

BRUNO CENTRONE

Sophrosyne, synesis, sophia:
l'intellettualismo di Euripide

Una tesi tradizionale e autorevole vede Socrate e Euripide contrapposti sul tema dell'intellettualismo etico: alla tesi socratica secondo cui la conoscenza è condizione necessaria e sufficiente per la virtù, e conoscere il bene implica il farlo, per cui unica causa del male è l'ignoranza, si contrapporrebbe quella euripidea, che trova la sua massima espressione in celebri affermazioni di protagonisti delle tragedie. Di Medea forse la più nota, tanto famosa quanto di interpretazione controversa: «So che quanto sto per fare è male, ma il θυμός è più forte dei miei βουλευμάτα», spesso identificati con i suoi propositi razionali (Eur. *Med.* 1078-9). O quella, concettualmente più elaborata, di Fedra nell'*Ippolito* (Eur. *Hipp.* 380-3): «Sappiamo e conosciamo le cose buone (τὰ χρηστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν), ma non le mettiamo in pratica, chi per pigrizia, chi perché antepone al bello il piacere (ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ)». Si può inoltre ricordare un frammento dal *Crisippo* (841 Kannicht), significativo ma di difficile contestualizzazione: «Il peggior male è conoscere il bene ma non metterlo in pratica».

Non si tratta solo di una contrapposizione concettuale astratta e oggettiva; su questa base a suo tempo si cercò di ricostruire una diretta polemica sul piano storico, declinata in varie forme. Secondo la più radicale, i versi della *Medea* (431 a.C.) avrebbero costituito per Socrate un potente stimolo a sviluppare la sua dottrina intellettualistica; nell'*Ippolito* (428 a.C.) le affermazioni di Fedra appena ricordate costituirebbero una risposta all'intellettualismo, e nel *Protagora* di Platone la critica socratica all'opinione dei più (352d), i quali ritengono che sia possibile conoscere

ciò che è ottimo, ma non volerlo fare perché si è vinti dal piacere, sarebbe diretta proprio contro l'*Ippolito*¹.

Si può ricordare, come rappresentativo di questo dissenso, l'aneddoto narrato da Diogene Laerzio (II 33), stando al quale Socrate, udendo un verso dell'*Auge* in cui si affermava che la cosa migliore è lasciare andare la virtù secondo il caso, se ne sarebbe andato indignato. A rigore, l'atteggiamento del Socrate dell'aneddoto non è necessariamente motivato da una posizione strettamente intellettuale, ma è certamente indicativo di come già nell'antichità un contrasto tra i due venisse individuato a proposito dell'equazione virtù = conoscenza. Socrate evidentemente ritiene che la conoscenza sia in grado di assicurare la virtù in maniera non causale, mentre Euripide abbandona al caso l'eccellenza umana.

In questa prospettiva Euripide è stato considerato la figura più rappresentativa dell'irrazionalismo nel V secolo; un irrazionalista sistematico, per dirla con Dodds, la cui convinzione di fondo è quella dell'impotenza dell'intelletto contro il male radicato nell'anima umana; la vittoria degli impulsi irrazionali sulla ragione è inevitabile, e all'uomo rimane solo, come ancora di salvezza, una sorta di scetticismo illuminato, la «saggia diffidenza» (σώφρων ἀπιστία) del messaggero nell'*Elena* (v. 1617).

La tesi di una polemica diretta tra Socrate ed Euripide è stata progressivamente precisata e formulata in maniera più sfumata dalla critica², ma l'idea che il tragico sostenga una posizione

¹ DODDS 1929, 98 e 103 («a conscious reaction against the opinion of Socrates»). La formulazione più radicale della polemica (l'*Ippolito* risponde a Socrate e il *Protagora* all'*Ippolito*) si trova in SNELL 1948. Cfr. la nota successiva.

² Sui due versi cruciali della *Medea* si veda l'ampia sintesi nel commento di MARTINA 2018, III, 349-53. Critica della tesi di una polemica antisocratica da parte di Euripide in MOLINE 1975; in particolare, per quanto riguarda la *Medea*, cfr. p. 53: «Medea is a most *unlikely* mouthpiece». Plausibile, invece, secondo IRWIN 1983; possibilista, ma solo rispetto all'ipotesi che dietro il passaggio cruciale della *Medea* si possa vedere la discussione socratica, EGLI 2003, 164-6; cfr. anche WILDBERG 2006, 29; la tirata di una donna in preda all'ira e sull'orlo di una crisi potrebbe mai costituire una replica a un argomento filosofico? Esprime dubbi sul fatto che quello di Medea sia effettivamente un caso di *akrasia* RICKERT 1987; cfr. anche FOLEY 1989. Contrario alla tesi di una polemica antisocratica nell'*Ippolito* e di una polemica anti-euripidea nel *Protagora* BARRETT 1964, 229. Secondo NORRIS MICHELINI 1987, 297-304, il discorso di Fedra è, piuttosto, un tributo all'intellettualismo socratico e all'idea dell'involontarietà dell'errore morale,

anti-intellettualistica e che l'intellettualismo contro cui è diretta sia incarnato per eccellenza nella posizione socratica è tuttora molto diffusa. Ritengo si possa e si debba ricalibrare questa opposizione – non solo sul piano dei fatti storici, ma anche in una prospettiva teorica – da un lato riconsiderando l'attribuzione dell'intellettualismo al Socrate storico e definendo meglio la posizione di Platone; dall'altro valutando la possibilità di attribuire a Euripide una particolare forma di intellettualismo, sia pure diverso da quello socratico-platonico.

