

# La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di  
Fulvia de Luise e Irene Zavattero

STUDI  
E RICERCHE

22

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 22  
Direttore: Andrea Giorgi  
© Dipartimento di Lettere e Filosofia  
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO  
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

[http:// www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche](http://www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche)  
e-mail: [editoria@lett.unitn.it](mailto:editoria@lett.unitn.it)

**ISBN 978-88-8443-864-5**

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019  
Presso Supernova S.r.l. – Trento

# La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di  
Fulvia de Luise e Irene Zavattoni

Università degli Studi di Trento  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Giuseppe Albertoni

Sandra Pietrini

Irene Zavattono

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

## SOMMARIO

FULVIA DE LUISE, IRENE ZAVATTERO, Agire responsabilmente. Aspetti di un problema dall'Antichità al Medioevo	7
EVA CANTARELLA, Tra libertà dagli dei e volontà umana. L'origine omerica della libertà del volere	27
MARIA MICHELA SASSI, Socrate salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale	63
FULVIA DE LUISE, L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il <i>Protagora</i> e il mito di Er	87
SILVIA GASTALDI, Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele	131
CARLO NATALI, Il dibattito in lingua inglese sulla volontarietà dell'azione nel pensiero aristotelico, dal 1970 ad oggi	157
FRANCESCA MASI, Epicuro e la formazione del sé: <i>pathologikos e aitiologikos tropos</i>	183
PHILLIP MITSIS, Quanto moderna è la libertà del volere? Una matrice epicurea e qualche linea di influenza storica tra Lucrezio e Locke	205
STEFANO MASO, <i>Mentes caecus instiget furor</i> : 'akrasia' in Seneca?	239
ENRICO PIERGIACOMI, Azione o moto? Gli Epicurei su piante, animali e bambini	263
GIULIA GUIDARA, Il demone e la libertà di scelta dell'anima in Plotino: l'eredità del mito di Er in <i>Enneadi</i> III 4 [15]	295

GIOVANNI CATAPANO, La volontarietà del peccato e del retto agire nelle <i>Retractationes</i> di Agostino	321
LUIGI CATALANI, Il concetto di <i>voluntas propria</i> nelle fonti indirette del pensiero di Anselmo d'Aosta	343
RICCARDO SACCENTI, <i>Potentia, ratio e liberum arbitrium</i> . Volontà e agire morale nel discorso teologico del primo XIII secolo	361
PASQUALE PORRO, Si può mangiare involontariamente? <i>Contingentia ad utrumlibet</i> e <i>contingentia in paucioribus</i> in Avicenna, Averroè e Alberto Magno	395
IRENE ZAVATTERO, Elementi dell' <i>akrasia</i> aristotelica nella ricezione duecentesca dell' <i>Ethica Nicomachea</i>	423
RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, <i>Vivo ego, iam non ego</i> . Un caso singolare di <i>incontinentia</i> in Tommaso d'Aquino e le sue fonti	453
GUIDO ALLINEY, Liberi di peccare. Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand sull'ostinazione dei dannati	481
MARIALUCREZIA LEONE, <i>Propter vehementiam passionis</i> : la debolezza acratice in Goffredo di Fontaines	505
FRANCESCO FIORENTINO, Il potere sull'intelletto nei dintorni di Duns Scoto	539
VALENTIN BRAEKMAN, Ockham et la possibilité de vouloir le mal <i>sub ratione mali</i>	569
<i>Indice dei nomi</i>	599

MARIA MICHELA SASSI

SOCRATE SALVATO DAL SUO ISOLAMENTO.  
LA 'DISCUSSIONE' CON SIMONIDE, EURIPIDE E GORGIA  
SULLA VOLONTÀ MORALE

Come il titolo dichiara, in questo lavoro mi riprometto di esaminare la tesi socratica dell'involontarietà dell'errore morale ponendola in 'dialogo', come credo che lo fosse storicamente, con le posizioni assunte per un verso da Simonide di Ceo (prima metà del V sec. a.C.), per l'altro da Euripide e Gorgia (attivi ad Atene, come Socrate, nella seconda metà del secolo), relativamente al rapporto fra la conoscenza che il soggetto si trova (o non si trova) ad avere sulla qualità di una determinata azione e la sua volontà di compierla (o non compierla). In primo luogo avizzerò l'ipotesi che la formulazione socratica del problema, eminentemente intellettualistica, abbia potuto trarre spunto critico dalla posizione etica manifestata da Simonide proprio in quel suo componimento che viene citato nel *Protagora* (336e ss.) per essere fatto a pezzi (nel suo possibile senso oltre che nella citazione frammentaria) dal Socrate che si atteggia in questo dialogo a critico letterario; successivamente cercherò di mettere in luce una rete viva di rapporti intellettuali fra Socrate, Euripide e Gorgia. La ricostruzione nel suo insieme, oltre che rivestire interesse di per sé, potrà avere l'effetto di ridimensionare almeno parzialmente la nota *paradossalità* dell'assunto socratico per cui «nessuno compie il male volontariamente»: per cui, in altre parole, poiché nessuno può mai volere qualcosa che sappia essere un male, compiere il male non può che essere dovuto a ignoranza di ciò che è *veramente* ed effettivamente bene per il soggetto dell'azione – nozione che si lega all'altro principio di forte marca socratica, in base al quale chi commette ingiustizia fa del male, anzitutto, alla propria anima e dunque a se stesso.

Spero quanto meno di mostrare che questa concezione non è emersa per così dire *out of the blue*, nel quadro di una tradizione inerte di valori della morale arcaica: l'intellettualismo etico di Socrate può essere visto piuttosto come un seme (certo, di un nuovo genere: il genere filosofico) gettato su un terreno di interrogativi e problemi fertile, perché già dissodato nel quadro della lirica arcaica e coltivato con cura da un Euripide e un Gorgia: e a ben vedere le posizioni dell'uno e dell'altro si colorano, per antagonismo, di tinte non meno estreme che quella di Socrate.

### 1. *Simonide: è facile diventare cattivi*

Vorrei cominciare questa argomentazione con il rivolgere maggiore attenzione del consueto al modo in cui il riferimento al principio del *nemo sua sponte peccat* affiora per la prima volta nel *Protagora* di Platone, varie pagine prima di diventare il fulcro della discussione fra Socrate e Protagora in quella sezione centrale del dialogo (352b-358d), in cui l'intellettualismo etico di Socrate trova la sua espressione più articolata.<sup>1</sup> Questa anticipazione avviene, come noto, nel corso e quasi al termine di una lunga e sottile discussione su un ampio componimento di Simonide di Ceo (i frammenti di quella che è stata intitolata *Ode a Scopa*, e costituiscono nel loro complesso il frammento 542 dei *Poetae Melici Graeci* di Page, sono noti proprio e solo grazie alle citazioni sparse in questa sezione del *Protagora*, da

---

<sup>1</sup> Troviamo altre 'variazioni sul tema' in Plat. *Apol.* 25d-26a; *Phaed.* 68a-69b; *Men.* 87b-89e; *Charm.* 174b-175a; *Lach.* 198a-199e; *Hipp. ma.* 296c; *Hipp. mi.* 376b; *Gorg.* 488a, 509e. Condivido con la maggior parte degli studiosi dell'etica antica il presupposto che in questa parte del *Protagora* Platone dia voce a una posizione del maestro, presupposto per cui basterà rinviare, come ad esempio autorevole, a Irwin 2007, 42-44. Personalmente ho discusso questo punto più estesamente in Sassi 2015, 145-162, trattando fra l'altro anche la questione del rapporto con la versione senofontea della morale socratica, che in questo lavoro non affronto.

