile frustrazione perché fondata su un gracile volontarismo ascetico e sulla sequela poco ponderata di maestri dalla credibilità ampiamente compromessa⁶.

L'*Ermotimo* è dunque, innanzitutto, un tassello importante dell'inesauribile polemica razionalistica che Luciano, con le armi del sarcasmo, conduce contro fenomeni socio-culturali di massa quali il commercio filosofico o il dilagare di un mercato della spiritualità⁷. Tuttavia con questo scritto Luciano perseguiva anche una notevole ambizione: non solo denigrare o deridere i filosofastri del tempo, ma affrontare l'ampio successo del proselitismo filosofico su un terreno squisitamente argomentativo, assumendo il ruolo dell'implacabile demistificatore di ogni dogmatica pretesa di successo e di certezza⁸.

Per quanto mi riguarda, proverò a rileggere il testo seguendo un filo conduttore che mi sembra percorrerlo trasversalmente: il rapporto fiduciario tra maestro e allievo e la riflessione circa la possibilità di innestare sulla fiducia (πίστις) la scelta del maestro e di intraprendere, grazie ad essa, un credibile percorso di sequela filosofica⁹. Vedremo quindi che l'attacco a maestri e discepoli, visti come coppia simbiotica e reciprocamente collusiva, si concentra sul presupposto cognitivo ed emotivo che fonda la relazione del discepolato, per poi proporre, dopo la demolizione, il canovaccio di un differente e più efficace approccio alla scelta del maestro (διδάσκαλος).

⁶ Naturalmente, sullo sfondo dell'*Ermotimo* non si può non vedere la polemica luciana non solo contro i discepoli ma anche, tema lui caro contro i maestri, ossia contro i filosofastri da strapazzo che affollavano le città dell'impero (su cui cf. SIRAGO 1974); Per un breve campionario cf. *Icar.* 46; *Tim.* 54; *Fug.* 12ss.

⁷ Non è inverosimile, peraltro, che la questione del discepolato consapevole, soprattutto in ambito filosofico, avesse interessato Luciano in prima persona, soprattutto se si pensa che nel *Nigrino* Luciano ha voluto fissare nell'incontro romano con l'omonimo filosofo neoplatonico l'occasione che avrebbe provocato il rigetto della retorica e un più deciso accostamento alla filosofia. Naturalmente, non interessa qui affrontare, per l'ennesima volta, la questione della plausibilità biografica di questo testo, peraltro di dubbia e complessa interpretazione. Indipendentemente dal fatto che Luciano si sia trovato ad affrontare personalmente i dilemmi tematizzati nell'*Ermotimo*, ciò che a me interessa è evidenziare che già nel *Nigrino* è presente, sia pure in forma di abbozzo, il tema della relazione fra filosofo e profano che nell'*Ermotimo* prende corpo in forma più stabile e articolata. Nel *Nigrino* infatti l'incontro col sapiente capace di additare a Luciano un orizzonte valoriale e un modello di vita alternativo a quello seguito fino a quel momento, è narrato come un evento casuale e del tutto inatteso; nell'*Ermotimo* invece la questione assume una configurazione più astratta e generale, probabilmente a seguito di una riflessione più organica: l'esistenza, sul mercato filosofico, di un'offerta variegata e largamente contraddittoria sembra dunque indurre Luciano a proporre una riflessione sui criteri che il discepolo coscienzioso e pensante aveva a disposizione per selezionare il maestro più credibile e la scuola in grado di assicurare quel tesoro di verità che alletta l'aspirante filosofo. Possiamo qui notare, per inciso, che i maestri di Luciano si presentano ancora come "maestri di verità", ma secondo un'accezione e una declinazione ben diversa da quella che Detienne ci ha reso nota per il periodo arcaico. Sulla persistenza di questo modello "magistrale" nella tradizione occidentale cf. GARGANI (1995).

⁸ Sul panorama filosofico coevo a Luciano cf. il quadro d'insieme tracciato da ANDRÉ (1987) e sul rapporto di Luciano con le singole scuole filosofiche del tempo ALEXIOU (1990).

⁹ Per una ricostruzione del tema della πίστις nel rapporto maestro-discepolo nel mondo antico cf. COZZO (2002, 191-9)

L'attacco epistemico alla *Pistis*

Dopo i capitoli iniziali che delineano ironicamente il profilo del serio personaggio di Ermotimo, la questione centrale viene posta al capitolo sette. La fiducia nel maestro al quale è riconosciuta una conoscenza superiore e incommensurabile appare qui come l'elemento che giustifica l'affidamento del discepolo e fornisce la motivazione sufficiente a intraprendere un percorso di emulazione. È importante evidenziare che tale πίστις si appunta, per Ermotimo, non sulla personale esperienza del contenuto della comunicazione, ma piuttosto sulla testimonianza verbale del maestro.

Subito dopo l'esilarante racconto delle risse indecorose di cui lo stesso maestro di Ermotimo si è reso di recente protagonista, la prima sommaria disamina (ἐξέτασις) proposta da Licino comincia a sollevare il dubbio sulla coerenza del personaggio e sulla discrepanza tra parole e prassi: la sfrontata avidità che lo induce a trascinare un creditore in tribunale e l'irritabile litigiosità manifestata nel corso di un banchetto, culminato nel lancio di una coppa contro un avversario che contrastava le sue opinioni, pongono ironicamente l'accento sullo scarto tra il possesso presunto di una virtù (ἀρετή) che Ermotimo ritiene ormai inalienabile e i comportamenti tutt'altro che irreprensibili messi in atto nella vita reale.

Ma Ermotimo è ancora troppo fedele al maestro perché la polemica, a questo livello, possa far presa su di lui. La conversazione torna perciò rapidamente sul sentiero già tracciato e si volge a ripercorrere, su richiesta di Licino, le tappe del noviziato filosofico dell'interlocutore. In realtà, però, già dalle prime battute si comprende che la curiosità dell'*alter ego* di Luciano si appunta nuovamente sul tema della scelta (κρίσις) ossia sul metodo e i fattori in base ai quali Ermotimo è pervenuto a isolare la via stoica tra i molti percorsi dottrinali disponibili. Licino presuppone infatti che Ermotimo non abbia aderito allo Stoicismo alla cieca, bensì *fidandosi* di qualcosa (τῷ ... πιστεύσας), ossia di qualche indizio che ha reso preferibile tale scelta e gli ha consentito, al contempo, di scartare opzioni alternative a lui ugualmente note (*Herm.* 15): Platone e Aristotele, Cinismo e Stoicismo e, ancora, ne *I filosofi all'asta* Epicuro, lo Scetticismo, il Socratismo sono immaginati infatti come vite (βίοι) sinotticamente presenti all'aspirante discepolo o, analogamente, come mercanzie esposte agli eventuali acquirenti. Comune ai due scritti è il tema della scelta della vita filosofica, ma con delle difformità connesse alla loro diversa impostazione. Ne *I filosofi all'asta* la scelta, almeno apparente, è metaforicamente riconvertita nell'atto dell'acquisto: invogliato dal filosofo di turno, ciascun acquirente valuta di volta in volta l'intrinseca qualità del βίος che gli viene proposto, scegliendo il prodotto o lasciandolo a seconda che esso sia compatibile con i suoi bisogni, desideri o necessità. Ma si tratta, come ha puntualizzato Massimo Stella, di una scelta casuale, una non-scelta che è parodia del grandioso sorteggio palingenetico messo in scena da

Platone nel finale della *Repubblica*: «se nella lotteria oltremondana di Platone, la fortuna più grande è aggiudicarsi una vita da filosofo, esercitando la scelta con oculatezza e discernimento, nel mercato infero di Luciano le vite dei filosofi sono invece assegnate davvero *a caso*, a chicchessia, al primo che si fa avanti e che non sa assolutamente nulla di ciò che prende, sicché la reale casualità luciana svela l'apparente casualità platonica e la filosofia perde, senza più speranze, la sua eccezionalità»¹⁰. Nell'*Ermotimo* il percorso è invece più speculativo, calibrato su una vicenda individuale sarcasticamente archetipica, ma appare permeato dalla stessa scettica ironia: Ermotimo si rivelerà, a conti fatti, un illuso e frutto d'illusione apparirà anche la sua scelta.

È bene però proseguire con ordine e tornare all'astrazione sinottica che Licino propone a Ermotimo. Troviamo qui, infatti, quasi ipostatizzato nell'immagine della parata degli indirizzi filosofici che si dispiegano innanzi al discepolo, il tema logico-epistemico che percorre tutto lo scritto, quello cioè del criterio in base al quale ci si affida a un maestro. Volendo ricorrere alle categorie concettuali elaborate nella penetrante analisi sociologica di Niklas Luhmann, diremmo che, declinato su un piano squisitamente cognitivo, il plesso teorico che prende forma concerne la fiducia (πίστις) come strumento di riduzione della complessità¹¹. Ed è per questo che la sfida di Licino si appunta sul *quid* (τι) su cui l'aspirante filosofo ha basato il proprio investimento fiduciario.

Ermotimo abbozza tre risposte. La prima si attesta su un criterio quantitativo. Ermotimo, cioè, afferma di avere scelto lo Stoicismo poiché a indirizzarvisi erano i più (*Herm.* 15). Licino però costringe Ermotimo ad ammettere di non avere contato gli adepti di ogni scuola, ma di avere soltanto ipotizzato (εὔχαστον) che gli aspiranti Stoici formassero il gruppo numericamente più consistente (*Herm.* 16). È interessante, peraltro, che tale argomentazione venga rigettata non perché il criterio sia di per sé criticabile come indizio di conformismo o di mancata autonomia, ma per la sua falsità rispetto all'operato reale di Ermotimo. La fallacia, cioè, è ricondotta all'impossibilità di verificare il criterio formulato.

Presentando l'ἔλεγχος dell'ingenua rievocazione come una dissimulazione volontaria volta a prendersi gioco di lui, Licino induce così Ermotimo ad essere meno approssimativo e ad abbozzare una seconda risposta, basata questa volta sul sentito dire (ἀκοή). Egli, cioè, ammette di essersi

¹⁰ STELLA (2007, 42).

¹¹ Faccio riferimento a LUHMANN (2002; in particolare per il conferimento della fiducia come "investimento a rischio" pp. 35-49 e per il suo correlato negativo, la sfiducia pp. 111s.: «la fiducia ha come effetto la riduzione della complessità sociale, e quindi la semplificazione della vita attraverso l'assunzione di un rischio. Se manca la disponibilità alla fiducia, o se quest'ultima viene esplicitamente negata per non incorrere nel rischio di un'accettazione frettolosa dell'insicurezza, resta un problema cui non è possibile dare risposta. In questo modo la funzione della fiducia resta incompiuta. Chiunque rifiuti semplicemente di accordare la propria fiducia non fa altro che restaurare la complessità originaria degli accadimenti possibili, accettando di farsene carico». Ma Luhmann, correttamente, connette cognitivamente la questione della fiducia alla disponibilità delle informazioni sull'oggetto dell'investimento fiduciario e ai criteri di selezione di tali informazioni.

fidato delle voci negative che circolavano sul conto degli altri filosofi – amanti del piacere gli Epicurei, avidi e rissosi i Peripatetici, boriosi e carichi di ambizione i Platonici – e per converso di avere dato credito alle *opiniones* positive sul conto degli Stoici. In tal modo, però Ermotimo ammette implicitamente di essere un recettore acritico e passivo, un semplice orecchiante a cui sfugge di essersi fidato degli adepti di scuole concorrenti (ἀντίδοξοι): inesperti (ἰδιῶται) della dottrina su cui esprimono i loro giudizi, costoro esprimeranno opinioni inevitabilmente inattendibili. Perciò Licino, facendo valere la propria consapevolezza di ascoltatore lucido, rigetta come fallace anche tale ricostruzione (*Herm.* 17):

LIC. Lo vedi che mi stai ingannando di nuovo e non dici il vero, ma pensi di conversare con una specie di Margite che, capace di credere (πιστεῦσαι) che Ermotimo, un uomo intelligente, all'età di quarant'anni – tanti ne aveva allora – riguardo a filosofia e filosofi abbia creduto ai profani (τοῖς ἰδιώταις ἐπίστευσε) e abbia operato la scelta delle idee migliori fondandosi su ciò che dicevano quelli: e così non mi sembra giusto credere alle tue parole (οὐ γὰρ ἀξιῶ πιστεῦσαί σοι τοιαῦτα λέγοντι).

Messo alle corde sull'ἀκοή e sulla qualità degli informatori cui ha accordato la propria fiducia – tema classico, questo della parzialità dei testimoni, già abbozzato nella meta-riflessioni metodologiche di Erodoto e soprattutto di Tuciddide – Ermotimo abbozza una terza giustificazione, adducendo questa volta la propria esperienza personale (*Herm.* 18):

ERM. Ma io non credevo (οὐκ ἐπίστευον) solo negli altri, ma anche a me stesso; e tu lo sai o Licino: io li vedevo incedere composti, decorosi nell'abito, pensierosi sempre, virili nella figura, quasi tutti tosati a fior di pelle; nessuna effeminatezza in essi né, viceversa, alcun eccesso di negligenza che fosse urtante e tipicamente cinico, ma quella misura nel comportamento, che tutti apprezzano più di ogni altra cosa.