Secondo un'opinione largamente diffusa, l'intellettualismo socratico, che trova la sua massima espressione nella parte finale del *Protagora*, verrebbe poi abbandonato da Platone, almeno a partire dalla *Repubblica*, con la distinzione di parti o facoltà dell'anima. La nuova strutturazione dell'anima rende infatti possibile spiegare la dinamica secondo cui le parti prive di *logos* possono sopraffare il convincimento razionale. Ho cercato altrove di argomentare che, al contrario, Platone non abbandona mai l'intellettualismo che si suppone – probabilmente a torto, almeno se lo si formula nei termini del *Protagora* – socratico. A riprova, una forma decisa di intellettualismo figura nel suo ultimo grande dialogo, le *Leggi*³.

È però necessario cercare di definire in maniera appropriata l'intellettualismo in questione. Non si tratta semplicemente dell'idea che non si possa agire in maniera opposta alle proprie convinzioni razionali. Più adeguata è la formulazione secondo cui nulla può sopraffare l'ἐπιστήμη, che domina tutto ciò in cui si trova (in effetti così espressa nel *Protagora*: ἐπιστήμης μηδὲν εἶναι κρείττον, ἀλλὰ τοῦτο αἰεὶ κρατεῖν, ὅπου ἂν ἐνῇ, 357c2-3). Nella parte finale del dialogo Socrate argomenta l'assurdità della convinzione secondo cui sarebbe possibile conoscere ciò che è bene ma ciò nonostante fare il male perché si è vinti dai piaceri, affermando

dal momento che la causa della sua rovina sarebbe una contraddizione nel suo *logos*. Favorevoli, con alcune riserve, all'idea di una polemica antisocratica PADUANO 1968, 335-7 e 2000, 25-7; DI BENEDETTO 1992², 5-23. Sintesi del rapporto Socrate-Euripide in WILDBERG 2006: benché i rapporti storici tra Euripide e Socrate siano innegabili, non ci sono evidenze forti di significative influenze reciproche.

³ CENTRONE 2024.

con decisione, contro quanto ritengono i più, l'impossibilità che l'ἐπιστήμη possa essere «trascinata qua è la come uno schiavo» (διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων, *Prt.* 352c1-2). Non a caso questa posizione è ribadita negli stessi termini nelle *Leggi*; il sapere di cui si parla non è un qualunque sapere generico, ma è unicamente l'ἐπιστήμη, quella teorizzata nella *Repubblica* come sapere infallibile, certo e ben fondato; mentre nulla sembra escludere, e questo vale anche per il *Protagora*, che un sapere *doxastico* possa essere sopraffatto dal desiderio o dal piacere. Solo rispetto al sapere epistemico è esclusa la possibilità dell'ἄκρασία, di cui non si nega l'esistenza, ma che piuttosto è semplicemente ricondotta a ignoranza e incapacità di calcolo⁴. Né Socrate né il Platone 'socratico' potrebbero dire che la *doxa* non può essere sopraffatta.

L'attribuzione al Socrate storico della tesi intellettualistica nella forma in cui figura in Platone risale ai primordi dell'interpretazione evolutiva della filosofia platonica, e in particolare a quella tradizione di ambito tedesco che considerava il *Protagora* il primo dialogo di Platone e comunque il suo scritto più socratico⁵ – tesi oggi difficilmente sostenibili – e inoltre sulla testimonianza di Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (1145b21-6) secondo cui Socrate negherebbe la possibilità stessa dell'ἄκρασία.

La ricostruzione di una polemica diretta, o comunque di una tensione oggettiva, tra Socrate ed Euripide si è dunque basata, generalmente, su formulazioni letterali dei dialoghi platonici messe a confronto con i versi euripidei. Sul piano metodologico il confronto è però problematico, dal momento che – come unanimemente riconosciuto – i dialoghi platonici costituiscono rielaborazioni e approfondimenti concettuali di un nucleo forse genuinamente socratico, ma di certo non espresso a suo tempo

⁴ Cfr. FERBER 2020, 7-28; 29-56: Platone non ha mai abbandonato l'intellettualismo socratico, e la dottrina dell'involontarietà del male non è incompatibile con la concezione tripartita della *Repubblica*.

⁵ Cfr. in particolare VON ARNIM 1914, 4-37 e, in Italia, CALOGERO 1958, VII-XXX; GIANANTONI 2005, 257-74. Si veda ad esempio SNELL 1948, 129: «wir haben keinen Grund, in diesen Worten Platons (i.e. *Prt.* 352d: γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν) nicht die Gedanken des echten Sokrates zu vermuten».

in quei termini precisi. Benché tutti riconoscano che il Socrate dei dialoghi platonici non può coincidere con il Socrate storico, si finisce poi generalmente per attribuire a quest'ultimo tesi formulate negli stessi termini che si trovano nei dialoghi; e questo è sicuramente il caso dell'intellettualismo. Piuttosto, un confronto *letterale* di testi relativamente lontani dal punto di vista cronologico, come i drammi di Euripide e i dialoghi platonici, può dirci semmai qualcosa sull'atteggiamento di Platone verso Euripide, delle cui tragedie il filosofo aveva sicuramente conoscenza, che non sul rapporto effettivo, sul piano storico, tra Socrate ed Euripide. La contrapposizione acquista oggettività innegabile solo dopo che Platone ha conferito un significato stabile e tecnico a termini come ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις, qualificandoli in senso unicamente positivo – termini che al tempo di Euripide e Socrate soffrivano ancora di una notevole ambiguità. Più che di una polemica anti-socratica di Euripide sarebbe dunque più opportuno parlare, semmai, di una polemica anti-euripidea da parte di Platone, condotta a partire da una prospettiva intellettualistica documentabile e formulata, grazie alla scrittura, in termini precisi e verificabili. Alle orecchie di Platone doveva certamente suonare inaccettabile una formulazione del tipo di quella, poco sopra ricordata, dell'*Ippolito* (vv. 379-82). Il *Protagora*, come si ricordava, nega fermamente la possibilità di conoscere il bene ma fare il male perché si è vinti dal piacere. Tuttavia, una formulazione del genere diviene inaccettabile solo dopo che Platone in maniera molto marcata – ma neppure troppo definitiva, perché permette comunque eccezioni e sfumature – ha attribuito valore incondizionatamente positivo e univoco a un termine come ἐπιστήμη (e al corrispondente verbo), inteso come sapere forte, e in generale ai termini che costituiscono il lessico basilare della conoscenza.