338e a 347a). È opinione diffusa fra gli studiosi di Platone che, se mai la lettura ironica e gli scherzi imbastiti da Socrate sulle parole di Simonide abbiano un fine serio, sia quello di ridicolizzare la critica linguistica e letteraria praticata dai Sofisti. Tale opinione ha perciò inibito la ricerca di possibili e significative implicazioni filosofiche del gioco interpretativo di Socrate, e ha nel contempo distolto l'attenzione dal contenuto, ritenuto non significativo, dei versi simonidei. Tuttavia in direzione opposta si è mosso recentemente Adam Beresford, che ha dedicato accurate analisi al fr. 542 *PMG* sia nel suo insieme sia nel contesto delle citazioni platoniche, concludendo che proprio le due frasi più tormentate dalle osservazioni pseudolinguistiche di Socrate presentano, a ben vedere, elementi di una riflessione morale interessante, che si colloca in una prospettiva contrastante con quella socratica. Una prospettiva che Platone combatte, appunto, sommergendone la portata filosofica sotto una batteria di questioni formalistiche: in una parola, rimuovendola.<sup>2</sup> Ripropiniamo dunque la lettura del passo in questione, includendovi la citazione dei versi simonidei che sollecitano il noto commento di Socrate:

φησίν [Σιμωνίδης] [...] «πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω / ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ / μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκαι δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.» [*PMG* 542, vv. 27-30] [...] οὐ γὰρ οὕτως ἀπαιδέυτος ἦν Σιμωνίδης, ὥστε τούτους φάναι ἐπαινεῖν, ὃς ἂν ἐκὼν μηδὲν κακὸν ποιῆ, ὡς ὄντων τινῶν οἱ ἐκόντες κακὰ ποιοῦσιν. ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν.

Dice ancora Simonide [...]: «Lodo e amo tutti coloro che non compiono nulla di turpe volontariamente; ma contro la necessità neppure

---

<sup>2</sup> Cfr. Beresford 2008, e in particolare (per quanto riguarda il punto e i versi presi in considerazione in questa sede) Beresford 2009. Da precisare che Beresford tratta Socrate come personaggio platonico, senza la preoccupazione – che invece muove il mio tentativo – di circoscrivere un nucleo dottrinale attribuibile al Socrate storico.

gli dèi combattono.» [PMG 542, vv. 27-30] [...] Ora, Simonide non era così incolto da lodare coloro che non commettono alcun male volontariamente, come se vi fosse qualcuno che il male lo commette volontariamente. *Nessuno fra gli uomini saggi, penso, ritiene che l'uomo possa errare volontariamente*, né volontariamente compiere azioni vergognose e malvagie: anzi [i saggi] sanno bene che coloro che compiono azioni vergognose e malvagie le compiono involontariamente. (Plat. *Prot.* 345d 1-e 4).<sup>3</sup>

Come già detto, questo passo è noto e citatissimo per lo spunto che Socrate trae dai versi di Simonide, contestando che il suo elogio possa essere rivolto a coloro che compiono il male senza volerlo, dato che «tutti i saggi» sanno bene che *nessuno* compie mai il male volontariamente. Direi che con questa espressione Socrate allude non tanto alla *sophia* tradizionale quanto a un sapere proprio: di fatto, sta anticipando ironicamente il nucleo del ragionamento che svilupperà più tardi, dopo aver proposto a Protagora di «accantonare i poeti» in favore di una discussione di *logoi* dedicati alla verità (*Prot.* 347b 9-348a 6).<sup>4</sup> E allora argomenterà che la conoscenza (*episteme*) dei beni e dei mali, a differenza di quanto pensano i più (*hoi polloi*), «non è come uno schiavo» che si lasci dominare dalle passioni, o dal senso del dolore e del piacere (*Prot.* 352a-e).

Per Socrate, come ben sappiamo, chi sia dotato veramente di *episteme* e *sophia* è padrone assoluto di se stesso, mentre quella che viene chiamata incapacità di dominarsi è dovuta, al contrario, a pura e semplice mancanza di conoscenza, ovvero a ignoranza di ciò che è veramente bene (*amathia*), non a un conflitto psichico fra diverse componenti motivazionali. Proprio in *Prot.* 352a-e si installa fermamente la nozione di *akrasia*, destinata a divenire fulcro concettuale dell'etica greca, di cui Socrate evoca i connotati nel momento stesso in cui nega la possibilità *tout court* che si dia un dissidio fra ragione e pas-

---

<sup>3</sup> Tutte le traduzioni dei testi greci in questo lavoro sono mie.

<sup>4</sup> Sulla «frattura metodologica» fra poesia e filosofia che si delinea in questa parte del *Protagora* e viene esplicitata in questo passo si veda il contributo di F. de Luise in questo stesso volume.

sioni, in base a una identificazione esclusiva dell'anima con un principio razionale dell'agire che è presente *in toto* o è assente affatto (*Prot.* 352b-358b).

Ora Socrate, abbiamo appena visto, mette la sua concezione intellettualistica in dichiarata opposizione a un'opinione che dice essere sostenuta «dai più», secondo la quale istanze non razionali avrebbero spesso la meglio sulla ragione. E vale la pena chiedersi se, occultato dietro questa espressione generica, non vi sia precisamente un esponente della tradizione poetica come Simonide, tanto più che il motivo dell'involontarietà dell'errore morale era affiorato poco prima, in margine alla discussione di un suo componimento: con un riferimento apparentemente casuale e sul momento non approfondito, ma proprio per questo – considerando i modi della scrittura allusiva platonica – carico di un significato che gli vorremmo qui restituire.

Socrate inoltre nel commentare precedentemente i versi di Simonide, aveva perseverato nelle sue acrobazie interpretative suggerendo che il poeta, non intendendo sicuramente lodare chi non commette volontariamente azioni malvagie, qualificasse in realtà come «volontario» e spontaneo il proprio elogio, alludendo al fatto di essersi altre volte trovato a tessere per necessità, invece, le lodi di uomini potenti e non meritevoli (*Prot.* 345e 4-346a 1). Di fatto, in base a questa lettura, Simonide dichiarerebbe non solo di lodare, ma anche di amare (φιλέω) di sua volontà (ἑκῶν) chi non commette azioni malvagie... come se fosse possibile (potremmo obiettare, con capziosità 'socratica') provare un moto affettivo contro la propria volontà... Insomma, con una proposta di lettura improbabile (e consapevolmente tale), i versi di Simonide erano stati privati di ogni interesse teorico. Si può al contrario dimostrare che essi esprimono, in continuità con tutta la parte precedente dell'ode (il cui contenuto è diventato parimenti irriconoscibile nell'operazione di Socrate), un punto di vista sulla formazione del carattere morale significativamente diverso da quello socratico: anzi, è stato notato che il tema centrale del canto nella sua interezza è la natura dell'essere

buoni, e i suoi versi conclusivi (quelli di cui ci stiamo occupando) lo specificano, *ante litteram*, in direzione dell'*akrasia*.<sup>5</sup>