La fiducia negli altri (πίστις ἐν ἄλλοις) è qui connessa con la fiducia in se stesso (πίστις ἐν ἑαυτῷ); quest'ultima si esprime sostanzialmente nell'accordo e nella coincidenza tra ciò che Ermotimo ha visto (ὁρῶν) e ciò a cui ha prestato fede. Perveniamo così, con questo passaggio, all'acme di una *climax* che prende corpo sullo sfondo delle metodologie della storiografia classica: stimolato a ricostruire il metodo perseguito nel proprio percorso, Ermotimo non trova altro che presentare la visione autoptica (ὄψις), combinata al sentito dire (ἀκοή) come criterio della πίστις che lo ha orientato nella complessità del reale e nelle scelte pratiche. In altre parole, l'apprendista-filosofo può ripercorre la vicenda delle proprie opzioni esistenziali evocando l'attrezzatura cognitiva messa a disposizione dalla tradizione storiografica perché anche qui, come in ambito storico, la ricerca si muove verso una verità. Al contempo, però, egli rivela di avere ridotto quel metodo a uno strumento ingenuo, scremandolo della profonda consapevolezza meta-disciplinare che gli storici antichi, Erodoto e Tuciddide *in primis*, avevano messo in campo. L'ironia nei confronti del presunto filosofo e della pseudo-cultura acritica degli intellettuali del tempo non

potrebbe essere dunque più palese. Né dell'ἀκοή, infatti, né tantomeno dell'ὄψις Ermotimo comprende l'oggetto, il *range* e i limiti di applicazione. Licino pertanto ha facile gioco nel mostrare come anche questa forma del credere (πιστεύειν) sia viziata dal medesimo difetto metonimico che affliggeva anche l'akoè: come se si fosse esercitata su opere di Fidia, Alcamene o Mirone, l'esame (ἐξέτασις) di Ermotimo ha infatti preso in considerazione solo forme (σχήματα) che manifestano un'apparenza ingannevole, trascurando invece indizi significativi come l'avidità o la rissosità che meglio rivelano le qualità interiori su cui una κρίσις attendibile avrebbe dovuto fondarsi (*Herm.* 19). Poiché infatti la selezione di un maestro o la scelta di indirizzo filosofico non sono equiparabili a un giudizio artistico, i contrassegni esteriori (γνωρίσματα) vagliati da Ermotimo, l'apparente serietà del portamento, la cura del corpo, l'abbigliamento composto, risultano palesemente non pertinenti e fuori fuoco.

La discussione fin qui condotta, dunque, ha rivelato non solo la scarsa consapevolezza di Ermotimo, ma la sostanziale inadeguatezza di questo modello della πίστις come strumento euristico utile a governare la complessità e congetturare ciò che si cela nell'interiorità delle guide filosofiche. In fondo, seguendo il percorso che Licino propone all'interlocutore, potremmo dire che il nodo epistemico che si cela dietro la scelta del maestro – e più in generale dietro il problema di quanto sia possibile *conoscere* un essere umano – è analogo a quello che si pone per i fatti (πράγματα) in ambito storico: si tratta, cioè di congetturare ciò che egli «vuole e pensa» (βούλεται καὶ ἐπινοεῖ) affidandosi per l'appunto a indizi o tracce direttamente esperibili. Così, quando l'irridente sarcasmo di Licino si spinge a ipotizzare che Ermotimo sia dotato di una vista superiore a quella di Momo, il quale aveva criticato Efesto per non avere inserito nel petto dell'uomo delle finestrelle in modo da rendere palesi i pensieri e le eventuali menzogne, l'aspirante filosofo è costretto a difendersi affermando di avere scelto lo Stoicismo perché ispirato da una divinità: una risposta che evidentemente suona come la sconfitta di chi non ha più argomenti per difendere le proprie responsabilità (*Herm.* 21).

Tale conclusione, con cui l'efficacia epistemica della πίστις finora dispiegata da Ermotimo subisce un primo durissimo colpo, non può però essere soddisfacente. Subito dopo, infatti, introducendo l'ampia metafora della “città della filosofia” come *summa* utopica dell'appagamento irenico-eudaimonistico, Licino torna a riproporre i dilemmi precedenti, discutendo stavolta su come porsi alla ricerca di tale meta¹². Se questa città, ove tutte le differenze di *status* sono abolite e superflue, ove si risiede essendo pienamente se stessi, si configura come una sorta di utopia delle

¹² *Herm.* 22. Con immagini differenti, il tema della ricerca della filosofia è presente in diversi altri scritti. Cf. *e.g.* *Pisc.* 11.

più popolari idealità filosofiche¹³, si tratterà allora di reperire, tra le molte vie disponibili, l'unica giusta che conduce a questa meta: unica perché *una sola* è questa città ideale come *una* è la verità (ἀλήθεια) su cui Licino costringe Ermotimo ad ammettere la propria ignoranza.

La metafora della “città della filosofia” ripropone ancora una volta la questione della molteplicità confusionaria e annichilente di cammini sapienziali in reciproca e spietata concorrenza¹⁴. Questione tanto più complessa alla luce dell'assunto logico che Luciano sottopone implicitamente alla sua utopica soluzione: l'idea, cioè, dell'ἀλήθεια come *unicum* misterioso, come acquisizione ultima, attingibile solo al termine di *un solo* percorso filosofico. Il tema della divaricazione tra divergenti rotte filosofiche e delle aporie uno-molteplice sembra qui assumere, alla luce delle argomentazioni scettiche dispiegate, una connotazione intersoggettiva e relazionale che vuole mettere in rilievo confusioni, inganni e illusioni. Malgrado la suadente propaganda di abili *promoters*, nessun percorso infatti può garantire *a priori*, secondo Licino, di pervenire a questo luogo misterioso (*Herm.* 25):

LIC. Chiaro è però che la via non è una e una medesima, ma molte e diverse e in nulla simili fra di loro; questa infatti sembra portare verso occidente, quella verso oriente, una a mezzanotte e l'altra direttamente a mezzogiorno [...] tuttavia si dice che portino tutte alla città, che è una sola, esse che finiscono nei punti più opposti. Ed è qui che è tutta la mia incertezza: infatti a qualunque di essa mi avvicini, un uomo dall'aria molto rassicurante (ἀξιόπιστος) che sta all'ingresso dove ciascuna ha inizio, porge la mano e invita ad avviarsi per la sua, e ognuno dice che conosce lui solo la via diritta, mentre gli altri vanno errando poiché non sono arrivati essi stessi né si sono accodati ad altri capaci di guidarli.

Ecco, dunque, riaffacciarsi la πίστις e, con essa, tutte le sue contraddizioni. Se l'affidabile persuasività del mentore di turno, insieme alla sua disponibilità, si candidano in prima battuta quale fattore di orientamento e di attrazione per il viandante in cerca dell'unica via autentica, l'estensione del medesimo requisito a *tutte* le figure omologhe che pubblicizzano i percorsi più disparati finisce invece per alimentare l'angoscia dell'aporia.

L'insistenza di Luciano sul registro della πίστις non si riduce però a un attacco irriverente alla seduttività dei tanti presunti maestri di sapienza. Più in profondità, essa rivela invece un'autentica crisi della πίστις come modalità cognitiva e relazionale. Sotto questo profilo, l'*Ermotimo* potrebbe essere letto come un'applicazione sarcastica a sfondo sociologico della riflessione sulla crisi del criterio di verità che, all'incirca negli stessi decenni in cui scrive Luciano,

¹³ L'immagine sembra rimontare all'archetipo della *kallipolis* platonica della *Repubblica*.

¹⁴ La contraddittorietà di queste proposte filosofiche, riflesso delle molte scuole attive nel contesto socio-culturale, del II d.C. è evidenziata, ad esempio, anche nell'*Icaromenippo* in cui il protagonista racconta, sul modello socratico, il giro di visite presso i differenti filosofi del tempo, ciascuno dei quali tenta di convincerlo della propria opinione. Più ampiamente su queste figure e sul loro rapporto (acquiescenza o distacco?) con l'universo socio-culturale romano, oltre a BOWERSOCK (1969) anche WHITMARSH (2001).

trova espressione negli scritti di Sesto Empirico¹⁵. Nell'argomentazione di quest'ultimo e degli Scettici la discrepanza incongruente (*διαφωνία*) delle tradizioni culturali viene fatta valere come argomento contro i Dogmatici che, pure riconoscendo la complessità dello scenario doxastico, finivano per propagandare nei fatti un credo assoluto: «in breve – scrive poi Andrea Cozzo – al di là della pretesa di verità che ciascuno, filosofo o scienziato, avanza, ciò che noi vediamo è la *pluralità* di quelli che avanzano tale pretesa, e pertanto colui che dice che si deve prestar fede alla sua opinione, piuttosto che a quella di un altro, che pure presenti delle argomentazioni a suo favore, diventa esso stesso parte della discordanza e, per questo motivo, avrà a sua volta bisogno di un giudice estraneo ai contendenti, sicché, non essendoci né un criterio concordemente ammesso, né una dimostrazione a causa dell'indirimibile discordanza, anche per questo verso arriverà alla sospensione del giudizio»¹⁶.

Per Luciano l'esasperato pluralismo dottrinale che affligge lo scenario culturale, e la plausibilità delle diverse proposte filosofiche, rappresentano le condizioni che determinano il collasso epistemico della *πίστις* e la sua sostanziale inaffidabilità quale bussola per l'orientamento nell'azione pratica. Esportato dal piano logico-teoretico all'ambito pratico, il motivo della *διαφωνία* è del resto un tropo classico dello Scetticismo, volto a dimostrare l'assenza di un criterio universale di verità e l'inevitabilità della sospensione del giudizio (*ἐποχή*)¹⁷. Nella classificazione del primo libro degli *Schizzi Pirroniani* di Sesto Empirico esso compare addirittura al primo posto fra gli argomenti adottati dal Neoscetticismo che faceva riferimento a Enesidemo e Agrippa¹⁸.

Analogamente, per il discepolo schernito da Luciano, sprovvisto di logica ed esperienza, la pluralità non è un positivo generatore di possibilità, bensì un moltiplicatore di angoscia, poiché il riconoscimento di un medesimo grado di affidabilità potenziale a maestri incompatibili che si escludono a vicenda annulla il potenziale euristico dell'unico criterio cui il soggetto può potenzialmente appigliarsi. E mentre la molteplicità delle tradizioni e dei percorsi trasforma

¹⁵ Per la ricostruzione di questo dibattito STOUGH (1969); HANKINSON (1995) e ora anche CHIESARA (2003). Specificamente su Sesto CORTASSA (1975, 276-92); BRUNSCHWIG (1988). Sulle conoscenze dello Scetticismo da parte di Luciano e sulle possibili fonti scettiche dell'*Ermotimo* sono state fatte ipotesi diverse. Secondo SCHWARZ (1877) Luciano e Sesto avrebbero attinto entrambi a Favorino; LONGO (1964, 33s.) ipotizza che Luciano sia vicino alle posizioni dello Scetticismo empirico della Nuova Accademia, e in particolare alle posizioni di Teodosio. Per una più recente rassegna delle varie posizioni, con sostanziale adesione alle tesi di Schwartz cf. ESPOSITO (1995).

¹⁶ COZZO (2001, 269; ma su Sesto e gli Scettici più ampiamente 247-302).

¹⁷ Ovviamente la questione della *διαφωνία* è strettamente connessa alla negazione, da parte degli Scettici, di un criterio di verità univoco e universale in base al quale giudicare del reale. Per una ricostruzione sistematica delle argomentazioni sulla *διαφωνία* cf. HANKINSON (1995). Sulla *διαφωνία* come fonte logica della sospensione del giudizio cf. BARNES (1990).

¹⁸ «Il modo che dipende dalla discordanza è quello per cui troviamo che intorno a una cosa proposta esiste una discordia indirimibile nella vita e nei filosofi. Onde, non essendo in grado né di preferire né di respingere nessuna opinione, finiamo col sospendere il giudizio. Il modo per il quale si cade nell'infinito, è quello in cui ciò che si reca a prova della cosa proposta, noi diciamo che ha bisogno, a sua volta, di un'altra prova, all'infinito» S.E. P. I 64-165 (trad. it. RUSSO 1988, 37).

l'ἀλήθεια in una chimera, la πίστις si ridurrà necessariamente ad un criterio stocastico e, pertanto, del tutto inaffidabile¹⁹.