Alla luce di queste premesse e precisazioni, e venendo più specificamente a Euripide, la questione è: può essere attribuita a Euripide – almeno in un certo senso e a determinate condizioni – una tesi di stampo intellettualistico? Si può cioè ritrovare nelle sue tragedie l'idea che esista una forma di sapere superiore che,

quando è presente, orienta il comportamento dell'uomo e lo mette al riparo quanto più possibile dal prevalere di forze e spinte irrazionali e dalla τύχη, o dai capricci degli dèi? Vale anche per Euripide, sia pure in un senso qualificato, e concesso che comunque questo sapere non assicura con certezza la felicità all'uomo, che questa forma di conoscenza non possa essere sopraffatta?

Secondo quanto intendo sostenere, Euripide ammette una forma di sapere a forte connotazione intellettualistica, non soverchiabile da altre forze, individuata dal termine σοφία. Un sapere qualificato prima di tutto nel senso di una σωφροσύνη strettamente legata al pudore (αἰδώς), insegnabile, che mostra tratti più avanzati rispetto alle concezioni correnti dell'epoca. Questa autentica conoscenza superiore, diversa dalla semplice convinzione od opinione, permette all'uomo di agire per il meglio; pur senza negare la rilevanza fondamentale di altre forze psichiche diverse dalla ragione, l'errore, fonte dell'esito tragico, è prevalentemente riconducibile a una forma di ignoranza, dunque di carenza intellettuale. In tal modo la distanza dall'intellettualismo, socratico o platonico – ferme restando differenze basilari e irriducibili – risulta in gran parte attenuata.

Un'ambiguità di fondo del sapere è insita nella semantica ordinaria di σοφός e termini correlati; da un lato la conoscenza del σοφός va intesa come sapere sommo e ideale, sempre connotato positivamente, dall'altro la σοφία viene a coincidere spesso con una particolare abilità intellettuale, una destrezza compatibile con un comportamento moralmente ingiusto, un artificio suscettibile di sfociare nell'inganno⁶. Lo stesso vale per gran parte dei verbi e termini facenti parte del lessico della conoscenza: σοφιστής, σόφισμα e σοφίζεσθαι, φρόνησις e φρονεῖν, ἐπιστήμη ed ἐπίστασθαι, γνώμη sono tutti potenzialmente ambivalenti, e così lo stesso φιλοσοφία, che però non si trova in Euripide. Questa ambivalenza è ampiamente presente nelle

⁶ Cfr. ad es. Soph. Ph. 1013-5: Neottolemo è, secondo Filottete, abile nel compiere il male (σοφὸς ἐν κακοῖς, v. 1015). Filottete, invece, che riconosce di non essere σοφός, asserisce di compiere cose giuste, come tali migliori delle cose σοφά (vv. 1244-6).

tragedie, con l'unica eccezione di σοφία, termine che comunque ricorre raramente⁷.

Che però Euripide intenda sviluppare una nozione di σοφία più elevata, al di sopra di ogni ambiguità, pur continuando inevitabilmente a servirsi della semantica usuale, tale per cui σοφός e σοφόν non sono sempre connotati positivamente, è chiaro in particolare in una distinzione paradossale e controintuitiva, piuttosto faticosa, ma proposta con intenzione, quella cioè, esplicitamente indicata, tra σοφία e τὸ σοφόν⁸. τὸ σοφόν, espressione assai rara, non solo in Euripide, ha quasi sempre valore negativo nel senso di una raffinatezza intellettuale inutile se non dannosa⁹.

τὸ σοφὸν οὐ σοφία, sono le parole del coro nelle *Baccanti* (v. 394) La vera σοφία consiste nel non occuparsi di cose troppo grandi per l'uomo, nel non pretendere di pensare pensieri immortali. τὸ σοφόν è invece una capacità intellettuale che, in quanto suscettibile di eccesso, può degenerare nella follia (vv. 399-401). Nessun λόγος, dice Tiresia, potrà distruggere le tradizioni patrie, neppure il sapere proprio di ingegni elevati (οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος, / οὐδ' εἰδὶ ἄκρων τὸ σοφὸν ἡῦρηται φρενῶν, Eur. *Ba.* 203-4). σοφός è pur sempre definito Penteo da Tiresia (v. 266). Questo sapere consiste nel σοφίζεσθαι riguardo agli dèi (δαίμονες); nel contesto della tragedia, è il sapere di coloro che,

⁷ φρόνησις compare una sola volta, nelle *Supplici* (v. 216); la φρόνησις degli uomini, dice Teseo, vorrebbe – invano – essere più forte degli dèi. Nonostante una certa ambiguità di fondo, sembra implicito che non si tratti di vera φρόνησις e che dunque l'accezione primaria sia positiva. γνώμη, se usata senza qualificazioni ulteriori, ha in gran parte dei casi valore positivo; è la γνώμη a permetterci di distinguere ciò che è doveroso (Eur. *IA* 565). Ma in quanto può indicare genericamente, un procedimento mentale, una convinzione, un proposito, la γνώμη può anche essere sbagliata. C'è infatti una γνώμη 'troppo sapiente' (λίαν σοφή, *El.* 296). Come si vedrà subito nell'*Ippolito*, anche una certa forma di σωφροσύνη può essere negativa. σοφιστής, che non ricorre molto spesso, ha sempre valore positivo (cfr. *Hipp.* 921; *Hcl.* 993; *Supp.* 903), ma σοφίσματα e σοφίζεσθαι hanno prevalentemente valore negativo o almeno ambiguo, in quanto indicano l'escogitare stratagemmi ingannevoli o il sottilizzare inutilmente, il condurre ragionamenti sofisticati e inutili se non dannosi, come il σοφίζεσθαι sugli dèi deplorato da Tiresia nelle *Baccanti* (vv. 200-3). σοφός nelle sue numerose occorrenze può avere valore positivo o negativo a seconda delle circostanze.