Difatti, all'inizio di *PMG* 542 (i cui versi sono richiamati a partire da *Prot.* 341e) Simonide sentenzia, con tono polemico nei confronti di una sentenza di Pittaco di Mitilene (uno dei Sette Sapianti), che per l'essere umano è impossibile essere *perfettamente* buono, come invece può essere il dio, perché chi incorra in qualche «sventura irrimediabile» (ἀμήχανος συμφορά) non riuscirà a evitare di essere cattivo. Segue il ragionamento (richiamato in *Prot.* 344c-e e 345c-d) che è inutile cercare un uomo assolutamente irreprensibile (πανάμωμον), che non può esistere (più avanti Simonide precisa che si accontenterebbe di trovare un uomo dotato di un minimo senso di giustizia e perciò «sano», ὑγιής). Merita perciò lode e affetto, agli occhi del poeta, chi si astenga da azioni immorali nei casi in cui la sua volontà non è condizionata: perché è ben possibile (e condonabile, si può supporre) che anche un uomo moderatamente buono, in un momento di sventura e crisi da cui si sente sovrastato (l'ἀνάγκη, superiore anche agli dèi, menzionata nel v. 29), finisca per compiere qualche errore che non vorrebbe. I comportamenti umani, in conclusione, vanno giudicati rinunciando ad aspirazioni eroiche e adottando, invece, la misura dell'incertezza e instabilità della condizione umana.

Nella sua ode, dunque, Simonide esprime un pensiero tutt'altro che generico, anzi volutamente critico nei confronti di un sapere morale tradizionale, nel momento in cui dichiara inevitabile che l'individuo anche di buon carattere, sotto la pressione della disgrazia, sia indotto pur nolente in comportamenti malvagi. Ed è certamente implicito in questa dichiarazione il

---

<sup>5</sup> Così Beresford 2009, 169. Per una lettura attenta e acuta del canto di Simonide (pur in una diversa ricostruzione della sequenza delle strofe), che ben mette in rilievo l'importanza della voce personale del poeta nel quadro della riflessione morale contemporanea (prima metà del V secolo a.C.), si veda già Fränkel 1993, 346-370, in partic. 350-358. Da notare inoltre che l'argomentazione di Beresford è ora condivisa da Rawles 2018, 145-149.

ruolo assegnato ai turbamenti emotivi che agli eventi esterni ovviamente vi si accompagnano: lo conferma il fr. 541 Page, in cui Simonide afferma ai vv. 7ss. che non è facile essere buono per l'uomo, poiché questi è premuto contro la sua volontà (ἀέκοντα) dal desiderio irresistibile di guadagno (κέρδιδος ἀμάχητον), dall'assillo dell'ingannevole Afrodite, o da brame di vittoria (φιλονικία), cioè di potere e onori. È evidente che in questi testi Simonide intende problematizzare quella nozione aristocratica di un'aretè eroica che aveva trovato celebrazione, per esempio, nella lirica di Pindaro, così come nella massima di Pittaco presa a bersaglio nell'*Ode a Scopa*. D'altra parte, nel momento in cui conferisce alle difficoltà e sventure inerenti alla vita umana un'importanza preminente nella determinazione dei comportamenti, Simonide mostra di nutrire ben poca fiducia nella capacità del carattere di opporre resistenza a forze esterne che remino nella direzione di un'azione immorale. In altre parole, abbiamo qui un'affermazione forte e chiara dell'intrinseca debolezza della volontà, e più in generale di una visione pessimistica (potremmo dire tragica) della vita umana, soggetta ai capricci della sorte, che è agli antipodi dell'ottimismo etico-epistemologico di Socrate.

Ora, non è azzardato ipotizzare che l'equazione stabilita da Socrate fra virtù e conoscenza (una conoscenza del bene indipendente dalle contingenze esterne, perché mirata all'*eu zen* dell'anima) si sia sviluppata proprio in reazione alla prospettiva morale delineata nell'opera di Simonide. E poiché questo punto non poteva non essere noto a Platone, e inoltre i carmi simonidei dovevano avere una circolazione diffusa nella società ateniese della seconda metà del V secolo (la probabile data drammatica del *Protagora* è il 431 a.C.), è plausibile che la concezione espressa da Simonide, divenuta ormai opinione dei «più» (*hoi polloi*), sia l'obiettivo o quanto meno uno degli obiettivi polemici di Socrate nel momento in cui argomenta che la conoscenza (la vera conoscenza) non può essere concepita come un'entità in balia di emozioni o piaceri del momento (nel passo

di *Prot.* 352b-d ricordato poco sopra). La sapienza del poeta, dopo essere stata smontata da una lettura mirata a destituirlo di ogni interesse filosofico (*Prot.* 338e-347a), poteva ormai essere declassata e anonimizzata, a fare tutt'uno con le confuse *doxai* della massa dei non-filosofi.

## 2. Euripide: il lato oscuro

Ma la fragilità della condizione umana, messa a dura prova da un volere divino il più delle volte misterioso o dall'arbitrio della sorte, non è solo un tema simonideo: costituisce anzi, come è ben noto, il nucleo tematico e problematico della tragedia attica. E, fra i tre autori tragici, è Euripide a declinarlo in una direzione che va a convergere con quella di Socrate, in un comune approfondimento della dimensione dell'anima che prescinde ormai da ogni riferimento al trascendente.<sup>6</sup>

È più che probabile che fra Euripide (485-406 a.C.) e il più giovane Socrate (469-399 a.C.), «these twin icons of the avant-garde of fifth-century Athens»,<sup>7</sup> vi sia stata effettivamente quella combinazione di conoscenza personale e affinità intellettuale sotto il segno del razionalismo, su cui si è innestata già nell'antichità una ricca fioritura di aneddoti. Ma è opportuno oggi andare oltre l'etichetta di razionalismo su cui Nietzsche ha fatto leva a suo tempo in modo memorabile, ne *La nascita della tragedia* (1872), per identificare in Socrate l'uccisore dello spirito dionisiaco, e in Euripide il suo braccio destro. Come è stato messo in luce da una lunga fila di studi filologici a partire dalla metà del secolo scorso, fra l'uno e l'altro sembra esservi stato piuttosto un vivo scambio di idee nel quale Euripide, lungi dal-

---

<sup>6</sup> Per quanto riguarda l'atteggiamento di Euripide rispetto agli dèi e al loro rapporto con il mondo umano rimando a Sassi 2018.

<sup>7</sup> Così Wildberg 2006, 21, in una messa a punto prudente ed equilibrata di un quadro solido di relazioni fra Euripide e Socrate. Questo tema è stato affrontato nitidamente, su un piano esclusivamente teorico, da Irwin 1983.

l'aderire alla ferma fiducia di Socrate nel ruolo della conoscenza, ha dato la voce più drammatica al disastro morale in cui l'individuo può essere gettato dal lato più oscuro che alberga in se stesso, pur avendo tutti gli strumenti intellettuali per sapere quello che fa.

