

MAURO BONAZZI

Quale sapere per la città? Platone e l'*Antiope* di Euripide

L'invenzione della filosofia: un confronto con il teatro

Si tende troppo spesso a dimenticare che la filosofia, intesa come sapere disciplinare specifico, è un'invenzione platonica. In precedenza, si poteva certo parlare di 'filosofi' ma in un senso molto generale, così generale da indicare chiunque nutrisse qualche interesse intellettuale, fosse esso una curiosità di viaggiare, un desiderio di raccogliere informazioni o altro. 'Filosofo' può essere ad esempio Solone, in una celebre pagina erodotea¹, quando decide di viaggiare per il Mediterraneo, ma non, ed è significativo, Eraclito, pronto invece a polemizzare contro questi 'filosofi', persone curiose che molto sanno e nulla capiscono². Addirittura, in una pagina ancora più celebre di Tucidide, filosofi sono tutti gli Ateniesi³: un'idea che Platone si premurerà di contestare nella *Repubblica*, distinguendo tra chi ama andare agli spettacoli e chi desidera la vera conoscenza (e dunque tra falsi e veri filosofi)⁴. L'opposizione non potrebbe essere più radicale. La filosofia, intesa come campo del sapere con uno statuto disciplinare e metodologico suo proprio, con oggetti d'indagine ben precisi, è costruzione platonica, che nulla ha a che fare con una banale curiosità intellettuale. Platone si appropria di un termine che circolava senza un significato definito, usandolo per definire un'attività precisa.

La costruzione di una nuova forma di sapere significava anche l'adozione di un genere letterario, capace di veicolare i nuovi

¹ Hdt. I 30, 2, cfr. ora le osservazioni molto pertinenti di KINGSLEY 2024, 1-37; più in generale, sull'origine di filosofia come disciplina autonoma, cfr. NIGHTINGALE 1995, 13-59 (in riferimento a Platone) e MOORE 2019 (con un'analisi più complessiva).

² Heracl. 22B35 DK.

³ Thuc. II 40.1; cfr. anche Aristoph. *Ecc.* 571; Hipp. *VM* 20; Gorg. *Hel.* 82B11, 13 DK.

⁴ Plat. *Resp.* 473c-478a.

contenuti. Si tratta ovviamente del dialogo⁵. Ma è importante osservare che questa nuova forma letteraria non nasceva dal nulla, come semplice imitazione della pratica socratica. A definirlo, non solo formalmente ma anche e soprattutto contenutisticamente, è il confronto con gli altri generi letterari del tempo. Tra gli altri, inevitabilmente, la tragedia⁶. Non poteva che essere così: nella misura in cui ambiva a presentarsi come il nuovo sapere capace di guidare la città fuori dalla crisi in cui si stava avvitando, la filosofia entrava in competizione con il teatro, mettendone in discussione il ruolo politico, educativo e culturale: Atene, spiega l'ateneese nelle *Leggi* ai suoi compagni ignari, non è una democrazia, bensì una «teatrocrasia»⁷. Nel progetto platonico tocca ora alla filosofia prendere il posto che era stato del teatro, mettendosi alla guida della città, per portarla appunto fuori da quella crisi.

Come hanno ormai mostrato numerosi studiosi, il *Gorgia* tra tutti i dialoghi è probabilmente quello in cui questo confronto con il teatro emerge in modo più chiaro. Non è forse un caso: se ci atteniamo alla cronologia tradizionale, il *Gorgia* è uno dei primi dialoghi in cui si cercano di delineare le coordinate concettuali della 'filosofia' – di che cosa sia e della sua importanza per la città⁸. A livello esplicito questo tentativo viene sviluppato in un confronto aperto con la retorica, vale a dire con la sofistica. Ma è interessante osservare che la riflessione platonica si sviluppa anche in un confronto sottotraccia con una tragedia euripidea, l'*Antiopè*⁹. Significativamente sarà proprio questo confronto quello

⁵ Su cui cfr. ora l'analisi dettagliata di SZLEZÁK 2025, 129-94.

⁶ Molto suggestiva a questo proposito è la tesi di CHARALABOPOULOS 2012, il quale sostiene che i dialoghi di Platone fossero pensati e presentati come un tipo alternativo di composizione teatrale; cfr. anche ARIETI 1991. Interessanti anche le considerazioni di BILLINGS 2021, 223 sul dialogo platonico come rottura e *telos* della tragedia.

⁷ Plat. *Leg.* 701a.

⁸ Cfr. NIGHTINGALE 1995, 17 n. 11.

⁹ Fondamentali a questo proposito sono NIGHTINGALE 1995; TRIVIGNO 2009; BILLINGS 2021. La tragedia sembra appartenere a un periodo tardo della produzione euripidea (COLLARD, CROPP, GIBERT 2004, 269 suggeriscono il 409/408 a.C.): Platone, dunque, come già aveva suggerito DODDS 1959, 275, potrebbe aver assistito alla rappresentazione (la datazione, però, non è sicura, cfr. GIBERT, 25 n. 3; TARRANT 2008 propone di datarla intorno al 423, ma il ragionamento non è troppo convincente).

che permetterà di meglio definire le coordinate concettuali di ciò che la filosofia è, chiarendo equivoci e liberandola da accuse infondate. Obiettivo di questo articolo è ricostruire il significato di questo confronto così da chiarire il senso dell'appropriazione e trasformazione platonica: è un caso particolare che aiuta a decifrare una strategia complessiva di più ampia portata. Parlando il linguaggio del teatro, riprendendo una tragedia che dovette godere di una certa notorietà, Platone può spiegare nel modo più incisivo che cosa sia la filosofia e in che cosa consista la sua superiorità. In un contesto dominato dalla competizione di tutti contro tutti, come è il mondo intellettuale ateniese (e greco) del V secolo a.C., non era una strategia banale.