Non più efficace si rivela la soluzione ulteriore di Ermotimo, che prefigura a Licino la possibilità di affidarsi a coloro che hanno già portato a compimento il loro itinerario (*Herm.* 27). Tale proposta infatti si configura come una variante del modello dell'ἀκοή, la quale non fa altro che spostare i termini del problema: le eventuali assicurazioni di successo dipenderanno infatti da un'esperienza limitata, che ignora una vasta gamma di percorsi alternativi il cui valore di verità è *a priori* inconoscibile. Ancora una volta, cioè, vediamo riproporsi il dilemma di una fiducia che poggia su asserzioni che, per quanto plausibili, risultano non solo non verificate, ma di fatto, come rivela il prosieguo dell'argomentazione, anche non verificabili (*Herm.* 27):

LIC. Dunque non mi hai liberato dal dubbio, ma ancora adesso non so chi dei viandanti scegliere per affidarmi a lui (ἀγνοῶ τῶ μᾶλλον χρῆ πιστεῦσαι). Vedo infatti non solo che ciascuno di essi, ma la guida stessa ha provato un'unica via e loda quella e sostiene che è la sola che porta alla città. Ma io non posso sapere se dice il vero (οὐ μέντοι ἔχω εἰδέναι εἰ ἀληθῆ φησιν): potrò concedergli che è giunto a una meta e che ha veduto una città, ma per me è ancora incerto se abbia veduto quella che si diceva [...] e ciò che più di tutto m'induce al dubbio è appunto il sapere che la via vera deve essere necessariamente una sola: in realtà Corinto è una sola e le altre vie portano dappertutto fuorché a Corinto, salvo che ci sia qualcuno così insensato da credere che portino a Corinto quelle che sono dirette al paese degli Iperborei o degli Indi.

La discussione fin qui condotta sembra dunque valere come un'iperbolica irrisione della scarsa intelligenza di Ermotimo e, al contempo, come un *divertissement* sulle leggerezze del discepolato filosofico. Tuttavia, mi sembra, Luciano non si accontenta di concentrare l'ironia sulla *persona ficta* del dialogo né si limita a infierire sulla sua pochezza nell'imbastire un *redde rationem* plausibile del percorso intrapreso. Al contrario, egli isola e problematizza il nodo cognitivo della κρίσις, mettendo in luce la difficoltà di discernere le proposte filosofiche autentiche dalla paccottiglia culturale abilmente spacciata da ciarlatani (γόητες) tanto pretenziosi quanto vuoti. Da questo punto di vista, dunque, l'esito del percorso argomentativo fin qui delineato sembra consistere in uno scetticismo gnoseologico che, pur nel parossismo esacerbato che irride l'ingenuità di Ermotimo, prospetta dei risvolti relazionali inquietanti. A essere posta seriamente in discussione è infatti, prima ancora dell'esistenza e della comunicabilità di una qualche verità filosofica, la struttura relazionale e comunicativa su cui ogni percorso di discepolato si fonda. Se nessun maestro, malgrado promesse e testimonianze, è in grado di garantire al novizio la verità, la fiducia acquisita

¹⁹ Da questo punto di vista, l'argomento svolto nell'*Ermotimo* è complementare alla critica caustica che Luciano svolge a più riprese contro il pluralismo dogmatico delle diverse scuole filosofiche. La molteplicità di teorie inconciliabili, di volta in volta sostenute con una pletora di argomenti assolutizzati, lungi dal dissipare i dubbi teorici e pratici circa la realtà fisica o gli interrogativi morali, getta il ricercatore nella confusione più assoluta. Si vedano, a mo' di esempio, le pagine esemplari di *Icarom.* 4-8.

come esito del processo di persuasione non potrà mai fornire a priori motivazioni sufficienti ad addentrarsi in un qualsiasi sentiero che conduca alle vette filosofiche.

L'incalzante argomentare di Licino corrode così dall'interno la specificità relazionale della *pistis* come investimento fiduciario, forzandone, si direbbe, la natura. L'analisi stringente di Niklas Luhmann, che può essere integrata per il mondo antico dall'indagine di Giorgio Agamben²⁰, ha messo in evidenza che tale investimento, consistente nel riporre la propria fiducia in qualcun altro, si realizza tramite un affidamento che implica sempre e comunque rischio, incertezza, consegna di sé nelle mani di un altro. Il che significa, seguendo ciò che Licino dice a Ermotimo, affidarsi a un volere e a un pensare che permangono costantemente nell'insondabile dominio della *non-evidenza* (ὄδηλον) e che dunque potrebbero rivelarsi *altro* da ciò che l'investimento fiduciario induceva a immaginare. Se l'intelligenza cognitiva nella valutazione di credibilità compiuta all'atto di conferire la fiducia non può mai oltrepassare la soglia dell'imprevisto ed è infine costretta a cedere al rischio dell'ignoto, allora la πίστις, contrariamente alle pretese di Ermotimo, non potrà essere utilizzata come strumento di riduzione della complessità.

A corroborare ulteriormente tale impalcatura scettica interviene, subito dopo, il modulo dei filosofi antichi redivivi, svolto da Luciano anche nel *Pescatore*. Ermotimo immagina ipoteticamente di intraprendere la strada dello Stoicismo accordando un credito di fiducia a Ermotimo. A quel punto, però, se i grandi maestri della tradizione – Platone e Aristotele *in primis* – tornassero in vita lo trascinerrebbero immediatamente in tribunale, obiettrandogli di avere creduto ai più giovani Crisippo e Zenone senza neppure avere concesso loro la parola per difendere le loro ragioni (*Herm.* 30).

Confessando ai suoi inquisitori fittizi di aver riposto la fiducia nell'amico senza fare alcun conto di loro, Licino finirebbe così per ammettere di essersi comportato come un giudice corrotto o superficiale, reo di avere emesso un verdetto di condanna prestando orecchio soltanto all'accusa. L'*exemplum fictum* equipara così la scelta fondata su una πίστις esclusiva a una condanna in contumacia, emanata senza l'ascolto di quella replica (δεύτερος λόγος) che l'appello (ἔφεσις) tardivo dei filosofi reclama quale diritto negato. L'eventuale κρίσις a favore dello Stoicismo è dunque identificata come una condanna aprioristica e in contumacia degli altri indirizzi filosofici e dunque come un atto di *hybris* che infrange le tradizionali procedure di giustizia: più che di una scelta *per o a favore di* qualcuno si tratta di un atto di ingiustizia (ἀδικία) *contro* qualcuno.

Le implicazioni di tale analogia sono messe a fuoco nei capitoli successivi, in cui le ingenuità dell'investimento fiduciario del discepolo affiorano ancora alla ribalta. Quando timidamente Ermotimo dichiara di filosofare secondo la dottrina degli Stoici, ma di non ignorare ciò che dicono

²⁰ AGAMBEN (2008).

gli altri poiché il maestro spiega anche quelle aggiungendo la confutazione che ne fa egli stesso (*Herm.* 32), Licino coglie al volo l'occasione per cedere la parola, questa volta, ai seguaci dei grandi maestri del passato (*Herm.* 33):

LIC. [...] non mi diranno, scoppiando a ridere, "cos'è che fa, o Licino, il tuo compagno Ermotimo? Trova giusto, per ciò che riguarda noi credere ai nostri avversari (τοῖς ἀντιδίκαις περὶ ἡμῶν πιστεύειν) e ritiene che le nostre dottrine siano tali quali dicono quelli o non conoscendole o nascondendo il vero?"

Abbracciare un indirizzo filosofico mettendosi al seguito di un maestro comporta dunque, per Ermotimo, la necessità di riporre fiducia non solo in un complesso di dottrine, ma anche in una dossografia fraudolenta che fraintende o violenta le dottrine concorrenti. Nel conversare del discepolo, in effetti, il pluralismo delle idee è trasmutato in un vero e proprio agone: gli altri non sono che avversari in giudizio (ἀντίδικοι), dei quali il maestro presenta le tesi e confuta le opinioni senza che essi abbiano accesso alla difesa²¹.

Irridere l'ingenuità

Lo scetticismo gnoseologico che orienta l'impietosa dimostrazione dell'inadeguatezza della fiducia pone dunque sul banco degli imputati quella che Luciano individua come la modalità corrente dell'iniziazione al discepolato filosofico. A tale approccio Luciano-Licino rimprovera l'adesione a un solo maestro o a una scuola dottrinale su base largamente fideistica e dunque la negazione, nei fatti, del criterio della scelta. Sottoposta alla contestazione impietosa (ἔλεγχος) di Licino²², la κρίσις di Ermotimo si rivela pertanto largamente illusoria e incapace di fornire un *redde rationem* credibile.

Muovendo un attacco ancora più sarcastico alla sua credulità, Licino rinfaccia inoltre a Ermotimo di avere smarrito i contatti con la realtà. Il suo percorso, afferma Licino, si è finora nutrito di sogni, illusioni, vaneggiamenti, speranze irrealizzabili, in una deriva irrazionalistica che assume una connotazione d'ingenuità quasi fanciullesca. Come sogni destinati a svanire al risveglio o prodotti della poesia e della pittura plasmati dalla fantasia degli artisti, le costruzioni intellettuali dei filosofi alle quali Ermotimo ha prestato fede sono infatti assimilate a Ippocentauri, Chimere, e Gorgoni. Concedendo fiducia a questi vuoti *format* verbali, il discepolo si è pertanto allineato

²¹ Non è difficile, peraltro, intravedere la contiguità di questa dossografia artefatta con la διαβολή ossia con un'accusa falsa che, formulata *in absentia*, nega all'accusato il diritto alla difesa. E si comprende a questo punto perché Licino, nell'*exemplum fictum* sopra riportato, immaginasse che il ritorno in vita degli anziani filosofi potesse essere concepito come una vibrante protesta per la parte che era stata loro indebitamente sottratta.

²² L'ἔλεγχος è componente importante nella definizione della funzione critica che Luciano, riallacciandosi al dialogo socratico, alla commedia antica e alla diatriba cinica, rivendica per sé sia in rapporto alle diverse tradizioni culturali coeve sia, come qui, rispetto alla ciarlataneria filosofica.

all'ingenuità della massa²³ mentre al contrario, in un programma di verità iperrazionalistico svolto sotto forma di polemica socio-epistemologica radicale, Luciano può sarcasticamente irridere tale tendenza.

Il passo successivo dell'attacco consiste così nell'assimilare l'assenso fiduciario concesso alle dottrine dogmatiche all'incantesimo che ipnotizza chi si lascia trascinare nei meandri narrativi delle paramitologie fantastiche. L'omologia che assimila gli approcci ai due sistemi di credenze gioca così a favore di un ridimensionamento della filosofia a banale *fiction* mitografica: come le storie sugli animali fantastici, che nessuno riusciva a sospingere definitivamente nel mondo dell'immaginario, le ricette eudaimonistiche sono ridotte da Luciano a sistemi di credenze semi-razionali, la cui persistenza sembra paradossalmente legata al grado di inverosimiglianza che li caratterizza.

Ora, mi pare, l'intuizione più originale del ragionamento di Luciano consiste in questa connessione, a tutta prima controintuitiva, tra l'ambito della πίστις e quello del meraviglioso (παράδοξον): animali fantastici e ibridi mostruosi, al pari dei "pacchetti filosofici" propagandati da sedicenti maestri di sapienza, avvincono tanto più il loro rispettivo pubblico quanto più si sintonizzano sulle frequenze seducenti dello straordinario, dell'eccezionale, dell'inusitato. Ma quello che appare in prima battuta come un accostamento irriverente si rivela in realtà una lucida intuizione sociologica. Alla base dell'apertura incondizionata al meraviglioso e del collasso della razionalità vi è infatti, come Luciano asserisce altrove²⁴, uno spasmodico "piacere della novità" nel quale possiamo individuare la rivelazione delle contraddizioni di un secolo, il II d.C. che avverte la nostalgia di una verità ricercandola senza sostanziali differenze nella magia, nella teurgia, negli innumerevoli spiritualismi che affollano il *milieu* religioso come anche nei razionalismi filosofici dogmatici.

In tutti questi settori la πίστις si dispiega nel senso di un deciso abbattimento della soglia critica opposta dal soggetto all'atto del credere (πείθεσθαι). In tale accezione essa si colloca così a metà strada tra le valenze irrazionalistiche focalizzate, ad esempio, nell'*Apologia* e nel *Gorgia* di

²³ Cap. 72: «LIC. Quello che facevi e pensavi fino ad ora non era affatto diverso dagli Ippocentauri, dalle Chimere, dalle Gorgoni e da quante altre fantasie i sogni, i poeti, i pittori liberamente creano, ma non si sono mai realizzate finora né possono realizzarsi; tuttavia il popolo nella gran massa ci crede (πιστεύουσι αὐτοῖς) e resta incantato (κηλοῦνται) vedendo o ascoltando simili cose, perché sono strane e mostruose».