⁸ Si veda in proposito ORIGA 2007, 118-25.

⁹ Diverso il caso di Eraclito, B32DK (ἐν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα) e B41DK (εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην).

come Penteo, non onorano il dio, ritenendo che ci sia qualcosa di più forte della legge (vv. 890-2). «Non invidio questo sapere» (τὸ σοφὸν οὐ φθονῶ, v. 1005), proclama ancora il coro. A τὸ σοφόν vengono contrapposti il σωφρονεῖν, l'esser saggi, e l'εὐσεβεῖν, il rendere onore agli dèi. La cosa più bella, afferma il messaggero, è coltivare saggezza e venerare gli dei, e questa è anche il possesso più sapiente per gli uomini (*Ba.* 1150-2):

τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν
κάλλιστον· οἶμαι δ' αὐτὸ καὶ σοφώτατον
θνητοῖσιν εἶναι κτῆμα τοῖσι χρωμένοις¹⁰.

Questa opposizione tra σοφία e τὸ σοφόν è espressa emblematicamente nel contrasto tra le figure di Cadmo e Tiresia da un lato, di Penteo dall'altro, tra la ὕβρις e la follia del secondo (ἀφροσύνη, v. 387; μαίνεσθαι, v. 399) e il rispetto del divino proprio dei primi¹¹.

Viceversa, σοφία ha sempre, in Euripide, valenza positiva. L'unica eccezione potrebbe trovarsi nell'*Oreste* (v. 710), dove il termine indica, secondo un uso più ordinario, la scaltrezza, neppure troppo deplorabile, di Menelao nel suo tentativo di salvare Oreste. Ma a parte quest'unico caso va sottolineato che è sempre il coro, da considerarsi in questo caso depositario di saggezza collettiva e condivisa¹², a esprimere una concezione univocamente positiva della σοφία. Euripide sembra insomma voler liberare la σοφία come nominalizzazione dalle ambiguità proprie di σοφός.

Come si connota meglio questo sapere superiore? Non seguirò qui le sue varie articolazioni, limitandomi a considerarne una sola, tuttavia essenziale: il rapporto con la σωφροσύνη e l'αἰδώς¹³.

¹⁰ Testo di DIGGLE 1984.

¹¹ Anche in Platone τὸ σοφόν (5 occorrenze, tre delle quali, non a caso, nell'*Eutidemo*) ha quasi sempre valore negativo, indicando ironicamente le presunte raffinatezze intellettuali e il preteso sapere degli eristi (*Euthd.* 293d8; 297d9; 304a1), o i trucchi e le astuzie del discorso (*Grg.* 483a2, *Resp.* 502d5).

¹² Cfr. Di BENEDETTO, MEDDA 1997, 263.

¹³ Sul punto si veda soprattutto SZLEZÁK 2019.

Tra le virtù che nella tradizione filosofica diverranno canoniche, dove giustizia e φρόνησις si contenderanno il primato, quella che in Euripide sembra avere il ruolo più rilevante è la σωφροσύνη – fermo restando che la virtù suprema non può non essere σοφία. Non serve ricordare che una componente intellettualistica è intrinseca nella virtù della σωφροσύνη e nel σωφρονεῖν già a livello semantico: σωφροσύνη è salvaguardia delle φρένες. Il testo in cui questa componente intellettualistica emerge nel modo più netto è la seconda parte del *Carmide* di Platone, in particolare quando la σωφροσύνη viene ad essere definita in termini di conoscenza di sé e poi di scienza delle altre scienze¹⁴. Ma già in Euripide la σωφροσύνη si avvicina molto alla σοφία e trova una caratterizzazione in termini intellettualistici, a partire dal riconoscimento della sua *insegnabilità*.

Certamente il riconoscimento di una componente intellettuale della virtù e l'idea della sua insegnabilità non coincidono senza residui con l'intellettualismo etico: se si considerano i tre fattori che in seguito diverranno le cause canoniche della virtù, cioè φύσις, μάθησις, ἄσκησις, anche quest'ultimo, l'esercizio, può essere oggetto di insegnamento. Va però precisato che anche l'intellettualismo etico nella sua versione più radicale, platonica (o, se si vuole, del Socrate platonico), non esclude l'importanza dell'esercizio da un lato, della natura dall'altro. In Euripide emergono ripetutamente l'idea dell'insegnabilità della virtù, con un ruolo preponderante attribuito al σωφρονεῖν, e la stretta connessione di σοφία e σωφροσύνη.

σωφροσύνη è ancora, all'epoca di Euripide, difficilmente distinguibile da αἰδώς. Il coro dell'*Ifigenia in Aulide* (vv. 562-5) sembra identificare direttamente la σοφία con il pudore (τὸ αἰδεῖσθαι σοφία, v. 563): alla virtù contribuiscono molto le norme impartite dall'educazione, ma si riconosce ciò che si deve fare (τὸ δεόν) grazie all'intelligenza, la γνῶμη.