L'Antiope di Euripide e Platone

L'*Antiope* è una delle tante tragedie perdute nel gran naufragio della letteratura antica. Fortunatamente, però, rimane un discreto numero di frammenti (circa 50, più di ogni altra tragedia perduta), che permette quantomeno di ricostruirne la trama con una certa attendibilità¹⁰. La tragedia ruotava intorno alle vicende di due fratelli, Amfione e Zeto, figli di Zeus e Antiope. Dopo averli partoriti, la madre li aveva dovuti abbandonare fuggendo a Sicione. A Tebe, però, Antiope era stata fatta prigioniera da Lico (fratello di Antiope e zio di Amfione e Zeto) e da sua moglie Dirce. Le sue disavventure hanno termine quando i due fratelli, dopo averla riconosciuta, la salvano, uccidendo Dirce. Prima che si vendichino anche di Lico, interviene Hermes, rivelando la natura divina di Amfione e Zeto, costringendo il sovrano di Tebe a cedergli il trono. Amfione avrebbe poi provveduto alla costruzione delle mura e della rocca con l'incanto della sua musica.

¹⁰ Ricostruzioni dettagliate si leggono in COLLARD, CROPP, GIBERT 2004 e BIGA 2015 (da cui sono ricavate le traduzioni, con qualche modifica) con ulteriore bibliografia (entrambi adottano la numerazione dei frammenti dell'edizione Kannicht, che è usata anche nel presente articolo); CARTER 1986, 163-73, esplora anche le possibili connessioni con i dibattiti politici dell'Atene del V secolo.

Gli studiosi hanno discusso a lungo sul legame tra questa tragedia nella sua interezza e il dialogo platonico. Particolare attenzione meritano le proposte di Andrea Nightingale e Franco Trivigno, i quali hanno suggerito che il mito finale potesse in qualche modo svolgere il ruolo di Hermes nella tragedia. Alla fine del dialogo, in effetti, anche Socrate sembra essersi infilato in una situazione da cui è difficile uscire: è riuscito ad aver la meglio su Callicle (e sugli altri interlocutori), ma non riesce a convincerli. Il mito finale, come una sorta di *deus ex machina*, servirebbe a sancire la sua superiorità, celebrando così definitivamente la sua vittoria¹¹. L'ipotesi è interessante, ma non del tutto corretta. Nella tragedia l'intervento di Hermes conferma in modo inequivocabile la vittoria del fratello agli occhi dei personaggi e del pubblico, e trova una conferma tangibile nella costruzione delle mura. Nel dialogo, lasciando da parte l'assenza di conferme tangibili, è invece discutibile, per usare un eufemismo, che il mito riesca laddove le argomentazioni razionali hanno fallito: a parlare è pur sempre Socrate, fino alle ultimissime battute, e niente viene detto circa una possibile reazione degli interlocutori (Callicle, in particolare, rimane ostinatamente arroccato sulle sue posizioni).

Del resto, non è la parte finale della tragedia quella che più interessava a Platone. Significativamente, le riprese provengono tutte da una sezione precisa del testo euripideo, un agone in cui i due fratelli si scontrano delineando due modelli di vita differenti – uno, quello di Zeto, votato all'azione pratica, l'altro, quello di Amfione, dedicato piuttosto alla musica e alla poesia. Non sappiamo esattamente quale posto l'agone occupasse all'interno della tragedia e quale ruolo avesse nello sviluppo della trama¹². Sia come sia, come ha opportunamente osservato Dodds¹³, è probabile che questi due discorsi abbiano goduto di particolare successo indipendentemente dalla trama; ed è probabile che abbiano circolato anche in modo autonomo. Una conferma di

¹¹ NIGHTINGALE 1995, 73, 85-7 e TRIVIGNO 2009, 85-7.

¹² Forse il primo episodio: cfr. COLLARD, CROPP, GIBERT 2004, 262.

¹³ DODDS 1959, 276; più in generale sulla fortuna della tragedia al tempo di Platone, cfr. TULLI 2007, 74.

questo successo viene appunto da Platone, che usa l'agone come sottotesto per un lo scontro tra Socrate e Callicle. Quando attacca Socrate, Callicle riprende le idee di Zeto; Socrate accetta questa sfida prendendo le parti di Amfione. Il problema è capire allora il senso di quella contrapposizione.