²⁴ *Cal.* 20s.: «Nessuno in effetti è così nobile o ha eretto intorno all'anima una cinta di mura così adamantina da non capitolare di fronte agli attacchi dell'adulazione, soprattutto quando a minare da sotto e sovvertire le fondamenta è la calunnia. E questo è ciò che avviene all'esterno. Dall'interno invece molti traditori partecipano all'impresa, tendendo loro le mani, spalancando le porte e dispiegando un impegno a tutto campo affinché l'ascoltatore possa essere espugnato. Il primo è l'amore per la novità, connaturato a tutti gli uomini, poi la volubilità e infine la tendenza a prestare orecchio alle notizie più strane: infatti, non so perché, tutti proviamo piacere ad ascoltare di nascosto notizie che ci vengono sussurate all'orecchio, zeppa di sospetto. Conosco inoltre alcune persone che si lasciano vellicare le orecchie dalla calunnia con lo stesso piacere di quelli che se le grattano con le piume».

Platone²⁵ e quella che in termini narratologici è chiamata *suspension of disbelief*, cioè l'atteggiamento semiconsapevole del fruitore di un prodotto letterario o artistico, il quale accetta le premesse di verità che ne definiscono la coerenza interna, mettendo tra parentesi forme di razionalità alternative o concorrenti. Chi presta fiducia ai mostri paradossali (τέρατα) della tradizione credendo alla loro esistenza si comporta dunque, in un certo senso, come un lettore che, addentrandosi nell'universo della narrazione, stringe implicitamente un patto narrativo in virtù del quale accetta, almeno per il tempo della fruizione, il mondo di quella narrazione e il suo regime di verità.

L'accostamento che ho appena suggerito presenta il vantaggio di focalizzare quello che per Luciano è uno snodo critico essenziale della πίστις. La problematica presenta due aspetti interconnessi. Il primo, relativo alla produzione culturale, consiste negli incerti confini tra storia e letteratura, ossia nel labile discrimine, che Luciano stigmatizza, tra narrazioni che pretendono di aderire alla realtà a dispetto di un elevato tasso di inverosimiglianza e invenzioni *tout court*. Qui, in particolare, emerge in primo piano la spiccata inclinazione al mostruoso, alla menzogna, alla deformazione adulatoria che affliggeva l'abbondante produzione storica e paradossografica del tempo, i cui abusi Luciano denuncia soprattutto nel *Come si deve scrivere la storia*²⁶. Il secondo, relativo alla fruizione, consiste nell'applicazione a tali prodotti degenerati di una πίστις irriflessa, ossia in un approccio cognitivo che, se non acritico, si caratterizza per una bassa soglia di sorveglianza razionale. Il tema suscita a più riprese l'interesse di Luciano. Se nell'*Amante della menzogna* assistiamo a una carrellata di menzogne cui tutti gli astanti per comune adesione decidono di prestare fede²⁷, è soprattutto nella *Storia Vera* che il plesso narrazione-finzione-modalità della ricezione viene affrontato e risolto con una soluzione tanto originale quanto ardita. Il paradossale patto narrativo che compare nell'*incipit* si può leggere infatti come parodia antifrastica della storiografia canonica e vulgata. Parodia destinata a far esplodere nel lettore, attraverso l'iperbolicità del meraviglioso (παράδοξον) la consapevolezza delle frizioni che contraddistinguono il plesso teorico prima evocato:

Visto che non avevo niente di vero da raccontare – perché purtroppo non mi era mai accaduto nulla che fosse degno di nota – mi volsi a una menzogna molto più facilmente riconoscibile delle altre. E in questa maniera mi sembra di potere sfuggire anche alle accuse che altri mi potrebbero muovere, ammettendo di non dire niente di vero. Scrivo dunque di cose che non ho mai visto né mi sono mai accadute e che non ho mai saputo da altri; anzi di cose che non esistono affatto né potrebbero per principio accadere²⁸.

²⁵ Cf. *Ap.* 18b-c e *Gorg.* 452e-455a. Sul tema, assai articolato, della fiducia in Platone e delle sue connessioni con la persuasione e la ragione cf. il dettagliato studio di TAGLIA (1998; sui passi prima menzionati in particolare pp. 84s.).

²⁶ Per un'introduzione alle tematiche di quest'opera cf. PIRAS (2001).

²⁷ Su quest'opera cf. almeno ALBINI (1993).

²⁸ *VH I 4*.

Si tratta dunque, come rileva Anna Beltrametti, di «un patto di completa sfiducia» sollecitato da «un narratore che si dichiara assolutamente sincero nel rivelarsi assolutamente bugiardo»²⁹. O ancora, per seguire le suggestioni di un bellissimo lavoro di Mario Lavagetto, di un «patto eversivo», qui e lì rinforzato peraltro, nella sua ambiguità, da un nutrito repertorio di asseverazioni alla credibilità, che ancora una volta intende farsi beffe di un formulario veridittivo, altrove posto a servizio della “menzogna: «‘ho un po’ di vergogna a dirlo, perché temo di essere bugiardo”; “so che racconto cose incredibili, ma pure le dirò”; chi non crede a tutte queste cose, se mai monterà lassù [sulla luna], saprà come io dico il vero”. Formule tutte [...] che ci mettono di fronte il narratore beffardo e inaffidabile, piazzato sulla soglia e capace, ora, dopo essersi dichiarato intenzionalmente e apertamente bugiardo, di rivolgersi a noi e di sollecitare, come il più veritiero tra gli uomini, fede alle sue parole, costrette, sembra, suo malgrado, a raccontare qualcosa di non perfettamente credibile»³⁰. Per tale via, dunque, il *divertissement* fantastico della nave impegnata in peripezie mirabolanti, fra acrobatici ibridi nominali e inverosimili spazi marginali, si trasforma, a un certo livello di lettura, in uno *speculum* metariflessivo, destinato a materializzare sia gli inganni retorici della *vulgata* storiografica, sia le ingenuità della fruizione acritica.

Se gli accostamenti che ho fin qui suggerito sono validi, l’inadeguatezza della πίστις quale criterio affidabile della scelta (αρίστος) filosofica risulterà ancora più evidente. Al pari della storiografia retorica e adulatoria parodiata nella *Storia Vera*, anche la propaganda sapienziale è presentata da Luciano come un mero commercio verbale di verità al quale corrisponde un sapere ingannevole e fittizio. Ma piuttosto che limitarsi a colpire, come altrove, l’insipienza presuntuosa dei maestri, Luciano fa emergere la complicità ricettiva dei discepoli (μαθηταί). L’argomentazione scettica svela così l’ingenuità della fiducia “narrativa”, incongruamente estesa dalla *fiction* letteraria alle opzioni esistenziali. Così, se nella *Storia Vera*, dopo un *incipit* all’insegna della verosimiglianza destinato ad adescare il lettore, si assiste all’irrompere del fantastico, anche nella propaganda filosofica si produce un analogo scivolamento irrazionalistico, senza che tale deriva rimetta in discussione il patto fiduciario stabilito in partenza. L’accostamento tra il dominio letterario e quello filosofico, del resto, è esplicitamente stabilita nell’*Ermotimo* in un lungo brano che vale la pena riportare per esteso (*Herm.* 73-5):

LIC. Poniamo che uno di questi poeti dall’ardita fantasia dica che ci fu una volta un uomo con tre teste e sei mani. Non appena tu accettassi il racconto, senza darti la pena di verificare se sia possibile, ma credendoci (ἀλλὰ πιστεύσας), quegli aggiungerebbe anche il resto che ne consegue, e cioè che lo stesso uomo aveva anche sei occhi e sei orecchie ed emetteva tre voci insieme e mangiava con tre bocche e aveva trenta dita, non come ciascuno di noi dieci in due mani, e quando doveva combattere, tre mani tenevano uno scudo ciascuna, leggero o di vimini o

²⁹ BELTRAMETTI (1989, 213).

³⁰ LAVAGETTO (2002², 37-45).

pesante, delle altre tre una calava la scure, un'altra lanciava l'asta, la terza maneggiava la spada. E chi potrebbe non credegli più, se è vero che conseguono dal principio? (καὶ τὶς ἂν ἀπιστήσειε ταῦτα λέγοντι αὐτῶ; ἀκόλουθα γὰρ τῇ ἀρχῇ) [...] Questo bisognava verificare subito se si doveva accettare e ammettere che fosse così; ma una volta che lo hai concesso, il resto dilaga e non si fermerà mai e non è più facile non credere perché è conseguente e conforme al principio già ammesso (καὶ τὸ ἀπιστεῖν αὐτοῖς οὐκέτι ῥᾶδιον, ἐπεὶ περ ἀκόλουθα καὶ ὁμοιά ἐστὶ τῇ συγχωρηθείσῃ ἀρχῇ): il che sta accadendo anche a voi. [...] Nello stesso modo anche voi, ammettendo i principi, credete alle cose che ne conseguono (πιστεύετε τοῖς ἐξῆς) e pensate che tale conseguenza, che pure è falsa, sia un contrassegno della loro verità.

L'analogia che Licino suggerisce a Ermotimo accosta dunque la fiducia accordata alle sbrigiate fantasie dei poeti, incentrate su grossolani *adynata*, a quella concessa alle promesse eudaimonistiche di maestri di sapienza. Entrambe le forme di fiducia prendono le mosse da una ἀρχή, principio della narrazione nel primo caso, ossia fase in cui il poeta imprime una prima effigie alle sue creazioni fantastiche, e principio dottrinale nel secondo. Il punto critico è però che entrambe le ἀρχαί seguono la stessa evoluzione: accolti senza adeguata analisi (ἐξέτασις), tanto gli abbozzi narrativi che danno vita a inverosimili creazioni fantastiche quanto i *principi* filosofici costringono in un certo senso il destinatario a estendere l'assenso fiduciario anche agli sviluppi che da esse si dipartono, anche quando questi ultimi presentano un grado di inverosimiglianza ancora più amplificato. La πίστις si rivela così, in questa analogia che sviluppa ulteriormente la connessione col meraviglioso (παράδοξον), un sentiero senza uscita.

Se la focalizzazione dell'*Ermotimo*, come dicevo, non verte solo sulla scarsa credibilità dei sedicenti filosofi, bensì sullo scottante nodo della προαίρεσις esistenziale da parte dei loro seguaci, diviene chiaro che il momento incipitario si trasforma anche qui nello snodo cruciale dell'intero processo. Ciò che più colpisce nella presentazione di Luciano, forse tendenziosa sul piano del rigore argomentativo ma al contempo, mi pare, specchio caustico di una fenomenologia diffusa di cui Ermotimo vuole essere incarnazione archetipica, è proprio questa irrevocabilità della πίστις, dettata da una catena premesse-conseguenze logicamente necessitante. Essa non è reversibile poiché viene fatta coincidere con l'accettazione della verità non di singole proposizioni o segmenti logici, bensì di un universo dottrinale nella sua globalità. L'assenso alle ἀρχαί risulta in tal modo vincolante, poiché l'abbattimento della soglia di sorveglianza da parte del destinatario corrisponde non soltanto ad una resa, ma più ancora a una condizione di vera e propria *impasse epistemica*: in altre parole, πειθώ (e la πίστις che ne consegue) è negazione dell'ἐπισκέπτεσθαι.

Per contro, la confutazione e l'eventuale negazione delle pretese aletiche di tali sistemi potrebbero essere condotte, nella prospettiva di Luciano-Licino, solo da un osservatore esterno che non abbia ancora intrapreso il percorso della cui plausibilità è necessario giudicare. È proprio su tale principio che l'*Ermotimo* perviene a un giro di boa. Già a partire dalla prima metà del dialogo

alle stringenti argomentazioni polemiche si affiancano infatti alcune positive indicazioni di metodo che tentano di risolvere l'*impasse* delineatasi proprio a partire da una riarticolazione complessiva delle modalità della πίστις.

Una prima indicazione si trova al capitolo 30, dove Licino, ancora a proposito del metodo più affidabile per scegliere la via per la *polis* dei filosofi, sostiene che mentre un credito di fiducia indiscriminato è reso ridicolo dall'inconciliabile pluralismo di dottrine contraddittorie e della unicità dell'ἀλήθεια, il diffidare a tutto campo (ἀπιστεῖν) si impone all'evidenza come la condotta più sicura, in quanto se non altro evita di inciampare (σφάλλειν) nell'errore³¹. Tuttavia, almeno in questa fase del ragionamento, la rinuncia alla fiducia non si traduce *tout court* in una resa nichilistica. Come i ricercatori Scettici, i quali, pur non avendo ancora trovato un'ἀλήθεια definitiva perseverano nella loro *quête* senza abbattersi, così il discepolo continuerà a diffidare almeno fino a quando non troverà qualche maestro realmente sincero.