Nel platonico *Carmide* (160e4 ss.) ὅπερ αἰδώς è la seconda definizione della σωφροσύνη data dal protagonista, che Socrate

¹⁴ Pl. *Chrm.* 164c ss.

confuta argomentando la possibilità di un pudore non buono – mentre la virtù non può che essere un bene. Anche in Euripide questa possibilità è riconosciuta: l'*αἰδώς* può essere negativo, e bisogna saper discernere tra le due forme. L'ambivalenza è presente in un frammento dall'*Eretteo* di Euripide: è difficile giudicare dell'*αἰδώς*, che è qualcosa di necessario, ma può essere anche un grande male¹⁵ – in che senso, resta però difficile precisarlo, data la frammentarietà e l'incertezza del contesto. In cosa consiste allora, l'*αἰδώς* negativo?

Maggiori elementi per una risposta offre l'*Ippolito*, dove Fedra distingue esplicitamente (vv. 385-6) due forme di *αἰδώς*, una non cattiva, un'altra – ed è questo il suo caso – che è definita «la rovina delle case» (*ἄχθος οἰκῶν*), anche se nell'immediato non è del tutto chiaro quale preciso aspetto ella abbia in mente¹⁶. Sembra certo che Fedra presenti l'*αἰδώς* – in ultima posizione, perché evidentemente è il suo caso, di cui si accinge a parlare meglio – tra le cause che portano ad agire contro ciò che l'uomo sa e ritiene essere un bene. Tuttavia, contrariamente a una prima impressione, non è ancor detto che questa considerazione sul piano generale si applichi perfettamente al suo caso nel senso di un conflitto tra ragione e passioni, risolto a favore di queste ultime. Ai vv. 419-21 Fedra afferma che ciò che la porta alla morte (*τοῦτ' ἀποκτείνει*), cioè la fa propendere per il suicidio, è il pensiero della potenziale vergogna (*αἰσχύνασα*) che proverebbe se mai dovesse disonorare lo sposo o i figli. Questo pudore, dunque, è rovinoso non in quanto eticamente sbagliato, ma perché causerà la sua fine, che non si può non ritenere un male¹⁷. Non si tratta di un male morale, ma di una oggettiva disgrazia. La vita dei mortali si rovina, non per la loro γνώμη (vv. 377-8), ma per altre

¹⁵ Fr. 365 Kn.: αἰδοῦς δὲ <κ>αὐτὸς δυσκρίτως ἔχω πέρι / καὶ δεῖ γὰρ αὐτῆς κάστιν αὐτὸν κακὸν μέγα.

¹⁶ La questione del significato delle due forme di pudore è molto controversa; alcuni, peraltro, hanno ritenuto che *δισσαί* si riferisca piuttosto al precedente *ἡδοναί*. Rimando alla sintesi di EGLI 2003, 167-70, spec. 169 n. 1.

¹⁷ Diversa interpretazione in EGLI 2003, 168: rovina delle case sarebbe Fedra stessa se per vigliaccheria non si uccidesse, dal momento che ha riconosciuto, proprio grazie all'*αἰδώς*, il suicidio come la soluzione migliore (*καλόν*).

cause, una delle quali è l'αἰδώς. Nel caso specifico di Fedra non sembra trattarsi, nonostante le apparenze, di un conflitto tra forze psichiche, tra ciò che razionalmente ella ritiene essere un bene e il suo pudore. Quale sarebbe, infatti, la sua determinazione razionale sconfitta dall'αἰδώς? Semplicemente, Fedra constata che all'origine della sua rovina la causa predominante è il pudore, più che una considerazione razionale. Anzi, la sua decisione di morire, evidentemente frutto di prolungato ragionamento, è *indiscutibilmente* (οὐδεὶς ἀντερεῖ) ritenuta la migliore tra le scelte considerate (κράτιστον βουλευμάτων, v. 402)¹⁸.

Se nell'ammissione di un pudore negativo Euripide è in linea con il più generale sentire greco¹⁹, è però importante rilevare che nelle sue tragedie prende forma una nozione di αἰδώς diversa da quella tradizionale tipica della 'civiltà della vergogna' e più orientata nel senso del rispetto, della considerazione e dell'attenzione per il prossimo²⁰. Si tratta di una disposizione virtuosa che si può apprendere e insegnare, difficilmente declinabile al negativo. L'essere educati bene porta αἰδώς, dice Adrasto nelle *Supplici* (vv. 911-5), dove il tema dell'insegnabilità viene alla ribalta; il coraggio (εὐανδρία) è insegnabile (διδασκτόν, aggettivo verbale proprio della prosa, che rispecchia il dibattito dell'epoca), da cui l'esortazione a educare bene i figli. D'altro canto, se è vero che in Euripide

¹⁸ Plutarco (*de virt. mor.* 448f), commentando proprio questo passo, afferma che questo cattivo pudore è l'agire contro la ragione (λόγος) dovuto all'indugio (ὄκνος) e all'esitazione (μέλλησις). In questa direzione si muovono vari interpreti, tra cui BARRETT 1964, 230: l'αἰδώς andrebbe qui inteso nel senso di quella esitazione e mancanza di risoluzione nel portare a termine le proprie determinazioni che nello specifico impediscono a Fedra di avere la meglio sul suo amore. Secondo Barrett Euripide ha però in mente anche altre possibili declinazioni del pudore: ciò che trattiene Fedra da un immediato suicidio e la stessa rivelazione della sua malattia d'amore alla nutrice. Questo, tuttavia, appare strano, perché il pudore dovrebbe essere piuttosto ciò che porta Fedra a tacere sul suo segreto, come è nei suoi propositi iniziali, vv. 393-5; la σωφροσύνη porterebbe piuttosto Fedra a sopportare la sua follia. Quanto alla rivelazione del segreto, contraria allo stesso giudizio di Fedra, si è sostenuto (es. NORTH 1966, 81) che questa può essere vista come segno di pudore in quanto scrupolo rispettoso del gesto di supplice della nutrice (vv. 325-30) – ed è appunto questa rivelazione a spianare la via al successivo disastro. Ma Fedra non può avere questo in mente, essendo le conseguenze della sua rivelazione un esito successivo che si verificherà in termini non ancora prevedibili.