È ben possibile inoltre che la 'discussione' fra i due sia stata lanciata proprio da Euripide, sulla scena teatrale. Consideriamo anzitutto la *Medea*, l'opera di Euripide più studiata per la rappresentazione del conflitto psichico lacerante vissuto dal personaggio della sua protagonista, in cui si è visto spesso il riferimento polemico alla dottrina socratica, e perciò, addirittura, la prima testimonianza di questa.<sup>8</sup> Orbene, la *Medea* è stata portata sulle scene nel 431 a.C., ovvero nello stesso torno di anni in cui è collocabile la data drammatica del *Protagora*: non sarebbe dunque azzardato ipotizzare un'influenza esercitata su Socrate da Euripide, ben capace di riflettere nei suoi termini, da «filosofo della scena» qual è, sulla scissione drammatica vissuta da Medea.<sup>9</sup> Ci basti però sottolineare questa possibilità e lasciamo stare la questione, del resto irresolubile, di chi abbia influenzato chi.<sup>10</sup> È certo più interessante, per il nostro problema, che ci fermiamo sul testo del 'grande monologo' che Medea stessa recita verso la fine della tragedia, dando voce al conflitto che vive nel proprio intimo riguardo alla decisione, del resto ormai presa, di uccidere i figli per vendetta estrema del tradimento di Giasone, che l'ha abbandonata per prendere in sposa la giovane figlia del re di Corinto (Eur. *Me.* vv. 1021-1080).

---

<sup>8</sup> Cfr. Snell 1948. In queste pagine riprendo alcuni contenuti di Sassi 2017, cui rinvio per maggiori particolari sulla cornice drammatica e psicologica in cui si inquadra l'atto di Medea.

<sup>9</sup> Euripide è chiamato *philosophus scaenicus* da Vitruvio (VIII 1), σκηνηκὸς φιλόσοφος in Athen. *Deipn.* 561A.

<sup>10</sup> Trovo significativo che l'introduzione di Price 1995 faccia perno proprio sul monologo in cui Medea racconta la divisione del proprio io in termini interpretabili secondo tre possibili modelli di conflitto psichico (*Oscillation, Vacillation, Lack of Self-Control*), cui corrispondono secondo lo studioso le opzioni teoriche variamente accolte dai filosofi trattati nei capitoli successivi (da Socrate agli Stoici).

L'«estremo sorriso» (πανύστατον γέλων) e lo «sguardo luminoso» che i figli li presenti le rivolgono quasi la spingerebbe ad abbandonare i suoi «propositi di prima» (βουλευματα, vv. 1044 e 1048), cioè la pianificazione già elaborata della vendetta, ma a questa immagine si oppone icasticamente il pensiero della «derisione» (ancora γέλων, ma quanto mutato di segno...) di cui i suoi nemici continueranno a farla oggetto, se rimarranno impuniti: è infatti l'umiliazione subita dalla rottura dei patti coniugali, oltre all'amore tradito, ad aver provocato la sua ira vendicativa. Poi ancora le balena davanti, patetica, l'immagine di come i figli potrebbero rallegrarle la vita rimanendo vivi (un motivo già sviluppato all'inizio del monologo), ma subito ribadisce che è inevitabile e meglio che muoiano, visto che sono ormai esposti alla vendetta degli abitanti di Corinto per aver recato alla figlia del re i doni avvelenati confezionati dalla madre (v. 1062 = 1241: «e poiché è necessario, li uccideremo noi che li abbiamo generati»). Li congeda infine con un ultimo, tenero abbraccio mentre si dichiara definitivamente vinta dai «mali» che sta per produrre (v. 1077), dei quali così esprime la piena consapevolezza nei versi finali del monologo (vv. 1078-1080):

καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακά,  
 θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,  
 ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.

E capisco quali mali oserò [sia fare che sostenere], ma i miei propositi li governa l'impetuosità, che è causa per gli uomini dei più grandi mali. (Eur. *Me.* vv. 1078-80).

In questi versi Bruno Snell, verso la metà del secolo scorso, vedeva i termini di un conflitto fra ragione e passione che richiamerebbero precisamente la situazione negata da Socrate nel *Protagora* (con l'argomento che un soggetto che *sa* non compie il male), e per l'appunto coglieva qui (come abbiamo accennato nella pagina precedente) la prima testimonianza della dottrina socratica. Ma Medea, a ben vedere, non è divisa fra una ragione

che le indicherebbe l'azione più giusta da seguire e la forza della passione che la spingerebbe in direzione contraria, al delitto. Ella attraversa piuttosto quella che è stata acutamente descritta come una «forte tempesta emotiva», in cui sono emozioni violente, e non proprio cieche, a scontrarsi l'una con l'altra.<sup>11</sup> I «mali» di cui è questione al v. 1078 non hanno una connotazione morale, ma indicano piuttosto la sofferenza cui Medea è ben consapevole di andare incontro, privata dei figli per la sua stessa mano: tuttavia li ucciderà, perché i suoi «piani» sono governati dalla sua passione gelosa e vendicativa.<sup>12</sup> Il θυμός di Medea non va dunque inteso come «più forte» nel senso che prevalga su un'istanza razionale che si oppone al desiderio di vendetta (secondo una dinamica psichica che, fra l'altro, non solo si opporrebbe all'intellettualismo socratico ma anticiperebbe la concezione platonica), ma in quanto «è sovrano» delle decisioni che Medea prende con piena consapevolezza dell'infelicità che potranno causarle.<sup>13</sup> In ogni caso, è indubbio che Euripide rappresenta in Medea un personaggio che con lucidità coglie perfettamente la natura spaventevole della propria azione, e tuttavia la compie: rappresenta perciò un punto di vista del tutto antitetico a quello socratico.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Di Benedetto 1997, 37.

<sup>12</sup> Una fra le ottime osservazioni di lettura di Diller 1966, la cui interpretazione va nettamente preferita a quella di Snell, è che il significato di βουλευματα al v. 1079 dev'essere coerente con quello che il termine ha già ai vv. 1044 e 1048: si tratta dei piani razionalmente calcolati da Medea per realizzare con successo la propria vendetta.

<sup>13</sup> Contro la possibilità di scorgere in Medea un caso di *akrasia* è da vedere la ricca ed analitica argomentazione di Rickert 1987. L'intera problematica è esaminata in maniera approfondita da Cupido 2002. Un'interessante chiave di lettura della figura di Medea in Euripide si può ricavare dalla lettura della *Medea* di Seneca proposta da Bourbon 2014: la scelta consapevolmente disastrosa di Medea potrebbe rientrare nella categoria di «servitude volontaire». Il riconoscimento di sovranità del *thymos* assicura che l'autoasservimento di Medea al suo potere, d'altronde incoercibile, è volontario.

<sup>14</sup> Mette conto ricordare qui che Aristotele, nella *Poetica*, accosta e contrappone Medea a Edipo come prototipi la prima dei personaggi «che sanno e conoscono» il senso delle proprie azioni, il secondo di coloro che «ignorano

Se si può parlare di razionalismo di Euripide, dunque, va visto nella lucida coscienza che alcuni fra i suoi più angosciati personaggi manifestano delle proprie pulsioni più profonde e oscure.<sup>15</sup> Alla pari con Medea per lucidità si pone, come è noto, un'altra figura di donna: Fedra, nell'*Ippolito* (428 a.C.), sconvolta dal trasporto erotico che prova per il figliastro Ippolito, e tanto più in quanto ha piena consapevolezza dell'illiceità di una tale passione. Mentre relativamente ai versi appena discussi della *Medea* non è possibile (e non è neanche troppo importante) stabilire se e in che misura Euripide intendesse riferirsi criticamente alla dottrina socratica, nel caso dell'*Ippolito* un tale riferimento appare assai più probabile. Osserviamo anzitutto come la nutrice, tramortita dalla rivelazione appena avuta da Fedra del motivo inconfessabile della sua sofferenza, ne commenta la situazione cercando di portarla su un piano più generale di disagio esistenziale:

οἱ σώφρονες γάρ, οὐχ ἐκόντες ἀλλ' ὄμως,  
κακῶν ἐρῶσι...

le persone sagge infatti, pur non volendolo, tuttavia  
amano i mali... (Eur. *Hipp.* vv. 358-359).