Sulla stessa falsariga si muove anche la successiva esortazione, con la quale Licino invita a non optare per nessuna scuola filosofica fino a quando sia stabilito quale sia la più veritiera (*Herm.* 34). Selezione e scelta vengono così subordinate, almeno a livello ideale, all'acquisizione non di semplici indizi o tracce promettenti, ma piuttosto di ragionevoli certezze. Inoltre, per non incorrere nel rischio della fallibilità, tale acquisizione va completata *prima* di procedere alla scelta.

In questa ricerca, almeno in linea di principio, la fiducia intersoggettiva non viene rigettata *a priori*, anche se la lettura del passo seguente rivela che si tratta di una concessione puramente teorica (*Herm.* 45):

LIC. E se qualcuno deve essere per me un consigliere fidato circa la filosofia da seguire, questi potrebbe essere soltanto uno che conoscesse le dottrine di tutti i filosofi; gli altri sono insoddisfacenti e non crederei loro (οὐκ ἄν πιστεύσαιμι αὐτοῖς) finché ne ignorassero anche una sola: la migliore infatti potrebbe essere quella. Nel caso che un tizio, presentandoci un uomo di bell'aspetto, dicesse che è il più bello di tutti gli uomini, noi non gli crederemmo (οὐ γὰρ δὲ πιστεύομεν ἄν αὐτῷ) se non sapessimo che ha veduto tutti gli uomini. Forse anche quello è bello, ma egli non può dire di sapere se è il più bello di tutti, per il fatto che non li ha veduti tutti [...].

Se la sintassi presenta l'investimento fiduciario verso un consigliere (σύμβουλος) come evenienza almeno in linea di principio realizzabile, l'*exemplum fictum* successivo smentisce immediatamente tale possibilità. Con un'iperbolica estensione, infatti, Licino si spinge a equiparare analogicamente il dominio numerico delle filosofie esistenti a quello incommensurabilmente più esteso degli uomini. Di conseguenza, a carico di questo fantomatico consigliere egli introduce una

³¹ *Herm.* 30 «LIC. Che io non arriverei a Corinto, se non con lui, potrebbero dirlo sia chi viaggia con Platone, sia chi segue Epicuro, sia gli altri. Ne segue che bisogna credere a tutti (πᾶσι πιστεύειν), il che è assolutamente ridicolo, o non credere a nessuno (ἀπιστεῖν ὁμοίως), cosa questa di gran lunga la più sicura, finché non troviamo chi è sincero (ἄχρη ἄν εὔρωμεν τὸν ἀληθῆ)».

condizione di credibilità che, per quanto non del tutto astratta, risulta fortemente teorica: come la πίστις in chi afferma di conoscere il più bello fra gli uomini deve essere subordinata al fatto che costui *abbia effettivamente visto* tutti gli uomini, così chi asserisce di detenere la filosofia migliore (ἀρίστη φιλοσοφία) potrà essere creduto *solo a patto* che le sue conoscenze non escludano neppure una tra le filosofie esistenti (*Herm.* 45).

L'argomentazione di Licino sembra muoversi dunque, dietro l'apparenza del buon senso, sul sentiero di un empirismo radicale che riecheggia ancora una volta i *topoi* epistemico-argomentativi sviluppati in seno alla tradizione scettica³². Anzi, è proprio sulla scorta di tale retaggio dottrinale, dietro cui si profila però una concreta prassi di vita, che Licino può proporre di avocare a sé l'indagine sistematica sulle singole scuole filosofiche. In questo fondamentale passaggio, la diffidenza (ἀπιστία) in entrata viene ancora una volta additata come criterio-guida, deputato a sottrarre l'indagine al rischio di disperdersi nei vari labirinti dottrinali.

Per avvalorare questo atteggiamento, Licino suggerisce all'interlocutore di attenersi a un'anonima quanto celebre massima sapienziale: «sii lucido e ricordati di non credere»³³. Essa accosta significativamente due esortazioni: attenersi ad una lucida sobrietà (νήφειν) e ricordarsi costantemente di diffidare (ἀπιστεῖν). Tale parentesi si fonda innanzitutto su un'implicita associazione tra fidarsi (πιστεύειν) ed essere ubriaco (μεθύειν): chi presta un credito fiduciario indiscriminato e continuo si comporta in quest'ottica come chi, annesso dai fumi del vino, si trovi in uno stato di alterazione mentale. Per converso, dunque, l'invito alla sobrietà (νήφειν) fa coincidere la condizione di normale lucidità con l'assunzione sistematica della non-fiducia. L'*overconfidence*, ossia l'eccesso di fiducia, si rivela infatti come un'alterazione cognitiva che consegna il soggetto al primo venuto esponendolo – secondo la felice intuizione di Antonio Mutti – al rischio del ridicolo³⁴. Viceversa, la norma pratica suggerita da Licino consiste in una diffidenza che tuttavia non si risolve in una sfiducia pregiudiziale e prevenuta (cioè nell'opposta patologia del credere) ma nel più aperto e cauto principio del non credere facilmente (μὴ ῥαδίως πιστεύειν).

Questa formula richiama peraltro, in positivo, il canone pratico fissato già nel *Non bisogna credere facilmente alla calunnia*. Anche questo scritto focalizza, pur da una prospettiva tematica differente da quella dell'*Ermotimo*, le patologie insite nell'atto del fidarsi (πιστεύειν) e scandaglia

³² Da questo punto di vista, si può ancora concordare con l'argomentazione di CARSTER (1937, 63) secondo cui, pur non avendo acquisito una conoscenza tecnica delle argomentazioni scettiche Luciano «en utilisant quelques-unes de leurs armes, il leur reconnessait implicitement un mérite importat: celui de déblayer l'esprit, de le purger de mainte fumée philosophique – ou même non philosophique». L'apprezzamento per le capacità dialettiche degli Scettici, di cui Licino-Luciano si appropria nell'esperimento dell'*Ermotimo*, deriverebbero dunque dalle loro potenzialità demistificanti.

³³ *Herm.* 47. La massima viene attribuita solitamente a Epicarmo (fr. 218 K.-A. νῆφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν). Cf. anche Pol. XVIII 40; Cic. *ad Att.* I 19, 8.

³⁴ Sul fenomeno dell'*overconfidence* sul piano specificamente cognitivo cf. LEGRENZI (2008, 56ss.) mentre sui risvolti sociali di tale sentimento cf. MUTTI (1987, 223-47).

le vie d'uscita che si offrono alla persona assennata e all'amante della verità³⁵. Affine ai due scritti è innanzitutto l'analisi delle dinamiche del *πιστεύειν*. Come nell'*Ermotimo*, infatti, Luciano individua nella corresponsabilità tra la fraudolenza del persuasore e l'ingenuità del persuaso il fattore determinante per il successo della calunnia, ponendo altresì in rilievo l'incidenza dello scarso autocontrollo emozionale: sollecitato dalla credibilità delle calunnie (*διαβολαί*) e incapace di opporre un argine razionale alle ondate di rabbia (*χολή*) e di odio (*μῦσος*), il destinatario della calunnia si condanna fatalmente a troncare la relazione con l'ignaro amico (*φίλος*), senza che quest'ultimo abbia realmente commesso alcuna colpa (*Cal.* 15; 23s.). Complementare, inoltre, è anche il reperimento delle conseguenze del *ῥαδίως πιστεύειν*: conseguenze individuali nel caso della fiducia filosofica, laddove la posta in gioco rimane l'autenticità del percorso sapienziale e l'autonomia di giudizio a fronte di una realtà complessa; conseguenze socio-relazionali nel caso della calunnia, dove i cedimenti emotivi del *terzo-destinatario*, rivelandone la personalità instabile, e la sostanziale dipendenza dalle lusinghe dell'adulazione, finiscono per aprire ampi varchi all'ipocrisia degli arrampicatori sociali.

A volere affiancare in sinossi i due testi, è possibile dunque scorgere un amaro *memento*, forse per noi moralistico ma indubitabilmente lucido, su un universo sociale ipocrita, pervaso dal cinismo e dalla menzogna. Ma l'incontrastato dominio della falsità poggia al contempo, secondo Luciano, in una credulità dilagante che, nella sua stessa generosa disponibilità, è indizio tanto della fragilità cognitiva degli agenti sociali, del loro illusorio approccio alla realtà quanto, per converso, di un disperato bisogno di orientamento e di appigli³⁶.

³⁵ Ma si tratta, come vedremo, di una verità molto diversa, non teorica né dogmatica. Solo in questo senso mi sento di condividere il giudizio di LONGO (1964, 26): «Luciano, con tutti i suoi limiti, rappresenta ancora una volta, come la filosofia medio e neo-accademica, il momento contraddittorio, e pertanto drammatico, del razionalismo greco, che mentre nega a se stesso la possibilità di cogliere il vero, contemporaneamente ne postula l'esistenza».

³⁶ Anche a non voler evocare scenari sociologici attuali, dominati da pensiero unico e da pesanti retoriche della verità, si possono considerare di estremo interesse ermeneutico le considerazioni kantiane del *sapere aude*: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza esser guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza – è dunque il motto dell'illuminismo. La pigrizia e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo affrancati dall'eterodirezione (naturaliter maiorenes), tuttavia rimangono volentieri minorenni per l'intera vita e per cui riesce tanto facile agli altri erigersi a loro tutori. È tanto comodo essere minorenni! Se ho un libro che pensa per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che decide per me sulla dieta che mi conviene, io non ho più bisogno di darmi pensiero per me. Purché io sia in grado di pagare, non ho bisogno di pensare: altri si assumeranno per me questa noiosa occupazione. A far sì che la stragrande maggioranza degli uomini (e con essi tutto il bel sesso) ritenga il passaggio allo stato di maggioranza, oltretutto difficile, anche molto pericoloso, provvedono già quei tutori che si sono assunti con tanta benevolenza l'alta sorveglianza sopra costoro. Dopo averli in un primo tempo instupiditi come fossero animali domestici e aver accuratamente impedito che queste pacifiche creature osassero muovere un passo fuori del girello da bambini in cui le hanno imprigionate, in un secondo tempo mostrano ad esse il pericolo che le minaccia qualora tentassero di camminare da sole. Ora questo pericolo non è poi così grande come loro si fa credere, poiché a prezzo di qualche caduta essi alla fine imparerebbero a camminare: ma un esempio di questo genere rende comunque paurosi e di solito distoglie la gente da ogni ulteriore tentativo [...]». In MARTINETTI (1944, 212-4).

Oltre a gettare uno sguardo smalzato sulla realtà sociale che lo circonda, però, Luciano prova anche a offrire delle soluzioni ai dilemmi sollevati. Sia nell'*Ermotimo* che nel *Non bisogna credere facilmente alla calunnia*, infatti, l'istanza critica insita nel ῥαδίως πιστεύειν viene risolta, almeno in prima battuta, mediante l'elaborazione di un metodo epistemico-pratico che promette innanzitutto di spezzare il circolo vizioso della patologia fiduciaria. Si tratta dunque di innescare una svolta radicale nelle attitudini consuete, revocando all'interlocutore di turno la delega in bianco sulla verità (ἀλήθεια), sia essa proclamata in merito a un'accusa di rilievo giudiziario che all'asserzione di qualche dogma filosofico. La mossa successiva consiste poi nell'assumere in prima persona l'onere di verificare la corrispondenza tra asserzioni ricevute e loro veridicità. Scendendo ancor più nel dettaglio, tale percorso si articola in due passaggi essenziali.

Il primo consiste nell'accantonare la πίστις senza contraddittorio, accedendo sistematicamente a un ascolto plurale e polifonico. Per illuminare la sua proposta, Luciano chiama in soccorso il paradigma giudiziario³⁷. Così, già in coda all'ultimo passaggio dell'*Ermotimo* prima menzionato, l'esortazione a "dare la parola a tutti" era accompagnata dalla similitudine "come i giudici". Se del resto, come si ricorderà, Luciano aveva assimilato l'ascolto esclusivo e la fiducia accordata senza confronto a un atto di *hybris* verso gli indirizzi filosofici aprioristicamente accantonati, l'accostamento dell'aspirante filosofo o del destinatario della calunnia al giudice risulta particolarmente efficace anche sotto altri aspetti: che si tratti di scegliere un indirizzo filosofico o di decidere se proseguire o troncare una relazione di amicizia (φιλία), l'analogia focalizza il nodo epistemico e la responsabilità etico-pratica della κρίσις: fondata sull'accertamento di una verità (ἀλήθεια), quest'ultima consiste in un atto di *selezione-esclusione* che – questa l'idea soggiacente – può essere affidato a una πίστις irriflessa solo a costo di esporsi al ridicolo. Ora, mi pare, è proprio tale istanza di giustizia, al contempo, ripeto, epistemica ed etica, che forse suggerisce a Luciano l'evocazione del paradigma giudiziario. Nelle corti di giustizia, l'ascolto del δεύτερος λόγος non è concessione *ad libitum* dei giudici, né *surplus* di benevolenza nei confronti del convenuto. Esso, al contrario, è piuttosto pratica istituzionalizzata, che Solone e Dracone, secondo Luciano, avrebbero introdotto per evitare squilibri a favore dell'accusa³⁸: un principio di razionalità giuridica, dunque, la cui realizzazione discrimina l'atto di giustizia da ogni possibile forma di ἀδικία.