¹⁹ Cfr. ad esempio, oltre al *Carmide*, Hom. *Il.* XXIV 44 ed Hes. *Op.* 317-9.

²⁰ Su questo punto cfr. soprattutto SZLEZÁK 2019, 133 *passim*.

non si trovano ancora elementi sufficienti per distinguere nettamente αἰδώς e σωφροσύνη, può esserci allora, a differenza che per Platone, anche una forma di σωφροσύνη, se non totalmente negativa, quantomeno parziale e unilaterale. Se ne trova conferma nell'*Ippolito*, dove questi temi si saldano: il rifiuto di una concezione puramente naturalistica della virtù e della σωφροσύνη si accompagna al riconoscimento di una sua componente intellettuale e della sua insegnabilità, e al tempo stesso si riconosce l'esistenza di una forma di σωφροσύνη non necessariamente positiva.

All'inizio della tragedia (vv. 78-80) Ippolito, nello scambio con il servo, dichiara di possedere il σωφρονεῖν per natura, un αἰδώς non insegnabile (διδακτόν), non attribuendo dunque importanza alla componente razionale del λόγος²¹. È la sua casta purezza innata a esimerlo dal salutare Afrodite, o almeno a farlo solo da lontano (πρόσωθεν αὐτὴν ἄγνός ὢν ἀσπάζομαι, v. 102). Questo comportamento equivale per il servo a una mancanza di saggezza dovuta all'età, per la quale Afrodite deve avere comprensione, perché gli dei devono essere più saggi (σοφωτέρους, v. 120) degli uomini. Quella di Ippolito è una superbia che gli dèi possono permettersi, ma non gli uomini. Ippolito incorre così, nella sua presunzione di σωφρονεῖν, nell'esatto opposto della σωφροσύνη, né sembra che la (relativa) normalità, nella Grecia dell'epoca, della pratica dell'autoelogio sia sufficiente ad assolverlo. Questa tensione ricorda quella che emerge, nel dialogo platonico, dalla prima risposta di Carmide, il quale mostra un certo acume nell'individuare una sorta di aporia: alla domanda di Socrate se possieda la σωφροσύνη risponde che, se lo negherà, ammetterà di non essere saggio, ma se risponderà affermativamente, dimostrerà ugualmente di essere l'opposto della saggezza – evidentemente concepita, a livello intuitivo, come autoconsapevolezza e coscienza dei propri limiti (Pl. *Charm.* 158c5-d6). Proprio auto-attribendosi il σωφρονεῖν, Ippolito mostra di non essere saggio. E questa presuntuosa pretesa, incompatibile con la σωφροσύνη, persiste

²¹ BERNIS 1973; EGLI 2003, 171-2 e n. 4. Sembra comunque eccessiva la tesi (BERNIS 1973, 168-9) secondo cui il fatto che Ippolito non veda l'occhio della dea (v. 86) starebbe a indicare la sua mancanza di razionalità.

sino al termine del dialogo, quando, in prossimità della sua fine, egli afferma ancora di superare tutti gli uomini in σωφροσύνη (v. 1365: ὁδ' ὁ σωφροσύνη πάντας ὑπερσχών).

Nel prologo Afrodite pronuncia una severa condanna dell'atteggiamento di Ippolito; il suo rifiuto dell'amore è, piuttosto, l'opposto del σωφρονεῖν: è un eccesso di orgoglio, un μέγα φρονεῖν che lei è solita punire: «distraggo chi si comporta superbamente verso di me» (σφάλλω δ' ὅσοι φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα, v. 6). La stessa idea viene più tardi ribadita dalla nutrice: quando si imbatte in qualcuno che è troppo orgoglioso, Afrodite lo distrugge (ὄν δ' ἂν περισσὸν καὶ φρονοῦνθ' εὖρη μέγα, v. 445).

Nel mezzo, tra la presunzione di σωφρονεῖν e il μέγα φρονεῖν, si pone la predizione di Fedra in uno snodo cruciale della tragedia, quando, prossima a uccidersi, ella profetizza: Ippolito imparerà ad esser saggio (σωφρονεῖν μαθήσεται, v. 731). Profezia che contraddice, sul versante soggettivo il vanto iniziale di Ippolito, sul piano teorico la non insegnabilità della virtù, e che si può ritenere realizzata – sia pure in un senso diverso da quello che probabilmente sottintende Fedra – perché in fine di tragedia la comprensione che Ippolito mostra per l'errore di Teseo (v. 1409), di cui compiangere l'errore (ἄμαρτία), è esattamente un segno di αἰδώς e σωφροσύνη – questa volta intesa come rispetto per le ragioni dell'altro e συμπάθεια, ben diversa dalla totale mancanza di comprensione precedentemente mostrata nei confronti della matrigna dopo la rivelazione della serva²². La pietà (οἶκτος) non è caratteristica dell'ignoranza (ἄμαθία), bensì degli uomini saggi, dei σοφοί²³, dice Oreste nell'*Elettra* (vv. 294-5), in un passaggio assai discusso, forse da espungere.

In definitiva, pur tenendo ferme l'incolpevolezza sostanziale di Ippolito²⁴ e la sua disposizione fondamentalmente virtuosa, che ne

²² BERNIS 1973, 184-5. Sulla nuova consapevolezza di Ippolito cfr. LUSCHNIG 1988, 84-5.

²³ Cfr. PUCCI 2016, 18-9.