I termini di questa densa frase sentenziosa suggeriscono che qui sia messo in discussione, piuttosto che un discorso implicito nella morale corrente, proprio il principio socratico secondo cui nessuno, se ne ha conoscenza, compie il male volontariamente.<sup>16</sup> E altrettanto occorre dire delle parole che Fedra stessa pro-

che stanno facendo una cosa terribile», in quanto solo in seguito scoprono il rapporto di *philia* che li legava alle loro vittime (*Poet.* 14, 1453b 25-32).

<sup>15</sup> Questo punto importante, centrale nell'interpretazione dell'opera euripidea di Di Benedetto 1971, era già stato colto fra altri nel breve seminale saggio di Dodds 1929.

<sup>16</sup> Oltre che Di Benedetto 1971, 6-7, anche Irwin 1973, 194 rileva questo punto: «Her [*sc.* Phaedra's] emphatic tone is more easily understood if she is answering someone who might think good judgment is sufficient for action. And who among Euripides' predecessors and contemporaries is known to think this except Socrates?».

nuncia poco dopo, rivolgendosi al coro che ha appena elevato un canto di lamento, mostrando una straordinaria capacità di analizzare il proprio caso personale entro il quadro problematico generale delle motivazioni della natura umana:

καί μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν  
 πράσσειν κάκιον· ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν  
 πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῆδ' ἀθρητέον τόδε·  
 τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν,  
 οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο,  
 οἱ δ' ἡδονὴν προθέεντες ἀντι τοῦ καλοῦ  
 ἄλλην τιν'. εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου

Mi sembra che gli uomini agiscano peggio di quanto non vorrebbe la natura della loro intelligenza. È vero che molti sono in grado di pensare bene, ma dobbiamo considerare il fatto che *sappiamo e conosciamo sì il bene, ma non ci sforziamo* [di metterlo in atto], chi per inerzia, chi anteponendo a ciò che è bello qualche piacere, e i piaceri della vita sono tanti... (Eur. *Hipp.* vv. 377-383).

Qui Fedra stacca, nel processo dell'agire, il momento in cui l'individuo ha conoscenza del bene da quello in cui qualcosa'altro (l'indolenza, o la bramosia di piaceri o qualche altra passione) piega la volontà impedendo di tradurre tale conoscenza in atto. Se in Simonide si incontra la prima chiara affermazione nella letteratura greca del condizionamento degli *eventi* sulla volontà umana, che può aver stimolato la riflessione di Socrate su tale problematica, nel testo dell'*Ippolito* assume per la prima volta netti contorni l'elemento della *conoscenza* del bene, in termini che sicuramente invece risentono delle idee di Socrate.

Alla concezione intellettualistica di Socrate, Euripide oppone dunque e naturalmente una visione eminentemente tragica dell'agire umano, risultante di un costante conflitto fra razionalità e passione, che più spesso si conclude con la vittoria della seconda sulla prima e, potremmo dire, la 'fa schiava'. Non vale obiettare a questa interpretazione del passo dell'*Ippolito* il principio ermeneutico (che in generale è certo prudente adottare) che non è legittimo attribuire a un autore drammatico i pensieri

enunciati di volta in volta dai suoi vari personaggi; e ancor meno vale aggiungere che Fedra non è propriamente un personaggio virtuoso, con cui il poeta e tanto meno il pubblico possa mai volersi identificare.<sup>17</sup> Quel che importa è che il *complesso* della storia di Fedra esibisce il naufragare delle sue intenzioni di seguire nonostante tutto la condotta più giusta (come ancora spera di poter fare, ottimisticamente, nel momento della tragedia in cui pronuncia quelle parole) di contro alla potenza dell'eros – alla quale si sommano, non dimentichiamolo, gli effetti della violenza frigida della reazione che Ippolito ha manifestato allorché l'avventata nutrice gli ha rivelato l'insana passione della matrigna.<sup>18</sup>

A questo dossier quantitativamente limitato ma non poco significativo è possibile ora aggiungere un'altra tragedia di Euripide, l'*Elettra* (413 a.C.), grazie alla fine lettura che Stefano Jedrkiewicz le ha dedicato, indicandovi una serie di convergenze notevoli con la prospettiva socratica, che vi compare naturalmente rovesciata.<sup>19</sup> Anche in questo caso, non dobbiamo considerare soltanto la nutrita serie di richiami verbali all'ambito della conoscenza e ignoranza del bene nelle battute dei personaggi principali, ma lo schema stesso della storia: che è la storia di un delitto che è stato compiuto nella convinzione di operare una giusta vendetta, ma senza sapere veramente quali conseguenze avrebbe comportato nella vita dei suoi esecutori. Nella trama della tragedia, Oreste ed Elettra realizzano il piano ben congegnato di uccidere la madre Clitennestra e il suo compagno Egisto per vendicare la morte del padre Agamennone: ma appena compiuto l'assassinio, si rendono conto che quella

---

<sup>17</sup> Moline 1975, per esempio, inutilmente si preoccupa della 'credibilità' di Fedra e Medea come 'portavoce' di Euripide, con ciò da prendere sul serio come latrici di una genuina confutazione della dottrina socratica.

<sup>18</sup> Cfr. Manuwald 1979.

<sup>19</sup> Cfr. Jedrkiewicz 2018, cui devo rimandare per la citazione delle numerosissime spie verbali presenti nel testo dell'*Elettra*, nonché per altri confronti (per esempio 222) con luoghi di altre tragedie o frammenti di Euripide rilevanti per questa problematica.

che chiamavano giustizia non è stato che un ennesimo misfatto nella catena di sangue di cui la stirpe degli Atridi è da sempre prigioniera. I giustizieri si sono trasformati in colpevoli, perché non hanno saggiato adeguatamente il *telos* della loro azione su una conoscenza autentica di valori di bene e giustizia, e giacciono ora nel rimorso e nell'infelicità.

Di nuovo dunque nell'*Elettra*, quindici anni dopo l'*Ippolito*, Euripide prende posizione sul rapporto fra conoscenza e volontà in termini che non possono non risentire dell'elaborazione socratica, e a loro volta devono essere stati noti a Socrate.<sup>20</sup> Ed è ovvio che le posizioni dell'uno e dell'altro dovevano essere note a Gorgia, nato a Lentini in Sicilia fra il 490 e il 480 a.C. e giunto ad Atene nel 427 a.C. (dunque ormai nel pieno della propria attività intellettuale), e da allora vissuto in varie città della Grecia (fra cui anche Larissa) fino alla morte in tarda età, intorno al 380 a.C. Dei termini in cui Gorgia può essere entrato nella nostra 'discussione' ci occuperemo ora.