³⁷ Ciò non stupisce se si ipotizza, com'è ben probabile, che i lettori di Luciano fossero mediamente informati sulle consuetudini della prassi giudiziaria del tempo e, almeno in misura generica e intuitiva, ne avessero in qualche modo introiettato la *ratio* condivisa.

³⁸ *Cal.* 8: «Una cosa del genere costituisce l'apice dell'ingiustizia, come affermerebbero anche i migliori legislatori, ad esempio Solone e Dracone; essi fecero giurare ai giudici di prestare ascolto a entrambe le parti in causa con la medesima attenzione e di assegnare uguale benevolenza a chi è sottoposto a giudizio, fin quando il discorso di difesa, messo a confronto con l'altro, risulti chiaramente migliore o peggiore. Ritennero che sarebbe stato del tutto scellerato ed empio procedere al giudizio prima di mettere a confronto la difesa con l'accusa».

Riconnettendo la necessità della replica (δεύτερος λόγος) *anche* nelle scelte culturali alle istanze istituzionali della giustizia, Luciano invita così a sottrarre la κρίσις filosofica all'ingenua superficialità che consiste nello scambiare la parte con il vero (o con il buono o con l'unico). La scelta del maestro, per essere efficace e non essere scambiata con l'abbondamento o la circonvenzione, necessita invece di un'apertura dell'ascolto all'esplorazione della pluralità. Un'apertura, però, non mediata, come avviene normalmente nella *paideia* filosofica, dalle opinioni ostili e pregiudiziali degli avversari, ma condotta dal soggetto con medesima *equivicinanza* verso tutti coloro ai quali ci si accosta.

Il secondo passaggio si risolve nell'assumere, dinanzi a qualsiasi asserzione determinata dalla pretesa aletica, una peculiare attitudine critico-razionale. Tale attitudine è fissata dal verbo esaminare (ἐξετάζω) e dal sostantivo esame-analisi (ἐξέτασις): termini marcati che non a caso immettono la proposta di Licino nell'alveo della memoria culturale socratica, richiamata già a livello macroscopico dall'organizzazione dialogica dello scritto. Il lettore non avrà difficoltà, infatti, a richiamare alla memoria le perentorie dichiarazioni di Socrate circa la pochezza esistenziale del βίος ἀνεξέταστος: una vita in-esaminata, che non si sottopone cioè a un radicale percorso di (auto)conoscenza e di critica delle credenze come quella che Socrate propone nel dialogo ai propri interlocutori, rimane sostanzialmente superficiale, grossolana e perciò, indegna di se stessa³⁹. Ora, è proprio a partire dal senso socratico di "interrogazione su delle opinioni e sulla coerenza argomentativa con cui le si sostiene", che l'esame (ἐξέτασις) sembra pienamente transitare alla sfera giudiziaria. A tal proposito, in un lavoro dedicato alla *Rethorica ad Alexandrum*, Alberto Maffi ha mostrato che l'ἐξέτασις è una risorsa probatoria ampiamente sfruttata nei dibattiti giudiziari, consistente nel «dimostrare che all'interno del discorso o dell'azione dell'avversario si riscontrano parole od atti tra loro in contraddizione». «Il che – prosegue Maffi – è diverso dal mostrare che le singole dichiarazioni o i singoli atti dell'avversario non trovano riscontro nella realtà o non sono probabili»⁴⁰.

È interessante, dal mio punto di vista, che nell'accezione luciana la famiglia lessicale di ἐξετάζω, conservando il riferimento alla sfera della confutazione e del reperimento delle contraddizioni interne all'argomentazione, definisce un'attività di verifica non necessariamente effettuata per via di interrogazione o contraddittorio, ma pur sempre evocativa di un procedere giudiziario. In altre parole, l'accertamento della verità passa per una disamina della plausibilità delle dichiarazioni ricevute e per la ricerca puntuale di riscontri fattuali (*Cal.* 31):

³⁹ Il locus classico è Plat. *Ap.* 38a 5s.; su cui, da ultimo, la dettagliata analisi di KRAUT (2006, 228-42).

⁴⁰ MAFFI (1985, 29-43).

Quando dunque qualcuno si avvicina per fare qualche affermazione del genere, bisogna vagliare la faccenda in sé e per sé (χρὴ τὸ προῶγμα ἐξετάζειν) senza fare caso né all'età di chi parla né alla sua vita in generale e neppure alla sua abilità nel parlare. Infatti tanto più qualcuno è suadente, quanto maggiore è lo scrupolo con cui è necessario procedere alla verifica. Dunque non bisogna prestare fede al giudizio degli altri (πιστεύειν ἄλλοτρίᾳ κρίσει), ma soprattutto bisogna non fidarsi dell'odio di chi lancia un'accusa; è necessario invece procedere all'esame della verità (τὴν ἐξέτασιν φυλακτέον τῆς ἀληθείας) in prima persona, attribuendo l'invidia a chi calunnia e portando alla luce la prova dei pensieri nutriti da ognuno: e in questo modo amare oppure odiare dopo avere effettuato un'attenta valutazione.

Proprium dell'ἐξέτασις ben condotta è dunque, per Luciano, concentrarsi sulla veridicità (o verosimiglianza) intrinseca della cosa in sé (προῶγμα)⁴¹, il che è possibile solo facendo piazza pulita, preliminarmente, di tutti i “rumori di fondo” potenzialmente in grado di deviare il fuoco dell'assenso fiduciario su fattori poco pertinenti. Proprio in virtù di tale indicazione di metodo, la parenesi si espande all'esplorazione, sia pure sommaria, dei meccanismi psicologici che, sottesi alla comunicazione, rischiano di determinare l'*overconfidence* verso informazioni inessenziali⁴². L'autorevolezza connessa all'età, la destrezza del parlare e la generale credibilità del locutore, magari alimentata da una condotta integerrima e dal riconoscimento pubblico, vengono così individuati quali tratti soprasedgmentali che non solo opacizzano la qualità e la sostanza della comunicazione ma che, opportunamente manovrati, possono essere sfruttati dal parlante per rinsaldare l'autorevolezza di un messaggio poco persuasivo o magari deliberatamente menzognero. Ribadendo pertanto che la posta in gioco è l'autonomia del soggetto rispetto alle relazioni socio-affettive che egli struttura, Luciano individua nell'affondo cognitivo sulle asserzioni in sé la via maestra per non cedere inconsapevolmente al giudizio altrui. Ma tale operazione richiede un corredo di attitudini cognitive che Licino, attingendo ancora una volta al paradigma giudiziario, enuncia al suo titubante interlocutore (*Herm.* 64):

LIC. Preparazione all'indagine critica, mio caro, acutezza di pensiero (κριτικῆς τινος ... καὶ ἐξεταστικῆς παρασκευῆς), intelligenza scrupolosa e imparziale (ἀδεκάστου), quale deve essere quella che giudica in tale materia, o diversamente ogni nostra considerazione rimarrebbe inutile. Dice dunque il ragionamento che a questa parte bisogna dedicare non poco tempo (χρόνον οὐκ ὀλίγον) e messa ogni cosa sott'occhio, fare la scelta temporeggiando, tardando, osservando più volte (διαμέλλοντα καὶ βραδύνοντα καὶ πολλὰ ἐπισκοπούντα), non avendo riguardo per l'età di ciascuno che parla né per l'aspetto né per la fama di sapiente, ma comportandosi come gli Aeropagiti, che giudicano di notte perché il loro sguardo non sia rivolto a quelli che parlano, ma alle cose che dicono (ἐς τὰ λεγόμενα): allora, finalmente, dopo una scelta sicura, ti sarà dato filosofare.

⁴¹ Pur essendo un termine generico, προῶγμα designa in ambito giudiziario l'oggetto della causa. Aristotele ricorda infatti (*Ath.* 67, 1) che i convenuti, prima che il dibattimento abbia inizio, giurano che parleranno ἐς τὸ προῶγμα e ancora in *Rh.* I 1354a 22s. dice che coloro che comparivano dinanzi all'Areopago giuravano di non parlare ἔξω τοῦ προῶματος. La medesima indicazione pragmatica è ribadita a più riprese in ambito forense.

⁴² Cf. su questo passaggio LEGRENI (2008, 88s.).

La pratica della *κρίσις* notturna dell'Aeropago è assunta a modello ideale della *προαίρεσις* filosofica. La sua efficacia nell'azzerare i fattori di disturbo estranei alle argomentazioni pertinenti offre infatti una sufficiente base di garanzia per stornare gli abbagli dell'apparenza sociale e gli orpelli psicagogici introdotti dalla declinazione retorica del *λόγος*⁴³. Soprattutto, però, colpisce l'invito pressante a investire nella *κρίσις* un tempo prolungato. In questa ottica, il polisindeto partecipiale *διαμέλλοντα καὶ βραδύνοντα καὶ πολλάκις ἐπισκοποῦντα* rimarca ulteriormente la necessità di indugiare, operando un rallentamento nella *προαίρεσις* funzionale innanzitutto a una valutazione opportuna e approfondita delle argomentazioni in campo.

L'istanza di un tempo ampio e dilatato ben si comprende alla luce del bisogno di evitare una *πίστις* istantanea e perciò, per forza di cose, irriflessa e inconsapevole. Proprio su tale istanza, però, si innesta lo scarto più vistoso tra il modello giudiziario e la *προαίρεσις* filosofica. Uno scarto che è opportuno adesso esplorare più a fondo.

In ambito processuale, infatti, il tempo della *κρίσις* è circoscritto dal tempo conchiuso e ritualizzato della procedura dibattimentale⁴⁴. Quest'ultima, dopo che tutte le fasi che la compongono sono state espletate, si conclude infatti con l'emissione di un verdetto che assegna a una parte un giudizio di vittoria, all'altra una sconfitta. Tale giudizio corrisponde all'*ἀλήθεια* ricostruita nel dibattito. Tra le altre sue funzioni, cioè, il processo, in quanto "macchina euristica", serve ad individuare (o meglio si direbbe a produrre) una verità che, pur senza necessariamente coincidere con la verità dei fatti, trova riscontro nella sentenza. In tale dominio dunque, come ben mostrava il luogo precedente tratto dal *Non bisogna credere facilmente alla calunnia*, il principio del procedere con lentezza si declina, per chi è chiamato a giudicare, nel non lasciarsi suggestionare dagli argomenti dell'accusa, lasciando che chi si difende (ὁ ἀπολογούμενος) possa esprimere a sua volta (ἐν μέρει) la propria versione dei fatti. Consapevoli

⁴³ L'argomento è ripreso dal Solone di Luciano anche in *Anach.* 19: «quando il Consiglio sale sull'Areopago e tiene una seduta per giudicare un caso di omicidio e di ferimento premeditato o di incendio, a ognuna delle due parti viene concessa la parola e l'accusatore e l'accusato parlano a turno o di persona o facendo ricorso ad oratori che in tribunale parleranno al loro posto. Finché quelli espongono i fatti (*περὶ τοῦ πράγματος λέγωσιν*) il Consiglio li lascia dire e li ascolta in silenzio; ma se qualcuno fa precedere il discorso da un preambolo per ingraziarsi i giudici, oppure se introduce nel processo elementi estranei di pietà e di esagerazione – come spesso fanno i discepoli dei retori per influenzare i giudici – allora interviene l'araldo e lo fa subito tacere, impedendogli di chiacchierare a vuoto dinanzi al Consiglio e di infiorare il fatto con le parole (*περιπέττειν τὸ πρᾶγμα ἐν τοῖς λόγοις*) in modo che gli Aeropagiti vedano gli eventi nudi e crudi (*γυμνὰ τὰ γεγενημένα ... βλέπειν*). Pertanto, Anacarsi, nella presente circostanza ti nomino Aeropagita e prestami ascolto secondo l'usanza del Consiglio, imponendomi di tacere se faccio uso della retorica». Qui al semplice ascolto si sostituisce l'immagine del «vedere i nudi fatti», ma si comprende bene che l'obbligo per le parti di concentrarsi sul *πρᾶγμα* senza divagare è connesso proprio al timore che i giudici possano essere manipolati con mezzi retorici. Sull'esigenza di essenzialità nell'ambito della *dikanikè* cf. già anche Aristot. *Rh.* III 12 1414a. Sul rispetto del tema in ambito oratorio cf. i lavori di RHODES (2004) e di LANNI (2005, 112ss.). Quest'ultima rileva che nei procedimenti dinanzi alle corti popolari era concessa maggiore elasticità agli argomenti *ἔξω τοῦ πράγματος* per ricostruire il contesto della questione, per mettere in rilievo gli effetti negativi di un'eventuale condanna sulla vita del condannato oppure per porre in luce negativa il carattere dell'avversario. Invece nei processi per omicidio e in quelli di diritto navale le regole procedurali erano più rigorose e strette.