L'agone tra Zeto e Amfione

La parte più conosciuta e apprezzata della tragedia (che ne fosse anche il cuore concettuale è più controverso) era dunque lo scontro tra i due fratelli, Zeto, che sembra avere un carattere più diretto e deciso (non diversamente da Callicle), e Amfione, con un carattere più sobrio e riflessivo, che non gli impedirà comunque di prendere posizione in modo molto netto nei confronti dello zio (non diversamente da Socrate, che è accomodante solo a parole, ma che in questo dialogo si distingue per la capacità di accettare scontri anche molto diretti o volgari). Su cosa vertesse lo scontro, però, è chiaro solo fino a un certo punto. Almeno inizialmente l'attenzione si concentra sulla musica in senso stretto, con Amfione che parla con il coro cantando l'invenzione della lira. Ma la celebrazione della musica si allarga subito a coprire questioni più ampie, visto che Amfione si lancia nella recitazione di un inno cosmogonico (fr. 182a K.: Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν αἰείδω, «Io canto il cielo e la terra genitrice di tutte le cose»)¹⁴. Questa posizione è attaccata duramente da Zeto, che critica il fratello perché pensa solo al suo piacere e coltiva una musa socialmente improduttiva, che corrompe gli affari umani (e che ha corrotto le sue doti naturali):

κακῶν κατάρχεις τήνδε μοῦσαν εἰσάγων
 ἀργόν, φίλοινον, χρημάτων ἀτημελῆ
 Tu dai inizio ad una serie di mali introducendo questa musa impro-
 duttiva, amante del vino e incurante delle ricchezze.
 (Eur. fr. 183 K.)

¹⁴ Il verso riecheggia temi di filosofia naturalista presocratica: cfr. BILLINGS 2021, 175.

ἀνὴρ γὰρ ὅστις εὖ βίον κεκτημένος
 τὰ μὲν κατ' οἴκους ἀμελία παρεῖς ἔᾶ,
 μολπαῖσι δ' ἤσθεις τοῦτ' ἀεὶ θηρεύεται,
 ἀργὸς μὲν οἴκοις καὶ πόλει γενήσεται,
 φίλοισι δ' οὐδεῖς ἢ φύσις γὰρ οἴχεται,
 ὅταν γλυκείας ἡδονῆς ἤσσω τισ ἦ

Qualunque uomo che abbia di che vivere bene e che, avendo abbandonato all'indifferenza i beni della sua casa li trascuri, e avendo provato il piacere della musica sempre lo ricerchi, diventerà inutile per la sua casa e per la città, un nessuno per i suoi amici; la natura di un uomo, infatti, se ne va, qualora qualcuno sia incapace di resistere al dolce piacere.

(fr. 187 K.)

κόσμος δὲ σιγῆς στεγανὸς ἀνδρὸς οὐ κακοῦ·
 τὸ δ' ἐκλαλοῦν τοῦθ' ἡδονῆς μὲν ἄπτεται,
 κακὸν δ' ὀμίλημ', ἀσθενὲς δὲ καὶ πόλει

Un ornamento di silenzio è una corona per un uomo eccellente: il vaniloquio si accompagna al piacere, ma è una cattiva compagnia ed è un motivo di debolezza anche per la città.

(fr. 219 K.)

O, più seccamente ancora:

καὶ πῶς σοφὸν τοῦτ' ἔστιν, ἥτις εὐφυᾶ
 λαβοῦσα τέχνη φῶτ' ἔθηκε χεῖρονα;

E come potrebbe essere quest'arte sapiente, quando prende un uomo ben dotato e lo rende peggiore?

(fr. 186 K.).

Amfione si difenderà, negando che la sua scelta comporti scelte ostili alla città. Certo, non rinuncia a rivendicare l'importanza di quello a cui si dedica e neppure nega il piacere che questa attività gli arreca:

ὅστις δὲ πράσσει πολλὰ μὴ πράσσειν παρόν,
 μᾶρος, παρόν ζῆν ἡδέως ἀπράγμονα

Chiunque faccia molto, se potesse non fare, è folle, se potesse vivere piacevolmente senza agire.

(fr. 193 K.)

Amfione non accetta però la critica di essere inutile o dannoso per la sua città, rivendicando al contrario l'utilità del suo sapere:

ὁ δ' ἥσυχος φίλοισί τ' ἀσφαλῆς φίλος
 πόλει τ' ἄριστος. μὴ τὰ κινδυνεύματα
 αἰνεῖτ': ἐγὼ γὰρ οὔτε ναυτίλον φιλῶ
 τολμῶντα λίαν οὔτε προστάτην χθονός.

L'uomo tranquillo è un amico sicuro per i suoi amici ed è il migliore per una città; non approvate i pericoli: io infatti non amo il capitano di una nave né il capo di una terra che rischino troppo.

(fr. 194 K.)

τὸ δ' ἀσθενές μου καὶ τὸ θῆλυ σώματος
 κακῶς ἐμέμφθης· εἰ γὰρ εὖ φρονεῖν ἔχω,
 κρεῖσσον τόδ' ἐστὶ καρτεροῦ βραχίονος

Tu mi rinfacci a torto la mia debolezza e l'effeminatezza del mio corpo: se, infatti, sono in grado di ragionare bene, questa è una capacità superiore ad un braccio possente.

(fr. 199 K.)

γνώμαις γὰρ ἀνδρὸς εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις,
 εὖ δ' οἶκος, εἰς τ' αὖ πόλεμον ἰσχύει μέγα·
 σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας
 νικᾷ, σὺν ὄχλῳ δ' ἀμαθία πλεῖστον κακόν

È grazie alla capacità decisionale di un uomo che sono ben governate le città, ben governate le case, e anche in guerra la capacità decisionale ha una grande forza: un solo saggio consiglio trionfa su una moltitudine di mani, la stoltezza che si accompagna alla folla è un grandissimo male.

(fr. 200 K.)

ἐγὼ μὲν οὖν ἄδοιμι καὶ λέγοιμί τι
 σοφόν, ταράσσω μῆδ' ὦν πόλις νοσεῖ

Mi auguro di poter cantare e dire qualcosa di saggio, senza sconvolgere nulla di ciò di cui la città soffre.

(fr. 202 K.)