### 3. Gorgia: volontà forti e deboli

La questione di un rapporto fra le concezioni espresse da Socrate e Gorgia sul tema della volontarietà non ha attirato sinora l'interesse specifico degli studiosi. Ciò è dovuto sicuramente al peso più forte di un'altra questione, quella della discussione sulle modalità e gli scopi della persuasione retorica, che li ha visti contrapporsi in termini non si sa quanto diretti e

---

<sup>20</sup> Si noti a questo proposito un interessante parallelo rilevato con altri da Jedrkiewicz 2018, 221, fra l'*Elettra* e l'*Apologia* platonica riguardo al principio che chi fa male agli altri fa male a se stesso (Plat. *Apol.* 25c 5-26a 7). Mi pare che lo studioso qui, nonostante il proposito iniziale (Jedrkiewicz 2018, 217) di non voler se non mettere in parallelo parole e gesti dei personaggi dell'*Elettra* con la riflessione socratica su conoscenza ed errore morale l'autore non sfugga alla tentazione di mettere in rapporto dialettico «le mouvement du discours éthique de Socrate [...] au spectacle des conflits qu'Euripide a élaboré dans son langage théâtral» (242).

personali, ma certamente nettissimi. L'indagine sul problema dell'arte retorica, inoltre, ha potuto giovare della possibilità di confrontare e combinare la rappresentazione del dialogo fra Socrate e Gorgia (e i suoi discepoli) nel *Gorgia* platonico con la celebrazione del potere del *logos* che è l'obiettivo precipuo del gorgiano *Encomio di Elena*.

Non si è mancato tuttavia di notare come nell'*Encomio di Elena*, che dichiaratamente mira a liberare la donna fatale dalla riprovazione di cui è fatta tradizionalmente oggetto per aver causato la guerra di Troia con tutti i suoi disastri, l'argomentazione del retore riesce nel suo scopo nella misura in cui l'imputata è dichiarata, per così dire, 'incapace di intendere e di volere'.<sup>21</sup> Ella non può essere ritenuta colpevole in nessun caso, dice l'arringa, perché il suo comportamento può essere attribuito a uno o più fattori che comunque devono indurre a scagionarla: che sia stata costretta dagli dèi, rapita con violenza, trascinata dall'eros o dalle parole del suo amante (che fa tutt'uno col potere dell'eros, perché prerogativa del *logos* è scatenare le emozioni dell'ascoltatore), Elena ha agito senza sapere quello che faceva. Ella fa parte infatti del corteo di coloro che sono incapaci di legare le cose passate presenti e future in una riflessione coerente (e sono la massima parte: οἱ πλειστοι, § 11): l'anima di costoro fa dell'opinione la propria consigliera (τὴν δόξαν σύμβουλον), ma l'opinione è debole e insicura, e chi vi si affida si assoggetta di fatto all'incertezza degli eventi. Nulla perciò impedisce di ritenere che Elena sia stata trascinata da discorsi lusinghieri come da una forza costringitiva, che ha soggiogato la sua volontà:

λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάρτην ἀκούει κακῶς.

---

<sup>21</sup> Si veda in particolare la lettura di Tordesillas 2008.

Infatti il discorso che persuade l'anima costringe quella [l'anima] che ha persuaso sia a obbedire a ciò che è detto sia a concordare con le azioni che vengono fatte. Perciò è colui che ha persuaso che ha commesso un'ingiustizia, in quanto ha esercitato una costrizione, mentre colei che è stata persuasa, essendo stata costretta dal discorso, è accompagnata ingiustamente da una cattiva fama. (Gorg. *Hel. Enc.* 82 B 11 Diels-Kranz, § 12).

Pari è la forza dell'eros, capace di travolgere irresistibilmente (ritorna il lessico della costrizione) ogni capacità di volere razionale dell'anima, che a causa di esso è come malata: ma di una malattia che si chiama, si badi bene, *ignoranza*:

εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα, οὐχ ὡς ἀμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον· ἤλθε γάρ, ὡς ἤλθε, τύχης ἀγρεύμασιν, οὐ γνώμης βουλευμάσιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαίς.

Se invece [l'amore] è una malattia umana e una ignoranza dell'anima, questa non va biasimata come un errore, ma va ritenuta una sventura, perché è venuta come è venuta come una preda della sorte e non con piani consapevoli, con le costrizioni dell'amore e non con preparativi ad arte. (Gorg. *Hel. Enc.* 82 B 11 Diels-Kranz, § 19).

Come l'idea di una malattia dell'eros potrebbe rimandare alla situazione di Fedra nell'*Ippolito* di Euripide, così il riferimento a βουλευματα sovrastati dall'irruenza della passione potrebbe richiamare il monologo di Medea. E ricordiamo solo *en passant* che Gorgia, naturalmente spettatore di tragedie euripidee, nello scrivere l'*Encomio di Elena* si pone probabilmente in rapporto con la 'riabilitazione' di Elena compiuta nell'omonima opera di Euripide (rappresentata nel 415 a.C., per cui si tende a collocare lo scritto di Gorgia negli stessi anni, di poco anteriore o di poco posteriore).<sup>22</sup> Mi sembra probabile che

---

<sup>22</sup> È interessante notare come Euripide e Gorgia siano stati posti analogamente 'in dialogo' in due studi recenti. Gemin 2014 ha rilevato una serie di corrispondenze significative fra l'*Encomio di Elena* e la *Medea* di Euripide relativamente ai temi dell'incertezza dell'opinione, della persuasione e della responsabilità (il che lo fa propendere, come a mio avviso non sarebbe necessario, per una datazione alta del testo gorgiano, vicina alla rappresentazione

Gorgia stia qui giocando il modello tragico di marca euripidea, imperniato sull'irresistibilità della passione, contro il modello intellettualistico socratico: lo conferma per l'appunto la presenza in questo stesso passo del motivo dell'ignoranza, che non poteva se non rimandare, in quegli anni, alla dottrina morale di Socrate.

La mossa di Gorgia potrebbe dunque consistere, mi pare, nel ricondurre precisamente alla forza dei moti irrazionali da un lato, e al potere della persuasione dall'altro, quel deficit conoscitivo che, per Socrate, porta a compiere involontariamente il male. Ma inoltre si osservi che, insistendo nella sua strategia di deresponsabilizzazione di Elena, Gorgia aggiunge che non si può neanche dire che ella abbia compiuto un errore. È incorsa, anzi, in una sventura: ed è questo un altro segno di adesione a una visione tragica della vita in cui l'individuo è determinato nelle sue azioni, se non dal dominio della passione, dalle vicissitudini della sorte.<sup>23</sup>

---

della *Medea* nel 431 a.C.). Blondell 2018 ha dedicato dal canto suo una fine analisi alle strategie di deresponsabilizzazione di Elena operate da Omero (con le parole di Priamo in *Il. III* 164-165), Gorgia (con il suo pezzo di bravura retorica), Euripide (in *Tro.* 940-941, 948-950, ove è Elena stessa ad argomentare sofisticamente la propria innocenza), ricostruendo le diverse intenzioni autoriali in base ai diversi contesti di performance (di un rapsodo omerico, del retore, dell'attore euripideo) e ai conseguenti effetti nel pubblico ipotizzabili nell'Atene del V secolo a.C.