²⁴ La morte di Fedra non è dovuta alla reazione di Ippolito, verso il quale non mostra di nutrire alcun astio, ma è da lei stessa considerata inevitabile a seguito della rivelazione che la ricopre di infamia, e di cui è responsabile solo la nutrice (cfr. vv. 682-94).

fanno un personaggio positivo; e senza insistere troppo sull'accusa, spesso mossagli, di narcisismo o di eccesso di orgoglio, rimane innegabile una sua comprensione limitata e unilaterale della virtù della σωφροσύνη, da due punti di vista: sia per la sua riduzione alla castità e al controllo dei desideri, sia per la negazione della sua insegnabilità²⁵. Ma ciò che più di tutto lo nobilita, rendendoci simpatetici nei suoi confronti, non è tanto la virtù della castità, quanto la σωφροσύνη appresa e dimostrata nel suo atteggiamento di assoluzione verso l'errore del padre; la sua capacità di affrancarlo dalla colpa e di compatirlo, nel momento in cui comprende l'involontarietà del suo errore, e ciò nonostante il precipitoso atteggiamento di condanna avuto in precedenza da Teseo.

In generale, in gran parte dei casi l'errore morale è dovuto a una mancanza di comprensione. La ἀμαρτία di Teseo, dice Afrodite, si giustifica in base alla sua ignoranza del reale andamento delle cose, dal suo μὴ εἰδέναι (vv. 1334-5). Gli dèi, dice poi Teseo, hanno stravolto la sua δόξα (δόξης γὰρ ἡμεν πρὸς θεῶν ἐσφαλμένοι, v. 1414). In questo e in altri casi si tratta però di mera ignoranza dei fatti, che non è certamente l'opposto del sapere più elevato; a quest'ultimo si contrappone, piuttosto, l'ignoranza, in generale, di ciò che è bene. C'è invece una forma superiore di conoscenza intellettuale intesa come auto-consapevolezza che può, almeno parzialmente, prevenire la sciagura o avere valore consolatorio.

La rilevanza, in Euripide, della componente intellettualistica è visibile, a livello terminologico, nel concetto di σύνεσις. Termini come σύνεσις²⁶ o l'aggettivo verbale συνετός, o l'opposto ἀσυνεσία, tardo conio del V secolo²⁷, sembrano essere, benché non troppo frequenti, suoi usi caratteristici. La malattia da cui Oreste nell'omonima tragedia dice di essere consumato è la

²⁵ Cfr. BERNIS 1973; sui limiti della σωφροσύνη di Ippolito vd. anche HALLERAN 2012, 65; 72.

²⁶ Su cui cfr. RODGERS 1969.

²⁷ Cfr. MASTRONARDE 1994, 633-4; nelle *Fenicie* Antigone, parlando della ἀσυνεσία dei mortali (vv. 1726-1727), allude a Creonte quale causa delle sofferenze di Edipo. Qui, come spesso accade con termini come σκαιός o ἀμαθής, l'errore morale è assimilato a un'incomprensione intellettuale.

σύνεσις (v. 396: ἡ σύνεσις, ὅτι σύννοιδά δειν' εἰργασμένος), che non può semplicemente consistere nell'esser venuto a conoscenza di fatti o stati di cose, ma è piuttosto l'acquisizione di consapevolezza della gravità dell'azione compiuta, e dunque una forma di conoscenza di sé – altra definizione nominale generalmente condivisa di σωφροσύνη²⁸. La colpa di Oreste si potrebbe dunque qualificare in termini di ἀσυνεσία; la presenza della σύνεσις, intesa come consapevolezza della gravità di ciò che si accingeva a compiere, che in lui sopravviene solo in un secondo momento – ma non per precedente ignoranza delle circostanze – avrebbe forse potuto prevenire la sua azione.

Se infatti in molti casi si tratta solo di ignoranza di stati di cose, in altri è in questione una più generale incomprensione delle leggi che regolano il mondo. Il vero sapere consiste nella consapevolezza che non si può andare contro il destino e contro la volontà degli dèi, e che è necessario vivere entro i limiti che si addicono ai mortali. Questa consapevolezza, come proclama il coro delle *Baccanti*, è ciò che può assicurare una vita senza dolore (βροτείως τ' ἔχειν ἄλυπος βίος, v.1004). Neppure la σοφία può nulla contro il fato²⁹, ma l'autentica saggezza consiste proprio nella consapevolezza che si dà una realtà aldilà del controllo umano e nella libera accettazione del proprio destino come inevitabile; accettazione che presuppone una comprensione di natura intellettuale, come avviene per Macaria negli *Eraclidi* (vv. 547-51): «Non vorrei mai morire per decreto del caso: non avrei nessun merito. Non dire altro, vecchio. Se accettate e volete davvero servirvi di me, io offro per loro la mia vita di mia volontà, senza essere costretta». Da questa consapevolezza può nascere anche la comprensione per chi sbaglia suo malgrado.

In definitiva, Euripide sembra indicare e delineare una forma di σοφία superiore, fondata prevalentemente sulla comprensione

²⁸ RODGERS 1969, 250-1 ritiene invece che nel caso di Oreste si tratti solo di un irrazionale senso dell'orrore che nulla a che vedere con un senso di colpa o di consapevolezza morale.