Questi, in linea generale, sono i termini dello scontro. Dalle testimonianze superstiti non emerge espressamente quale sia l'esito dell'agone, chi dei due fratelli prevalga. Probabilmente, così ritie-

ne la maggioranza degli studiosi, Amfione, il secondo a prendere la parola nell'agone (perché se è vero che non disprezza il piacere, non meno vero è che il suo è un sapere utile), il quale deciderà comunque di associarsi al fratello, andando con lui a caccia¹⁵.

Che ci sia uno scontro netto, con due posizioni che si oppongono frontalmente è evidente. Ma quale è di preciso il tema del contendere? Per rispondere conviene analizzare meglio i due caratteri e quello che affermano. In un interessante articolo Gibert¹⁶ si è opposto a ogni tipo di lettura che esaltasse l'opposizione tra impegno pubblico (Zeto) e dimensione privata (Amfione). A suo parere Zeto non sembra nutrire un particolare interesse per la comunità: egli apparirebbe piuttosto come un aristocratico che pensa ai fatti propri – analogamente al fratello, anche se in modo diverso. È un'osservazione interessante, ma non del tutto corretta. Di sicuro Zeto non si presenta come un maratonomaco, pronto a identificarsi in tutto e per tutto con la sua città. Ma Zeto non è neppure così disinteressato come Gibert sostiene (cfr. fr. 185, 4: οὐτ' ἄν δίκης βουλαῖσι προσθεῖ' ἄν λόγον, «e non potresti neppure aggiungere una parola alle deliberazioni sulla giustizia») ¹⁷. Piuttosto, come aveva osservato anche R. Joly, Zeto sembra procedere sulle orme della morale tradizionale, facendo proprio l'ideale dell'eroe che parla e agisce bene (si pensi ad esempio a *Il. IX 442*)¹⁸. È un ideale che comunque si adatta bene anche al contesto della *polis*.

Diverso e più delicato è il caso di Amfione. Amfione è per la *mousiké* (da intendersi come sapienza in senso più generale)¹⁹ e

¹⁵ GIBERT 2009, 24; TRIVIGNO 2009, 88; COLLARD, CROPP, GIBERT 2004, 266. Su posizioni opposte è invece NIGHTINGALE 1995, 73 e 79-80: secondo la studiosa a vincere sarebbe Zeto, che convince poi il fratello circa la superiorità della vita attiva. BILLINGS 2021, 174, osserva in modo originale che la questione del vincitore non è essenziale, visto che poi i due fratelli, e le tesi di cui sono campioni, verranno a convergere; cfr. anche BIGA 2015, 356-7.

¹⁶ GIBERT 2009, 24-30.

¹⁷ La ricostruzione dell'originale euripideo a partire dalla citazione del *Gorgia* platonico (485e-6a) è qui particolarmente discussa, si veda in proposito la discussione di BIGA 2015, 91-101. Stampo e traduco qui il testo di Dodds.

¹⁸ JOLY 1956, 65; cfr. anche CARTER 1986, 165; TULLI 2007, 74.

¹⁹ JOLY 1956, 65-6, NIGHTINGALE 1995, 74; BILLINGS 2021, 176; la testimonianza decisiva è Cic. *de inv.* I 50, 94 (*sapientiam*).

celebra i piaceri della vita a essa connessa²⁰. Questo sembrerebbe farne il campione di un ideale di vita ritirata – un modello simile (ma non necessariamente identico) a quello contemplativo²¹. Da altri frammenti, però, emerge un quadro più articolato. È vero che Amfione rivendica il suo essere ἀπρᾶγμων, non vuole rinunciare alla tranquillità (ἡσυχία): ma non per questo rifiuta al suo sapere una dimensione di impegno pubblico e pubblica utilità (come appare chiaramente dal fr. 194 K. citato sopra)²². La sua tesi è piuttosto che il suo quietismo potrebbe risultare ugualmente, e forse anche più, utile rispetto all'impegno preconizzato da Zeto, grazie ai buoni consigli che potrà dare alla città (fr. 194, 1-2 K.; 200, 1 K.: γνώμαις γὰρ ἀνδρὸς εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις; fr. 199 K.: la capacità di εὖ φρονεῖν è superiore a un braccio robusto; cfr. CARTER 1986, 168-70).

Insomma, Zeto si schiera nettamente in favore di un impegno attivo perché così si aiuta la propria comunità. Amfione al contrario rivendica la propria vita tranquilla, appartata, in cui la conoscenza gioca un ruolo di primo piano, ma non per questo accetta la critica di non essere utile alla città. Contrariamente a quanto si ripete spesso, lo scontro tra i due sembra vertere non tanto, o non soltanto, in generale sulla contrapposizione tradizionale di due modelli di vita (quello attivo e quello contemplativo)²³ quanto, più specificamente, sulla problematica relazione tra sapere e città, soprattutto nel caso di Amfione.

Non è un tema banale nell'Atene di quegli anni, quando si assiste al diffondersi sempre più deciso di un anti-intellettualismo

²⁰ Sul motivo del piacere, si vedano le osservazioni molto interessanti di DI BENEDETTO 1971, 305-6.

²¹ L'adozione di un simile modello di vita troverebbe ulteriore conferma nel fr. 910 K., se potesse essere attribuito a questa sezione della tragedia, come proposto tra gli altri da SNELL 1964, 90-8, cfr. anche BERNARDINI 2016; BILLINGS 2021, 181-2 (questi versi rivelano una chiara influenza anassagorea: cfr. DI BENEDETTO 1971, 307-9; CARTER 1986, 148).