<sup>23</sup> Se non sbaglio, Aristotele delinea nell'*Etica Nicomachea* (V 1135b 12-19) una distinzione analoga, all'interno delle azioni ingiuste compiute in stato d'ignoranza, fra quelle in cui la causa risiede comunque nel soggetto (nel qual caso abbiamo un errore, ἀμάσθημα) e quelle in cui la causa è totalmente esterna (e in tal caso si parla di disgrazia, ἀτύχημα). Per quanto riguarda non solo il campo problematico del discorso e del linguaggio, ma anche quello dei processi cognitivi, emotivi e rappresentativi, l'opera di Gorgia e segnatamente l'*Encomio di Elena* costituiscono una vera miniera, di cui alcuni filoni sono probabilmente ancora da esplorare, di spunti teorici che verranno variamente raccolti e sviluppati nel pensiero platonico e aristotelico. Si noti anche, per esempio, la fortuna che avrà con Platone e poi in seguito l'identificazione dell'ignoranza come una «malattia» dell'anima.

Ma al di là delle apparenze, Elena non è rappresentata come un soggetto totalmente passivo e deprivato di responsabilità. Va notato a questo punto che nel primo dei due passi dell'*Encomio* citati sopra (dal § 12) viene detto che la persuasione la conduce e costringe non solo a obbedire ai comandi del discorso, ma anche ad *approvare* l'azione che ne consegue: nel suo caso dunque, come ha ben colto Roberta Ioli, «si tratta di un assoggettamento che, da forzato, si fa volontario».<sup>24</sup> Inoltre, non è detto che Gorgia si collocasse su una posizione del tutto antitetica a quella socratica, facendo di Elena una figura paradigmatica di ogni comportamento umano. Se 'la maggior parte' degli uomini vive come Elena secondo le oscillazioni dell'opinione, e mal dispone della propria volontà, non è escluso che alcuni, se pur pochi, sappiano ben ragionare. Un ben diverso modello dell'azione umana è in effetti proposto da Gorgia nel suo altro esercizio di virtuosismo oratorio, quello svolto sull'autodifesa che immagina pronunciata da Palamede, falsamente accusato da Odisseo di tradimento: l'*Apologia di Palamede*, appunto. Sono interessanti per il nostro discorso soprattutto gli argomenti utilizzati dall'eroe per mettere in evidenza l'improbabilità che egli abbia commesso il fatto, perché vi sono ben riconoscibili formulazioni di stampo socratico che ricordano, in particolare, l'autodifesa di Socrate nell'*Apologia* di Platone. Prendiamo solo due esempi fra i più significativi:<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Traggio queste parole da un lavoro ancora inedito (*Elena, Palamede e l'enigma della colpa*) che propone una preziosa lettura analitica dell'*Encomio di Elena* e dell'*Apologia di Palamede* sotto la luce della problematica della volontarietà e della colpa. Ringrazio qui Roberta Ioli per avermi consentito di leggerlo e citarlo. Preciso che la formula dell'«assoggettamento volontario» potrebbe far pensare a Medea (cfr. *supra*, nota 13), se non fosse che Medea, a differenza di Elena, si piega a una passione che è perfettamente in grado di analizzare, con il *proprio* logos potremmo dire.

<sup>25</sup> Ricordo anche qui una efficace espressione di Roberta Ioli (opera citata nella nota precedente), che chiama Palamede «eroe del *kratos*» (e richiama *Pal. Apol.* § 15, dove egli si presenta come uno di coloro che dominano i piaceri anziché esserne schiavi). Per un raffronto più accurato fra il testo di Gorgia, da un lato, e dall'altro l'*Apologia* platonica e altri enunciati del *nemo sua*

τίνος ἔνεκα προσῆκε βουληθῆναι ταῦτα πράττειν, εἰ μάλιστα πάντων ἔδυνάμην; οὐδείς γὰρ βούλεται προῖκα τοὺς μεγίστους κινδύνους κινδυνεύειν οὐδὲ τὴν μεγίστην κακότητα εἶναι κάκιστος.

Per quale motivo mi sarebbe convenuto voler compiere queste azioni, anche ammesso che ne avessi avuto la possibilità al massimo grado? Nessuno infatti vuole correre i più gravi pericoli né essere malvagio della più grande malvagità così, tanto per fare. (*Pal. Apol.* 82 B11a Diels, Kranz, § 13).

ἀλλ' ἴσως ἐκόντες ἐκόντι παραδώσουσιν, μισθὸν τῆς προδοσίας ἀντιδιδόντες; ἀλλά γε ταῦτα πολλῆς μωρίας καὶ πιστεῦσαι καὶ δέξασθαι τίς γὰρ ἂν ἔλοιτο δουλείαν ἀντι βασιλείας, ἀντὶ τοῦ κρατίστου τὸ κάκιστον;

Ma forse volentieri consegneranno il potere, come ricompensa per il tradimento, a me consenziente? Sarebbe tuttavia una grande follia aver fiducia in questo scambio ed accettarlo. Chi infatti preferirebbe la schiavitù alla sovranità, al meglio il peggio? (*Pal. Apol.* 82 B11a Diels, Kranz, § 14).

Davvero sembra che qui Palamede parli ‘come’ Socrate. In ogni caso, si esprime come un individuo estremamente consapevole di principi razionali di comportamento, primo fra tutti la necessità di avere ben chiaro il *telos* dell’azione: il tradimento non avrebbe potuto portargli alcun bene, né in caso di fallimento (che lo avrebbe esposto insensatamente a grave pericolo), né – e questo è il punto più importante – in caso di successo. Consegnare ai Troiani i propri compagni non porterebbe infatti al-

---

*sponte peccat* nei dialoghi, è da vedere Calogero 1957. Questo lavoro pare essere ormai dimenticato, probabilmente perché Calogero ne ha tratto la discutibile tesi che il principio socratico del *nemo sua sponte peccat* sia stato ispirato da Gorgia: lo studioso considera evidentemente l’*Apologia* di Platone come un testo che presenta pensieri di Socrate sviluppatisi negli ultimi anni di vita, anziché essere stati manifestati in discussioni orali per un lungo arco di anni. È probabile invece che sia stato Platone a riprendere gli argomenti usati da Gorgia per Palamede perché perfettamente adattabili tanto alla sua difesa di Socrate ingiustamente accusato, quanto ai suoi scopi di emulazione e critica della retorica gorgiana (cfr. sulla questione almeno Seeskin 1982). Allo studio di Calogero vale comunque la pena tornare per l’acutezza dei paralleli rilevati dallo studioso.

cun bene per lui, essendo probabile che verrebbe ridotto egli stesso in condizioni di schiavitù. Oserei dire che sembrerebbe addirittura capace, il nostro Palamede, di mettere in atto quell'arte della misurazione dei beni che Socrate propone nel *Protagora* come accompagnamento nella scelta di una certa linea d'azione, in base a un accurato calcolo di confronto fra il guadagno o perdita più immediati e gli esiti che ci si possa aspettare in lunga durata (Plat. *Prot.* 351b-359a).