⁴⁴ Sul tempo ritualizzato del processo e sulle sue scansioni simboliche cf. le pagine di GARAPON (2007, 35-54).

della tempesta emotiva che un'accusa (κατηγορία) opportunamente confezionata e retoricamente calibrata è in grado di suscitare, Solone e Dracone, secondo Luciano, istituzionalizzano il giuramento dicastico, disciplinando con esso persino la condotta interiore cui il *terzo* dovrà attenersi. È solo dispensando la medesima benevolenza (εὐνοια) all'ascolto del discorso di difesa (δεύτερος λόγος) che il *terzo*, come abbiamo visto, potrà efficacemente arginare lo sdegno della collera (ὄργη). Inoltre, disponendo di almeno due versioni dei fatti, potrà emettere il verdetto solo dopo avere valutato la coerenza e la credibilità di entrambe.

Il transito del principio al dominio filosofico segna però l'insorgere di un elemento di paradossalità. L'istanza della dilatazione che l'ἐξέτασις esige si scontra infatti con una serie di difficoltà che, espone da Licino in forma di *climax*, fanno vacillare l'interlocutore. Infatti, per esaminare a fondo ciascun paradigma filosofico occorrerebbero almeno venti anni⁴⁵; inoltre, accettando il principio dell'empirismo radicale prima enunciato, non sarà possibile effettuare la scelta prima di avere preso in esame *tutti* gli indirizzi disponibili sul mercato filosofico. Ne consegue dunque che, anche riducendo a una *short list* di dieci le scuole esistenti, non sarà possibile effettuare la scelta prima che siano trascorsi duecento anni⁴⁶. Luciano-Licino innesca così un'irrisolta tensione fra un principio logico-cognitivo assoluto e inderogabile – la disamina completa di ciascuna proposta sapienziale, resa indispensabile dalla *disomogeneità antimetonimica* della *filosofia* – e la sua realizzabilità nella concreta pratica di vita. L'impossibilità di dare corso a un'ἐξέτασις esaustiva e credibile nell'arco di una sola vita pone cioè, radicalmente, il problema della spendibilità intrinseca del metodo fin qui delineato e, conseguentemente, della sua interpretazione nell'economia complessiva dello scritto luciano. Come non di rado accade nei dialoghi di Platone la sua delineazione costituisce un guadagno rispetto all'inconsapevolezza iniziale del discepolo, ponendo appunto delle istanze irrinunciabili che portano a superare la πίστις irrelata o ingenua che ha contrassegnato il percorso di ricerca di Licino. Al contempo, tuttavia, la sua efficacia rispetto al nucleo aporetico affrontato dal dialogo, centrato sulla κρίσις filosofica, rimane tutta da testare. Per questo, dopo averne verificato l'inapplicabilità individuale da parte del singolo discepolo già per la sola *brevitas vitae* a fronte della complessità dello scenario, Licino induce Ermotimo a riflettere sulla possibilità di reperire, dopo opportuna ricerca, un διδάσκαλος realmente affidabile.

Le reiterate espressioni di disappunto “depressivo” pronunciate da Ermotimo nel corso dell'esplorazione – battute dietro cui si intravede il sorriso caustico di Luciano – segnalano però che

⁴⁵ *Herm* 68: «dunque se ti accingi a conoscere il migliore degli Stoici, dovrai andare, se non da tutti, almeno dalla maggior parte, metterli alla prova e sceglierti come maestro il migliore, non prima di esserti procurato con l'esercizio alla capacità di giudicare persone simili, per non prescegliere senza saperlo il peggiore».

⁴⁶ Né lo sconto a “soli” centocinquanta anni concesso da Licino, come si può facilmente immaginare, sembra risolvere la questione.

anche questo tentativo è destinato a fallire. La macchina argomentativa scettica mobilitata da Luciano ha infatti buon gioco nel mostrare che lo spostamento dall'ἐξέτασις dell'ἀλήθεια filosofica alla ricerca di un suo testimone e mentore attendibile non corrisponde a una soluzione del dilemma, ma a una sua mera traslazione. Senza entrare nel dettaglio delle singole mosse, si possono riassumere gli argomenti di Licino come segue: 1) dovrebbe essere provato che qualche filosofo ha effettivamente individuato in cosa consista l'ἀλήθεια filosofica. Ma l'indagine precedente ha mostrato che non solo essa non è effettivamente identificabile, bensì che sussiste pur sempre l'eventualità che essa, ancorché vantata, non sia stata ancora reperita⁴⁷; 2) anche rimanendo all'interno dello Stoicismo, sarebbe opportuno mettere alla prova se non *tutti* i διδάσκαλοι, quantomeno la maggior parte o almeno i più accreditati (empirismo radicale); a questo scopo, bisognerebbe disporre non solo di tempi prolungati, ma anche di capacità (δύναμις) e tecnica (τέχνη) adeguate, acquisite con opportuno esercizio (*Herm.* 68); 3) bisognerebbe allora, preventivamente, porsi alla ricerca di un διδάσκαλος che trasmetta non una dottrina, bensì un metodo: l'arte della dimostrazione (ἀπόδειξις) e del giudizio (διάκρισις) delle questioni controverse. Il possesso di tale τέχνη, infatti, assicurerebbe l'infallibilità nel discernere il vero dal falso e garantirebbe di effettuare la scelta in modo sicuro. Tuttavia la credibilità di tale maestro non sarebbe autoevidente. Al contrario, dovrebbe essere certificata da un garante che abbia i requisiti per giudicare l'efficacia di tale insegnamento poiché anche l'ἀπόδειξις, alla prova dei fatti, è per sua natura uno strumento logico-argomentativo controverso, instabile e inaffidabile⁴⁸.

Conclusioni: un criterio etico

La spietata logica di Licino sembra dunque delineare, almeno fino a un certo punto del dialogo, un quadro sconcertante e senza scampo, il cui significato trascende, naturalmente, l'*exemplum* specifico del protagonista. Ermotimo, in altre parole, non è altro che lo *specimen* di un tipo umano, l'esempio prototipico di una generazione al contempo inquieta e fragile, tesa sì a una ricerca sapienziale, ma al contempo carente di strumenti intellettuali per orientarsi nel mondo. Ma c'è ancora di più. Le sferzate che colpiscono la candida ingenuità dell'eterno novizio, aprendo finalmente una breccia di consapevolezza nella corazza delle sue illusioni infantili, nascondono in

⁴⁷ *Herm* 65: «ma io penso che se anche saremo andati da tutti per la prova e un giorno avremo concluso l'esame, non sarà ancora chiaro se ci sia qualcuno fra di essi che abbia quello che cerchiamo o se lo ignorino tutti ugualmente» (ma cf. *Herm* 66s.).

⁴⁸ *Herm* 70. La critica che Licino-Luciano muove all'*apodeixis* ricorda molto da vicino le argomentazioni contro la dimostrazione mobilitate da Sesto Empirico in *P.* II 12s. In particolare, nel mettere in dubbio la competenza comune nel discernere (διακρίναι) chi sia il migliore a giudicare (κρίνειν), Luciano evidenzia la scarsa consequenzialità delle argomentazioni dimostrative grazie alle quali si pretende, solitamente, di effettuare il discernimento. La sua attenzione, come quella di Sesto (*P.* 146-53) si sofferma in particolare sulla connessione tra premesse e conseguenza e sulla incoerenza fra premesse autoevidenti e conseguenze non evidenti.

realtà un attacco profondo e radicale ai filosofi, alle fondamenta del loro prestigio sociale e alle basi del loro successo. A essere posta in discussione, infatti, non è la προαίρεσις di Licino né la sua personale propensione allo Stoicismo. In gioco, piuttosto, è il modello del discepolato quale via d'accesso privilegiata al *bios* filosofico. Radicandosi profondamente nell'eredità dell'ἐξέτασις socratica e nella ferrea logica scettica, l'operazione di Luciano-Licino finisce infatti col proiettare una luce apocalittica sull'inganno culturale perpetrato dagli innumerevoli διδάσκαλοι che affollano la piazza filosofica: un inganno fondato sul colossale equivoco dell'ἀλήθεια e sulle promesse eudaimonistiche che al suo possesso tengono dietro⁴⁹. La radicale messa in discussione del concetto di ἀλήθεια, unica verità positiva messa in campo dal dialogo, provoca così il collasso *ab imis fundamentis* del castello dell'iniziazione filosofica. E nel vortice del sarcasmo di Luciano, prima ancora che gli scaltri e spregevoli διδάσκαλοι, finiscono così gli ingenui discepoli, la cui πίστις, premessa e preludio di una προαίρεσις destinata alla frustrazione, si rivela fondata sul guscio vuoto della seduzione verbale.

Sulla base di tale percorso, dunque, le pagine finali del dialogo prospettano, in un'ultima ondata argomentativa, una pista di soluzione all'aporia nichilistica aperta da Licino⁵⁰. Tale apertura viene elaborata ridefinendo quella che, con la terminologia delle moderne teorie del *Trust*, potremmo definire la categoria di informazioni pertinenti per accedere alla πίστις ed effettuare una προαίρεσις ragionevole. Se dunque tanto l'estetica deviante dei maestri quanto il loro preteso possesso di ἀλήθεια producono sulla πίστις gli effetti devastanti finora emersi, si tratterà di vagliarne la credibilità su basi differenti. Licino fa così notare all'interlocutore che la sua ingenuità gli ha provocato un'autentica cecità cognitiva nei confronti delle incoerenze dei maestri. Neppure gli Stoici più accreditati infatti hanno dato prova di sapere tradurre in pratica di vita i contenuti della loro predicazione: resistenza al dolore e al piacere, dominio delle passioni, disprezzo delle ricchezze. Se Ermotimo non si fosse basato solo sulle promesse dei maestri ma avesse guardato al pessimo esempio dei loro comportamenti, non sarebbe certamente caduto nel tranello delle loro attrattive. Per Licino invece il criterio della credibilità dei διδάσκαλοι va spostato dal millantato possesso di un'ἀλήθεια eudaimonistica alle pratiche esistenziali che egli ritiene il canone e l'indice della vita secondo virtù (*Herm.* 76). La coerenza tra parole e fatti, tra pretese verbali e stili di vita

⁴⁹ Speculare alla polemica svolta nell'*Ermotimo* è il resoconto della deludente *quête* filosofica intrapresa da Menippo nel dialogo omonimo: le incoerenze dottrinali, gli incongruenti percorsi ascetici proposti all'aspirante discepolo e, ancora una volta, la contraddizione tra predicazione e prassi di vita inducono il protagonista del dialogo ad abbandonare la ricerca, facendogli apprezzare il *bios* del privato cittadino.

⁵⁰ Notiamo per inciso che Luciano, nel rappresentare il *bios* pirroniano in vendita nel *Vit. Auct.* (27) metteva alla berlina l'immobilismo di vita determinato, secondo una critica largamente condivisa, dall'*epoche* scettica. Qui nell'*Ermotimo* l'autore mette a frutto il potenziale argomentativo dello scetticismo ma sostanzialmente si discosta da ogni soluzione radicale e nichilistica, proponendo però un'uscita dall'*impasse* differente rispetto anche a quella genuinamente zetetica dei pirroniani ortodossi.

divengono così, in queste ultime pagine del dialogo, le informazioni su cui concentrare l'ἐξέτασις e il criterio discriminante per concedere o meno la πίστις al maestro⁵¹.

Il passaggio dall'ἀλήθεια all'ἄρετή, dalla parola all'esemplarità di vita, quella stessa riconosciuta a Demonatte⁵², uno dei pochi eroi filosofici positivi, insieme a Menippo⁵³, nel desolato panorama luciano, segna in tal modo lo scarto tra un'astratta teoresi speculativa che lascia spazio solo a fumose e opache speranze e la tangibilità delle scelte etiche e dei comportamenti concreti⁵⁴; con l'inevitabile esito di far balzare all'evidenza le incongruenze tra il credo teorico professato e un'ordinarietà contrassegnata da irascibilità, violenza, avidità, faccia tosta e così via⁵⁵. La sfera etica, quella cioè che fa riferimento alle effettive pratiche di vita, si configura perciò, ben più che mero dominio dottrinale, come il terreno sul quale è necessario investire e investigare⁵⁶.