²² Pace NIGHTINGALE 1995, 70, anche se rimane tensione tra ricerca del bello e piacere da un lato, e *sophia* e utilità dall'altro; cfr. anche CARTER, 169-71, il quale comunque insiste giustamente sulla sua utilità civica.

²³ Questa era la tesi di SNELL 1964, 70-98, cfr. anche JOLY 1956, 65-70; DI BENEDETTO 1971, 308-9. BILLINGS 2021, 178-9 propone invece di considerare Amfione come il campione di una vita dedicata al piacere: il piacere è certamente importante (cfr. anche *infra*, n. 20), ma non sembra rappresentare il cuore concettuale della sua posizione.

di fondo, sospettoso e ostile nei confronti dei nuovi saperi che si stanno diffondendo in città. Joshua Billings ha mostrato in modo molto convincente quanto questo tema fosse presente in Euripide (un esponente di punta di questi nuovi saperi, e dunque una delle figure più direttamente esposte): il dibattito tra i due fratelli nell'*Antiope* ne è una conferma eloquente²⁴. Queste considerazioni permettono così di chiarire ancora meglio quale fosse il tema dello scontro. Il fuoco dell'attenzione converge in effetti più decisamente su Amfione: il tema non è insomma tanto l'opposizione tradizionale tra generi di vita quanto il valore del sapere intellettuale. Quale è il sapere che serve alla città? E quale potrebbe essere l'utilità di un sapere intellettuale come quello coltivato da Amfione (e da Euripide, verrebbe da aggiungere)? Di questo discutono i due fratelli in modo tanto acceso, così come accese erano le discussioni ad Atene. È in questo contesto che il testo diventa interessante per Platone e il *Gorgia*.

Callicle all'attacco

Un deciso anti-intellettualismo, tradotto nei termini espliciti di un attacco alla filosofia, caratterizza anche l'intervento di Callicle nel *Gorgia*. Socrate ha già discusso con Gorgia prima e Polo poi: inizialmente di retorica e delle sue responsabilità politiche, successivamente anche di tanti altri temi più o meno correlati. Senza paura di provocare (e senza troppa voglia di farsi capire) Socrate ha progressivamente lasciato emergere un'altra forma di sapere in opposizione alla retorica, che coincide evidentemente con la filosofia. A questa nuova forma di sapere, e alle improbabili tesi intorno a cui si articola, si oppone Callicle. Beninteso, l'opposizione di Callicle non significa un rigetto totale. La filosofia, come ogni forma di sapere – spiega il giovane ateniese –, ha

²⁴ BILLINGS 2021, 151-222; nella stessa direzione cfr. anche DI BENEDETTO 1971, 309-10 e TARRANT 2008. Non è neppure da escludere che in questi versi risuonassero anche note personali, da parte di un Euripide che spesso era stato attaccato per le sue idee 'filosofiche': cfr. CARTER 1986, 149 e 169.

un suo valore e una sua utilità in quanto preparazione dei futuri uomini politici. Semplicemente, bisogna stare attenti a non esagerare, con il rischio di corrompere chi la pratica troppo e troppo a lungo (Pl. *Grg.* 484c):

φιλοσοφία γάρ τοί ἐστιν, ὃ Σώκρατες, χαρίεν, ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατροίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων.

In effetti, Socrate, la filosofia è godibile, a condizione che la si intraprenda con misura alla giusta età; qualora invece la si pratichi oltre il dovuto, è rovina per gli uomini²⁵.

Dodds, nel suo commento al *Gorgia*, aveva osservato che alcuni passi del dialogo (e quelli della lunga tirata di Callicle in particolare) sembrano tradire quasi involontariamente esperienze personali di Platone, giudizi e critiche che si sarà sentito rivolgere più volte nel corso della giovinezza²⁶. In effetti, come abbiamo già osservato anche in riferimento a Euripide, questo tipo di polemiche anti-intellettualistiche godette di una discreta circolazione ad Atene, ed è più che probabile che avessero investito anche Platone. Il successo dell'*Antiope* si spiega anche per questo, e non è un caso, allora, se Callicle proprio a questa tragedia fa più volte riferimento: «vedi, Socrate, verso di te ho una disposizione amichevole: in effetti, sembra che io sia ora nella condizione in cui era rispetto ad Amfione lo Zeto di Euripide» (485e). Callicle costruisce questa lunga sezione del suo primo intervento (484c-487d), riprendendo e sviluppando i motivi del discorso di Zeto nella tragedia euripidea²⁷.

²⁵ Le traduzioni sono di F.M. Petrucci in TAGLIA 2014; il testo greco è quello edito da E.R. Dodds. La sezione rilevante del lungo intervento di Callicle è riprodotta in appendice alla fine dell'articolo.

²⁶ DODDS 1959, 273; cfr. anche FESTUGIÈRE 1936, 386.