Credo in conclusione che a Gorgia non fosse estranea l'intenzione di rappresentare, nelle due orazioni, due facce complementari della volontarietà dei comportamenti umani: da un lato, in Elena, la debolezza del volere; dall'altro e all'opposto, in Palamede, un esempio di volontà forte (prerogativa di pochi, ma tuttavia non irreperibile anche in una realtà non mitica). In ogni caso, da una lettura volta a cogliere nei due discorsi di Gorgia una concezione della volontarietà (lasciando sullo sfondo per una volta il problema tipico del potere del *logos*) si ricava l'impressione che egli abbia inteso prendere una posizione mediana fra il pessimismo del tragico Euripide e l'ottimismo del razionalista Socrate: e non ci aspetteremmo nulla di diverso, da un 'possibilista' come Gorgia.

Ma in fin dei conti, l'obiettivo principale di questo lavoro non era definire secondo precise linee dottrinali le varie opzioni che via via ne potessero emergere – tanto più che l'unica vera e propria 'dottrina', fondata su nette assunzioni di principio, è quella che possiamo attribuire a Socrate e ricostruire attraverso la rappresentazione platonica. Più premeva che emergesse nel suo insieme un *range* di posizioni significative intorno al problema della volontarietà morale, da far agire e reagire reciprocamente. E sembra di poter concludere che Socrate non abbia elaborato la propria in splendido isolamento: la scena della discussione era già stata occupata da un poeta lirico come Simonide di Ceo, vi erano saliti i poeti tragici, e certamente l'hanno calcata insieme, confrontandosi l'uno con l'altro, Socrate ed Euripide con Gorgia.

## Bibliografia

- A. Beresford, *Nobody's Perfect: A New Text and Interpretation of Simonides PMG 542*, «Classical Philology», 103 (2008), pp. 237-256.
- A. Beresford, *Erasing Simonides*, «Apeiron», 34 (2009), pp. 167-200.
- R. Blondell, *Helen and the Divine Defense: Homer, Gorgias, Euripides*, «Classical Philology», 113 (2018), pp. 113-134.
- M. Bourbon, *La «servitude volontaire» de Médée. Conflictualité psychique et résistance*, «Cahiers La Boétie», 4 (2014), pp. 19-34.
- G. Calogero, *Gorgias and the Socratic Principle nemo sua sponte peccat*, «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 12-17.
- G. Cupido, *L'anima in conflitto. «Platone tragico» tra Euripide, Socrate e Aristotele*, il Mulino, Bologna 2002.
- V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Einaudi, Torino 1971.
- V. Di Benedetto, *Il tragico tra sofferenza e consapevolezza*, Introduzione a Euripide, *Medea*, trad. di E. Cerbo, Rizzoli (BUR), Milano 1993.
- H. Diller, *ΘΥΜΟΣ ΔΕ ΚΡΕΙΣΣΩΝ ΤΩΝ ΕΜΩΝ ΒΟΥΛΕΥΜΑΤΩΝ*, «Hermes», 94 (1966), pp. 267-275.
- E.R. Dodds, *Euripides the Irrationalist*, «Classical Review», 43 (1929), pp. 97-104.
- H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Beck, München 1962, 1993<sup>4</sup>.
- M. Gemin, *Medea's Four Reasons*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 54 (2014), pp. 585-598.
- T.H. Irwin, *Euripides and Socrates*, «Classical Philology», 78 (1983), pp. 183-197.

- S. Jedrkiewicz, «*Le criminel est un ignare*». *Les apories de l'Electre d'Euripide et les paradoxes du Socrate de Platon*, in *Usages philosophiques de la poésie. Huit études sur les dialogues platoniciens*, sous la direction du E. Jouët-Pastré, R. Saetta Cottone, de Boccard, Paris 2018, pp. 215-242.
- B. Manuwald, *Phaidras tragischer Irrtum. Zur Rede Phaidras in Euripides' Hippolytos (vv. 373-430)*, «*Rheinisches Museum*», 122 (1979), pp. 134-148.
- J. Moline, *Euripides, Socrates and Virtue*, «*Hermes*», 103 (1975), pp. 45-67.
- A.W. Price, *Mental Conflict*, Routledge, London-New York 1995.
- R. Rawles, *Simonides the Poet: Intertextuality and Reception*. Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- G. Rickert, *Akrasia and Euripides' Medea*, «*Harvard Studies in Classical Philology*», 91 (1987), pp. 91-117.
- M.M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015.
- M.M. Sassi, *The Medea Syndrome*, «*Philosophical Inquiries*», 5, 1 (2017), pp. 91-106.
- M.M. Sassi, *L'art subtil d'Euripide de critiquer les dieux sur la scène*, «*Philosophie antique*», 18 (2018), pp. 169-191.
- K. Seeskin, *Is the Apology of Socrates a Parody?*, «*Philosophy and Literature*», 6 (1982), pp. 94-105.
- B. Snell, *Das früheste Zeugnis über Sokrates*, «*Philologus*», 97 (1948), pp. 125-134.
- A. Tordesillas, *Gorgias et la question de la responsabilité d'Hélène*, in F. Alesse, F. Aronadio, M.C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (a cura di), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 45-54.
- C. Wildberg, *Socrates and Euripides*, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden (Mass.), 2006, pp. 21-35 (Blackwell companions to philosophy, 34).

Dalla notte (omerica) dei tempi la nostra cultura riflette sul problema dell'attribuzione di responsabilità, le cui implicazioni in termini di consapevolezza, intenzione, libertà, costrizione, consenso, volontà sono così complesse da sfuggire a una soluzione univoca, così impegnative che ogni definizione dei termini coinvolti dà luogo a un modo diverso di intendere i soggetti umani, la loro virtù, la qualità dei loro caratteri e delle loro interazioni: cioè, in una parola, a una differente antropologia. A questa unità tematica si è ispirato un progetto di ricerca comune, tra filosofia antica e medievale, con l'obiettivo di indagare le radici e la prima elaborazione di un dibattito secolare, tutt'ora aperto e al centro della riflessione contemporanea internazionale.

---

FULVIA DE LUISE, già professoressa di Storia della filosofia antica all'Università di Trento, si occupa in particolare di ermeneutica dei testi platonici e degli sviluppi antichi e moderni di alcune problematiche di carattere etico e politico (modelli antropologici, felicità e virtù, forme del potere politico, questioni di genere in filosofia). Ha pubblicato numerosi saggi su Platone, un manuale di storia della filosofia per i Licei (2010); per Einaudi, con G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni* (2001) e *I filosofi parlano di felicità* (2014). Tra i suoi saggi recenti: *Why is Diotima Socrates' first teacher?* (2014), *L'atopie comme paradoxe politique. Voyage intertextuel à la recherche du Socrate platonicien* (2020).

IRENE ZAVATTERO, è professoressa di Storia della filosofia medievale all'Università di Trento. Le sue ricerche riguardano in particolare la storia dell'etica medievale. Ha pubblicato numerosi saggi sui primi commenti all'*Ethica Nicomachea* redatti alla Facoltà delle Arti di Parigi nella prima metà del Duecento. Dirige la collana *Flumen Sapientiae. Studi di storia della filosofia medievale* (Aracne editrice). Nella serie *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, ha curato l'edizione critica di Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, prop. 66-107 (2003), e, con Coralba Colomba, di Ulrico di Strasburgo, *De summo bono* VI, 4, 1-15 (2017).