²⁹ Cfr. Eur. *Hclid.* 615-6: οὐ σοφία τις ἀπώσεται.

intellettuale, che può rivelarsi superiore ad altre forze psichiche e che comunque non appare mai soverchiata da altro. Questo sapere è diverso dalla semplice conoscenza degli stati di fatto e anche dal semplice opinare o credere qualcosa. Non si può certamente pensare, per citare i casi più eclatanti del presunto anti-intellettualismo di Euripide, che il sapere che è male uccidere i propri figli (nel caso di Medea), o che è male avere una relazione con il figlio del proprio marito (nel caso di Fedra), rappresentino forme di conoscenza elevata. Si tratta, piuttosto, di principi della morale comune, e non è certo questo il sapere che in una prospettiva intellettualistica quale quella del Socrate platonico non può essere sopraffatto. Piuttosto, è possibile che ciò che qualcuno opina sia sbagliato e non costituisca un vero *φρονεῖν*, un corretto pensare. Non pensare di sapere (*φρονεῖν*), dice Tiresia a Penteo nelle *Baccanti* (311-2), se opini qualcosa ma la tua *δόξα* non è sana. L'autentica *σοφία*, se è vero che essa consiste in una forma di *σωφροσύνη* e di corretto pudore, può essere oggetto di apprendimento, ma, a differenza che in Socrate e Platone, non può garantire la felicità; non mette certamente l'uomo al riparo dalla *τύχη* o dalle decisioni anche discutibili degli dèi, ma può limitare fortemente l'errore che è alla base dell'esito tragico. O comunque, in quanto *σωφροσύνη* intesa come *αἰδώς*, che implica la conoscenza dei doveri dell'uomo nei confronti dell'altro, dei propri limiti e delle leggi del mondo, permette di accettare più serenamente la sorte infausta e di limitare l'infelicità nella disgrazia. In tutto ciò, nonostante incolmabili differenze, Euripide si rivela meno lontano da una forma di 'intellettualismo etico' di stampo socratico-platonico di quanto possa sembrare inizialmente.

BRUNO CENTRONE
Università di Pisa
bruno.centrone@unipi.it

ENGLISH TITLE

Sophrosyne, Synesis, Sophia: Euripides's Intellectualism

ABSTRACT

Can a thesis of an intellectualistic kind be attributed to Euripides – at least in a certain sense and under certain conditions? An analysis of his tragedies reveals that Euripides seems to indicate and outline a form of higher *sophía*, based predominantly on intellectual understanding, which can prove superior to other psychic forces and which in any case never appears to be overwhelmed by anything else. Authentic *sophía*, which consists in a form of *sōphrosýnē* and of correct *aidos*, can be an object of learning; but, unlike in Socrates and Plato, it cannot guarantee happiness; it certainly does not shelter man from *týchē* or from the questionable decisions of the gods, but it can strongly limit the error that lies at the root of the tragic outcome. Despite unbridgeable differences, Euripides proves less distant from a form of 'ethical intellectualism' of a Socratic-Platonic kind than it might initially seem.

KEYWORDS

Ethical Intellectualism — Wisdom — Awe — Temperance — Socrates — Plato — Autochthony

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AHBEL RAPPE S., KAMTEKAR R. (edd.), *A Companion to Socrates*, Oxford 2006.
- BARRETT W.S. (ed.), *Euripides, Hippolytos*, Oxford 1964.
- BERNS G., *Nomos and Physis. An Interpretation of Euripides' Hippolytos*, «Hermes» 101, 1973, 165-87.
- CALOGERO G. (ed.), *Platone. Il Protagora*, Firenze 1958.
- CENTRONE B., «Nulla è più forte dell'episteme». Note sull'intellettualismo etico in Platone tra il Protagora e le Leggi, «Studia Graeco-Arabica» 14, 2024, 285-92.
- DI BENEDETTO V., *Euripide: Teatro e società*, Torino 1992² (1971).
- DI BENEDETTO V., MEDDA E., *La tragedia sulla scena*, Torino 1997.
- DIGGLE J.D. (ed.), *Euripidis fabulae*, 3 voll., Oxford 1984.
- DODDS E.R., *Euripides the Irrationalist*, «CR» 43, 1929, 97-104.
- EGLI F., *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen*, München-Leipzig 2003.

- FERBER R., *Sokrates: Tugend und Wissen e Was und wie hat Sokrates gewusst?*, in *Id.*, *Platonische Aufsätze*, Berlin-Boston 2020 ("Beiträge zur Altertumskunde", 386).
- FOLEY H., *Medea's Divided Self*, «ClAnt» 8, 1989, 61-85.
- GIANNANTONI G., *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone* (ed. postuma), Napoli 2005.
- HALLERAN M.R. (ed.), *Euripides: Hippolytus*, Indianapolis 2012.
- IRWIN T.H., *Euripides and Socrates*, «CPh» 78, 1983, 183-97.
- LUSCHNIG C.A.E., *Time Holds the Mirror. A Study of Knowledge in Euripides' Hippolytus*, Leiden-New York-København-Köln 1988.
- MARTINA A. (ed.), *Euripide. Medea*, 3 voll., Pisa-Roma 2018.
- MASTRONARDE D.J. (ed.), *Euripides. Phoenissae*, Cambridge 1994.
- MOLINE J., *Euripides, Socrates and Virtue*, «Hermes» 103, 1975, 45-67.
- NORRIS MICHELINI A., *Euripides and the Tragic Tradition*, Madison, WI 1987.
- NORTH H., *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, NY 1966.
- ORIGA V., *Le contraddizioni della sapienza. Sophia e sophos nella tragedia euripidea*, Tübingen 2007.
- PADUANO G., *La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide*, Pisa 1968.
- PADUANO G. (ed.), *Euripide. Ippolito*, Milano 2000.
- PUCCI P., *Euripides' Revolution under Cover*, Ithaca, NY-London 2016.
- RICKERT G., *Akrasia and Euripides' Medea*, «HSCP» 91, 1987, 91-117.
- RODGERS V.A., *Σύνεσις and the Expression of Conscience*, «GRBS» 10, 1969, 241-54.
- SZLEZÁK T.A., *Mania und Aidos. Bemerkungen zur Ethik und Anthropologie des Euripides*, in *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*, Baden-Baden 2019 (= «Antike und Abendland» 32, 1986, 46-59).
- SNELL B., *Das früheste Zeugnis über Sokrates*, «Philologus» 97, 1948, 125-34.
- VON ARNIM H., *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig 1914.
- WILDBERG C., *Socrates and Euripides*, in *AHBEL RAPPE, KAMTEKAR* 2006, 21-35.