²⁷ Questo non significa naturalmente che non ci siano anche delle differenze tra il carattere euripideo e quello platonico (al netto della difficoltà del confronto, visto il numero esiguo di frammenti). Come ha osservato NIGHTINGALE 1995, 70 questa apertura (poco più di una concessione, in realtà) verso la conoscenza non sembra presente in Zeto; una seconda differenza riguarda il piacere (che Callicle insegue e Zeto sembra rifuggire): cfr. ancora NIGHTINGALE 1995, 77 n. 44. C'è poi un'altra questione che merita di essere discussa. Visto che l'esito del confronto tra i due fratelli era noto (cfr. *supra*,

Con riferimento al fr. 184 K., la prima accusa contro Socrate è quella di nascondersi, facendo solo ciò che gli viene meglio fare, quando invece dovrebbe occuparsi anche di ciò che serve alla città. Callicle, in effetti, non è pregiudizialmente ostile alla filosofia, che invece può aiutare a istruire il futuro cittadino in modo utile per la città (485c; Callicle non precisa in che senso, ma molto probabilmente allude alla capacità di imbastire ragionamenti: e dunque di prevalere nelle discussioni). Entro questi termini, molto limitati, la filosofia può rivendicare per sé una sua dignità. Di più no, però. La vita vera, dove si conquista la gloria e ci si rende utili, è altrove (in questo caso la citazione, molto prevedibilmente, è di Omero: *Il. IX* 441): la vera vita si svolge nei tribunali e nelle assemblee (e a questo proposito viene citato il fr. 185 K.). La vera musa è quella che spinge all'azione (fr. 188 K.) non quella che corrompe nature dotate (fr. 186 K.).

La reazione di Socrate

Socrate accetta la sfida, prendendo in qualche modo le parti di Anfione²⁸, e si imbarca in una lunga discussione con Callicle,

n. 15), ci si potrebbe chiedere perché Callicle si presentasse nelle vesti di Zeto, che alla fine avrebbe perso. Come osservato in precedenza, è probabile che l'agone euripideo circolasse in modo indipendente, e questa è una prima spiegazione. Ma ce n'è anche una seconda più sottile che prende spunto da un parallelo interessante: anche a *Grg.* 483d le allusioni di Callicle a Serse sono sorprendenti visto che Serse poi aveva sonoramente perso, come ad Atene tutti sapevano. Una spiegazione possibile è il desiderio (non privo di perfidia) di Platone di presentare Callicle come immerso in un presente incapace di progettualità: cfr. BONAZZI, CAPRA 2003.

²⁸ Cfr. *Grg.* 489e: «Per Zeto, Callicle, quello Zeto di cui ti sei servito ampiamente or ora, quando eri tu a fare ironia nei miei confronti! Avanti, dimmi: chi sono a tuo avviso i migliori?»; 506b-c: «Certamente, Gorgia. In realtà io, dal canto mio, avrei dialogato ancora con piacere con il nostro Callicle, finché non gli avessi reso il discorso di Anfione in cambio di quello di Zeto. Ma visto che tu, Callicle, non vuoi portare a termine il discorso con me, almeno stammi ad ascoltare e attaccami qualora ti paia che io non [c] parli bene. Qualora poi tu mi confutassi, io non mi arrabbierò con te come tu con me, anzi: ti porterò sempre nella memoria come mio massimo benefattore!». Come osserva giustamente NIGHTINGALE 1995, 78 n. 47, è probabile che nel testo ci siano altre allusioni alla tragedia che non possiamo cogliere a causa della sua perdita (si pensi ad es. al riferimento alla πολυπραγμοσύνη a 526c o il riferimento ai tribunali in *Grg.* 521e perché non si interessa di sottigliezze, τὰ κομψά, su cui cfr. *infra*, 218).

per verificare se quello che ha sostenuto sia corretto o no – e per difendere la sua scelta di dedicarsi alla filosofia. La conclusione di questa lunga, e per lunghi tratti faticosa, discussione rivelerà l'inconsistenza della posizione di Callicle, e per converso la bontà di quella di Socrate. Come Amfione ha difeso la sua musa, così Socrate ha difeso con successo la filosofia.

Ripercorrere tutta la confutazione di Socrate sarebbe macchinoso e poco utile, per i fini di questa discussione. Il punto decisivo del resto è chiaro. Rispondendo alla sfida di Callicle, e all'attacco sferrato contro la filosofia, Socrate non si fa genericamente paladino della vita contemplativa (un tema che ritorna nei dialoghi e che sarebbe diventato centrale nei dibattiti dei secoli successivi)²⁹; Socrate difende il valore politico, vale a dire l'utilità 'politica' (in senso lato), del suo sapere filosofico. È il sapere filosofico di Socrate, e non l'ideale di una vita d'azione difeso da Callicle, l'unico che può aiutare davvero la città. Giunto alla fine della confutazione di Callicle, Socrate può così rivendicare, in modo provocatorio ma coerente, di essere stato l'unico vero politico di Atene (Pl. *Grg.* 521d-e):

Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν· ἄτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὐς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς (ε) τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἅ σὺ παραινεις, τὰ κομψὰ ταῦτα, οὐχ ἕξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ. ὁ αὐτὸς δέ μοι ἦκει λόγος ὄνπερ πρὸς Πῶλον ἔλεγον· κρινοῦμαι γὰρ ὡς ἐν παιδίῳ ἰατρὸς ἂν κρίνοιτο κατηγοροῦντος ὀψοποιοῦ.

Credo di essere tra i pochi Ateniesi – per non dire il solo – che si impegna nella vera arte politica, e il solo dei contemporanei a fare politica; così, poiché pronuncio ogni volta i miei discorsi non guardando al compiacimento né a ciò che è più piacevole bensì all'ottimo, e visto che mi rifiuto di fare ciò a cui tu mi esorti, queste cose raffinate, in tribunale non saprò cosa dire. Viene per me a proporsi lo stesso discorso che prima rivolgevo a Polo: sarò giudicato come lo sarebbe un medico che rispondesse davanti a bambini delle accuse di un cuoco.