⁵¹ La polemica contro i falsi filosofi e i molti ciarlatani che con la loro condotta infangano il buon nome e la credibilità della filosofia è tema portante dell'opera di Luciano. Si vedano le lamentele di Filosofia in persona (*Fug.* 20) verso gli infingardi bisbetici, dediti all'ubriachezza, ai bagordi alimentari, al lusso e ai piaceri di ogni tipo. Sulla stessa lunghezza d'onda, nel denunciare lo scarto tra esibizione dottrinale e prassi di vita di ἀλαζόνες e γόητες anche *Pisc.* 29 e 31 dove Parresiade svolge, dinanzi agli antichi filosofi tornati per l'occasione in vita, una dettagliata denuncia della contraddizione tra σχῆμα e πράγματα. E, ancora, sul medesimo tema, la violentissima satira del *Symp.* dove rappresentanti delle diverse scuole, invitati ad un banchetto di nozze, danno vita ad un caleidoscopio di situazioni grottesche – polemiche, furti di cibo, ubriacature, liti – fino a stimolare le amare considerazioni di Licino: «e mentre succedevano cose di tutti i colori, Filone, io andavo facendo fra me e me questa semplice riflessione e cioè che non c'è alcun vantaggio ad avere studiato, a meno di non regolare la vita verso il meglio: vedevo per esempio i più esperti nelle parole attirarsi il riso per le loro azioni [...]». Su questa polemica cf. MARQUIS (2007, 69-80).

⁵² Il più autorevole sostenitore dell'esistenza storica di Demonatte è JONES (1986, 90-8) mentre secondo i più il suo ritratto, tracciata in *Dem.* sarebbe intessuta di elementi letterari, ispirati a Socrate e Diogene. Cf. da ultima la sintesi di FUENTES GONZÁLEZ (2009).

⁵³ Il filosofo cinico Menippo di Gadara era stato l'inventore dello σπουδαιογέλοιο, il genere misto di prosa e di versi con cui egli avrebbe portato la sua critica irriverente alle diverse tradizioni filosofiche. Questa carica corrosiva è alla base dell'ammirazione di Luciano, che ne fa il protagonista di scritti come il *Menippo*, l'*Icaromenippo*, i *Dialoghi dei morti*. Tra i critici c'è poi chi come HELM (1906) ha potuto sostenere che sia il pensiero di Luciano che la forma letteraria del dialogo luciano deriveranno da una stretta imitazione di questo personaggio. Con più equilibrio, si veda però la revisione operata da HALL (1981, 64-150) nel senso di una imitazione che riconosce all'autore maggiore autonomia e creatività.

⁵⁴ Sulla dimensione dell'esemplarità delle pratiche di vita come fondamento dell'affidabilità del maestro e dunque del conferimento della πίστις riporto alcune osservazioni di COZZO (2001, 195): «riguardo all'insegnamento cosiddetto filosofico, è l'accordo, sia in chi insegna, tra le sue parole e i suoi atti, e più in generale la sua condotta morale, a garantire in qualche modo la sua attendibilità o veridicità, secondo un criterio di verità che consiste nel fatto di mostrare di credere in ciò che si dice conformandovi le proprie azioni. Sulla base di questo criterio etico, già i Pitagorici suggerivano che i giovani dovessero ascoltare giudizi e opinioni di "quelli più anziani e che abbiano vissuto bene"». Giustamente l'autore mette in evidenza che lo stesso criterio va oltre il rapporto vis à vis costituendosi anche come base per la formazione della tradizione.

⁵⁵ Luciano svolge l'argomento in senso epistemico e cognitivo, cioè discutendo degli indizi-informazioni in base ai quali un discepolo potrebbe accedere a un maestro veramente fededeigno. Esso, però, ritorna intatto sul piano etico-filosofico anche nella contemporaneità, ad esempio nel contributo di VITIELLO (1995, 44): «il contenuto dottrinale della teoria filosofica che fa consistere la morale nel rispetto degli altri non è invalidato dal fatto che chi la sostiene sia per avventura un intollerante. Né è confermato nel caso opposto. Il "contenuto" di tale teoria è valido se risponde ad alcuni requisiti argomentativi. Tuttavia anche quando la teoria è sostenuta dalle migliori e più robuste argomentazioni, la condotta del filosofo può inficiarla. E questo perché la 'teoria filosofica' non consta soltanto di dimostrazioni logiche, di proposizioni ben articolate e rigorosamente connesse. Fa parte integrante dell'insegnamento filosofico l'esempio. E l'insegnamento non è separabile dalla teoria [...]. Il maestro in filosofia è l'esempio. Esempio che è dato da tutta una vita [...] quello che alla fine è coerente per la credibilità della filosofia è la congruenza del comportamento, della prassi alle tesi sostenute. La filosofia è un impegno di vita».

⁵⁶ Questo scioglimento etico del dialogo è ricondotto da VON MÖLLENDORF (2000, 204-6) alle posizioni dello Stoicismo, che pure nel dialogo viene pesantemente attaccato.

Sulla base dell'accertata e generale incongruenza tra questi due ordini di fattori Licino può così proporre, sostenuto adesso dall'interlocutore, un finale in linea col filone menippeo del pensiero di Luciano⁵⁷, ossia il "ritorno all'ordinarietà", finora solo paventato, che rompe l'incantesimo della filosofia di scuola (*Herm.* 85)⁵⁸:

LIC. Anche tu dunque, dal momento che la pensi così, faresti meglio per il futuro a degnarti di vivere la vita che vivono tutti; sarai un cittadino in mezzo a tanti altri, che non spererà nulla né di straordinario né di superbo, e non ti vergognerai, se avrai giudizio, di rifiutare da vecchio la dottrina appresa e di passare alla via migliore.

Roberto Pomelli

Via G. Puccini 26

90144 – Palermo

pomelli73@hotmail.com

⁵⁷ Non è casuale, per l'appunto, che anche il finale del *Menippo* si collochi sulla stessa lunghezza d'onda.

⁵⁸ Su tale soluzione si sofferma opportunamente NESSELRATH (1992, 3463-5), il quale mostra come negli ultimi capitoli vi sia una risemantizzazione, e dunque una ritrattazione, di termini chiave come φιλοσοφία e ἰδιώτης. In *Herm* 75, infatti, Licino afferma che il vero filosofo è colui che si distacca dai Dogmatici, poiché questi ultimi non determinano in lui alcun cambiamento, mentre la vera filosofia consiste nella felicità che può derivare proprio dall'assumere la prospettiva dell'uomo comune (ἰδιώτης), che in tutta la prima parte del dialogo Ermotimo aveva decisamente aborrito.

Riferimenti bibliografici

Agamben, G. (2008) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*. Bari. Laterza.

Albini, F. (a cura di) (1993) *Luciano, L'amante della menzogna*. Venezia. Marsilio.

Alexiou, A.S. (1990) *Philosophers in Lucian*. New York. U.M.I.

André, J.M. (1987) Les écoles philosophiques aux deux premiers siècle de l'Empire. In *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt*. Vol. II. 36/1. 5-77.

Barnes, J. (1990) La διαφωνία pyrronienne. In Voelke, A.J. (éd.) *Le Scepticisme antique. Perspective historique et systématiques*. Actes du Colloque international sur le scepticisme antique. Université de Lausanne, 1-3 Juin 1988. Lausanne. Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie. 97-106.

Beltrametti, A. (1989) Mimesi parodica e parodia della mimesi. In Lanza, D., Longo, O. (a cura di) *Il meraviglioso e il verisimile. Tra antichità e medioevo*. Firenze. Olschki. 211-25.

Bowersock, J. (1969) *Greek Sophists in Roman Empire*. Oxford. Clarendon Press.

Brandão, J.L. (2001) *A poetica do Hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano di Samósata*. Belo Horizonte. Editora UFMG.

Brunschwig, J. (1988) Sextus Empiricus on the 'Kriterion': the skeptik as conceptual legatee. In Dillon, J.M., Long, A.A. (eds.) *The question of Eclecticism: Studies in the Later Greek Philosophy*. Berkeley. University of California Press. 145-75.

Camerotto, A. (1998) *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*. Roma. Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

Carster, M. (1937) *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris. Les Belles Lettres.

Chiesara, M.L. (2003) *Storia dello scetticismo greco*. Torino. Einaudi.

Cortassa, G. (1975) ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΝ e ΤΟ ΑΔΗΛΟΝ in Sesto Empirico. In *RFIC*. 103. 276-92.

Cozzo, A. (2002) *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos e razionalità nella Grecia antica*. Roma. Carocci.

Cozzo, A. (2002) *Sapere e potere presso i moderni e presso i greci antichi. Una ricerca per lo studio come se servisse a qualcosa*. Roma. Carocci.

Dolcetti, P. (1998) Personificazioni, scelte di vita e scelte letterarie in Luciano. In *Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica*. 1997. 245-61.

Dubel, S. (1994) Dialogue et autoportrait: les masques de Lucien. In Billault, A. (éd.) *Lucien de Samosate*. Actes du colloque international de Lion organisé au Centre d'études romaines et gallo-romaines le 30 septembre-1^{er} octobre 1993, Lyon-Paris. De Boccard. 19-26.

Esposito, G. (1995) Il contenuto e le fonti scettiche dell'Ermotimo di Luciano. In *RAAN*. 65. 163-184.

Fuentes Gonzáles, P. P. (2009) Le *Démonax* de Lucien entre réalité et fiction. In *Prometeus*. 35/2. 139-58.

Garapon, A. (2007) *Del giudicare*. Trad. it. Milano. Cortina.

Gargani, A.G. (1995) La figura del maestro. Esemplicità, autenticità e inautenticità. In Vattimo, G. (a cura di) *Filosofia 94*. Bari. Laterza. 15-35.

Greimas, A.J. (1985) *Del senso 2: narrativa, modalità, passioni*. Trad it. Milano. Bompiani.

Hall, J. (1981) *Lucian's Satire*. New York. Arno Press.

Hankinson, J.R. (1995) *The Sceptics*. London-New York. Routledge.

Helm, R. (1906) *Lukian und Menipp*. Leipzig-Berlin. Teubner.

Jones, C.P. (1986) *Culture and Society in Lucian*. Cambridge (Mass). Harvard University Press.

Kraut, R. (2006) The Examined Life. In Ahbel-Rape, S., Kamtekar, R. (eds.) *A Companion to Socrates*. Oxford-Malden (Mass.). Blackwell. 228-42.

Lanni, A. (2005) Relevance in Athenian Courts. In Gagarin, M., Cohen, D. (eds.) *Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge. Cambridge University Press.

Lavagetto, M. (2002²) *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*. Torino. Einaudi.

Legrenzi, P. (2008) *Credere*. Bologna. Il Mulino.

Longo, V. (1964) *Luciano e l'Ermotimo*. Genova. Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia classica e medievale.

Longo, V. (1976) *Luciano di Samosata. Dialoghi*. Vol. I. Torino. Utet.

Luhmann, N. (2002) *La fiducia*. Trad. it. Bologna. Il Mulino.

Maffi, A. (1985) *L'exetastikon eidos nella Rhetorica ad Alexandrum*. In Pennacini, A. (a cura di) *Retorica e storia nella cultura classica*. Bologna. Edizioni Archimede. 29-43.

Marquis, E. (2007) *Le philosophe chez Lucian: savant ou charlatan?*. In *Schedae*. Prépublication 5/1. 69-80.

Martinetti, P. (1944) *Antologia kantiana*. Torino. Paravia.

von Möllendorf, P. (Hrsg.) (2000) *Lukian Hermotimos oder lohnt es sich, Philosophie zu studieren?*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Mutti, A. (1987) *La fiducia. Un concetto fragile, una solida realtà*. In *Rassegna italiana di sociologia*. 28. 2. (223-47).

Nesselrath, H.G. (1992) *Kaiserzeitlicher Skeptizismus in platonischen Gewand: Lukians 'Hermotimos'*. In *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt*. 2. 36/5. 3451-82.

Piras, G. (a cura di) (2001) *Luciano di Samosata. Come si deve scrivere la storia*. Napoli. Liguori.

Rhodes, P.J. (1981) *A Commentary on the aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford. Clarendon Press.

Rhodes, P.J. (2004) *Keeping to the Point*. In Harris, E.M., Rubinstein, L. (eds.) *The Law and the Courts in Ancient Greece*. London. Duckwort. 137-58.

Romm, J. (1990) *Wax, Stone and Promethean clay: Lucian as Plastic Artist*. In *CIAnt*. 9. 74-98.

Russo, A. (1988) *Sesto Empirico. Schizzi pirroniani*. Bari. Laterza.

Schwarz, A. (1877) *Ueber Lucianus Hermotimus*. Progr. Horn.

Sirago, V. (1974) *Involuzione politica e spirituale nell'impero del II Secolo*. Napoli. Liguori.

Stella, M. (2007) *Luciano. Le vite dei filosofi all'asta-la morte di Peregrino*. Roma. Carocci.

Stough, Ch.L. (1969) *Greek Skepticism. A study in epistemology*. Berkeley. University of California Press.

Taglia, A. (1998) *Il concetto di pistis in Platone*. Firenze. Le Lettere.

Vitiello, V. (1995) De Magistro. In *Filosofia 94*. Bari. Laterza. 37-52.

Whitmarsch, T. (2001) *Greek Literature and the roman Empire. The Politic of Imitation*. Oxford-New York. Oxford University Press.