²⁹ Su questo problema FESTUGIÈRE 1936 vale la pena ancora di essere letto (cfr. in particolare le pp. 381-400 sul *Gorgia*).

Il riferimento alle «cose raffinate» (τὰ κομψὰ ταῦτα) è eloquente: lo stesso termine era stato usato da Callicle (486c), che a sua volta lo stava riprendendo da Zeto (fr. 188 K.), quando aveva attaccato Amfione. Il sarcasmo si rovescia e cambia destinatario, sancendo la vittoria di chi sembrava debole³⁰. Ancora una volta il sottotesto euripideo del dialogo serve come chiave di lettura. Come Amfione, così anche Socrate può rivendicare l'importanza della filosofia insistendo sulla sua utilità politica (cfr. fr. 200 K.). È una posizione interessante e originale, come hanno osservato diversi studiosi: Socrate, così come Amfione prima di lui, è riuscito in effetti a ribaltare una serie di credenze e pregiudizi radicati nella città. Poteva sembrare un'affermazione paradossale, e invece tanto la vicenda della tragedia quanto la discussione filosofica hanno mostrato che solo chi si dedica ad attività intellettuali può essere un vero politico³¹. L'eroe filosofico si associa all'eroe tragico nella battaglia per la città.

A mo' di conclusione: la trasformazione platonica

Il gioco di ripresa di Euripide si è così tradotto nella difesa e nella celebrazione dell'importanza della filosofia. Ma non è da escludere che l'appropriazione miri anche a una subordinazione della tragedia, nella misura in cui Socrate, vale a dire la filosofia, è in grado di mostrare le ragioni della sua superiorità³². È un tema che verrà sviluppato più approfonditamente in altri dialoghi, dall'*Apologia* alla *Repubblica*: anche nel *Gorgia*, però, compare, e attraversa sottotraccia tutta la discussione (si vedano ad esempio le affermazioni alla fine del discorso di Socrate a 503a e seguenti,

³⁰ Così anche NIGHTINGALE 1995, 78 n. 47.

³¹ Cfr. in particolare TRIVIGNO 2009, 90: «The most stunning and unambiguous coincidence between the *Antiope* and the *Gorgias* is the way in which both subvert the allure of the political life by arguing, paradoxically enough, that the intellectual is the true statesman»; cfr. anche BILLINGS 2021, 233.

³² In una direzione analoga, considerando il *Gorgia* in competizione con la tragedia (e non, secondo l'interpretazione di NIGHTINGALE 1995 come una parodia), cfr. anche BILLINGS 2021, 226.

512a; la poesia tragica è anche criticata per il suo carattere adulatorio a 502b-d). La superiorità 'politica' della filosofia non si spiega genericamente per una superiore capacità di organizzare discorsi ben costruiti, come sembrava di potersi ricavare dalla tragedia. C'è certamente anche questo. Ma c'è anche una ragione più profonda. La superiorità 'politica' della filosofia si spiega grazie a una più adeguata comprensione di quello che siamo – vale a dire con il riferimento all'anima. Non si tratta banalmente, e genericamente, dei buoni consigli che un novello Amfione può dare alla città. La filosofia è l'unico sapere utile per la città, può rivendicare per sé una superiorità politica, nella misura in cui si dimostra l'unico sapere in grado di prendersi cura dell'anima dei cittadini. E se lo può fare è perché ha saputo indagarla nel modo corretto. È questo il vero terreno di scontro, il terreno in cui la superiorità della filosofia si palesa nel modo più evidente. È un'idea presente in modo discreto nel *Gorgia* che altrove verrà invece sviluppata con dovizia di argomenti, così da risolvere in modo definitivo l'«antica discussione» tra poesia e filosofia³³. Non rimane insomma che l'eroe filosofico sulla scena, perché il solo veramente capace di 'salvare' la città (il riferimento è ovviamente a *Resp.* 473d). Un'impresa tutt'altro che facile, come la vicenda di Socrate aveva già insegnato a Platone. Ma un'impresa a cui Platone non ha ritenuto, nel *Gorgia* almeno, di poter venire meno.

Appendice: Pl. Grg. 484c-486d, passim

[484c] Questa è infatti la verità, ma potrai rendertene conto solo se ti rivolgerai verso le occupazioni di maggior valore, lasciando ormai stare la filosofia. In effetti, Socrate, la filosofia è godibile, a condizione che la si intraprenda con misura alla giusta età; qua-

³³ Il riferimento corre ovviamente a *Resp.* 607b. Questo problema diventa ancora più interessante se si prende in considerazione la possibilità che gli autori teatrali, ed Euripide più di tutti, a loro volta avessero polemizzato con le tesi di Socrate e dei sofisti (di quelli che sarebbero insomma diventati i 'filosofi'), e proprio sul tema dell'anima e dello scontro tra ragione e passione: cfr. ad esempio DI BENEDETTO 1971, 5-23.

lora invece la si pratici oltre il dovuto, è rovina per gli uomini. Se, infatti, pur essendo nati con ottime doti naturali si continua a praticare la filosofia con l'avanzare dell'età, necessariamente si diviene inesperti [d] di tutte quelle cose di cui deve invece essere esperto chi vuole essere in futuro un uomo nobile, buono e ben stimato. [...] Convengono con questo anche i versi di Euripide (fr. 184 K.): *ciascuno è brillante in una cosa, e per questa si affanna*

*ad essa dedicando la gran parte del giorno,
laddove si trovi provvisto di propria eccellenza.*

[485 a] Ciascuno fugge qualsiasi ambito in cui sia dappoco, proprio questo disprezza, mentre loda l'altro, mosso da benevolenza nei propri confronti, perché ritiene così di lodare se stesso. La cosa più corretta, credo, è però prendere parte a entrambe le occupazioni. Nella misura in cui sia finalizzata all'educazione giovanile, è bello prendere parte alla filosofia, e non è brutto filosofare finché si hanno vent'anni; ma nel momento in cui un uomo ormai vecchio filosofi ancora, Socrate, la cosa diviene ridicola: [b] davanti a chi filosofa io provo un sentimento assolutamente simile a quello che provo davanti a chi balbetta e si esprime come un bambino. [...] Vedi, ciò che or ora dicevo riguarda proprio quest'uomo: anche se nato con ottime doti naturali, infatti, diviene tutt'altro che virile, fugge il centro delle città e le piazze – nelle quali, diceva il poeta, gli uomini *acquisiscono splendore* – e vivrà il resto della vita rintanato, [e] a bisbigliare in un angolo con tre o quattro ragazzi, senza mai intonare parole libere, grandi ed efficaci.

Vedi, Socrate, verso di te ho una disposizione amichevole: in effetti, sembra che io sia ora nella condizione in cui era rispetto ad Anfione lo Zeto di Euripide, che prima ho ricordato. Ho infatti come l'impulso di dire a te le stesse cose che egli diceva al fratello (fr. 185 K.): *Tu non ti curi, Socrate, delle cose di cui dovresti curarti, e pur avendo ricevuto in sorte un'anima dalla natura tanto nobile spicchi per atteggiamenti puerili, [486 a] e non sapresti proporre correttamente un discorso presso corti di giustizia (κοῦτ' ἄν δίκης βουλαῖσι προσθεῖ' ἄν λόγον), né pronunciare parole a gran voce, in modo opportuno e persuasivo, né avanzare suggerimenti forti a favore*

di altri. Del resto, Socrate mio – vedi, non devi irritarti con me, anzi: ti parlerò con benevolenza – non ti pare brutta la condizione in cui credo vi troviate tu e gli altri, voi che conducete l'esistenza sempre più isolati nella filosofia? Se infatti ora uno prendesse te – o qualsiasi altro di quelli come te – e ti conducesse in una prigione dichiarando che hai commesso ingiustizia, benché tu non ne abbia commessa alcuna, sai bene che non sapresti [b] come comportarti, e saresti anzi colto da vertigini, rimarresti a bocca spalancata senza sapere cosa dire; e poi, presentandoti in tribunale, anche se incontrassi fortuitamente un accusatore assolutamente dappoco e incapace finiresti per morire se solo volesse farti condannare a morte. Allora, Socrate, (fr. 186 K.) *come può essere sapiente* (σοφόν) *quest'arte che prende un uomo ben nato e lo rende peggiore*, incapace di portare soccorso a se stesso, di salvare dai più grandi pericoli se stesso e chiunque altro, [c] spogliato di ogni avere dai nemici, che insomma vive privo d'onore nella città? Un simile uomo – se posso usare un'espressione forse eccessivamente rozza – lo si può prendere a pugni in faccia senza scontare la giusta pena! Ottimo uomo, dai retta a me, (fr. 187 K.) *smetti di confutare, esercita la musica bella degli affari* (πόνων εὐμουσίαν ἄσκει), *esercita ciò da cui trarrai la fama d'esser saggio* (φρονεῖν), *ad altri lascia siffatte raffinatezze* (τὰ κομψὰ [σοφίσματα] ταῦτ' ἀφείζ) – o bisogna piuttosto affermare che sono farneticazioni, o anche sciocchezze –, *abiterai a causa loro una spoglia dimora*: non prendere a modello uomini che stanno a confutare tali minime questioni, [d] bensì quelli che hanno una vita vera, e fama, e molti altri beni.

MAURO BONAZZI
 Università di Bologna
 mauro.bonazzi@unibo.it

ENGLISH TITLE

What Knowledge for the City? Plato and Euripides' *Antiope*

ABSTRACT

This paper examines the relationship between Plato's philosophy and Greek tragedy through a comparison between Plato's *Gorgias* and Eu-

ripides' lost tragedy *Antiope*. It argues that Plato constructs philosophy as a new and distinct form of knowledge partly by engaging with and transforming themes from tragic drama. The debate between the brothers Zethus and Amphion in *Antiope*, which contrasts practical action with intellectual and artistic life, provides an important background for understanding the confrontation between Callicles and Socrates in the *Gorgias*. Callicles adopts arguments similar to those of Zethus, criticizing philosophy as socially useless and politically ineffective. Socrates responds by redefining philosophical activity as the only true form of political expertise, capable of benefiting the city. Through this reinterpretation, Plato appropriates the tragic debate in order to defend the political value and superiority of philosophy.

KEYWORDS

Plato – Euripides – Philosophy and Tragedy – Euripides' *Antiope* – Genres of Life

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ARIETI J., *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama*, Bollmann Place (MD) 1991.
- BERNARDINI M.L., *L'Antiope di Euripide: l'intellettuale fra tradizione sapienziale e nuove istanze politico-culturali*, «Prometheus» 42, 2016, 32-60.
- BIGA A.M. (ed.), *L'Antiope di Euripide*, Trento 2015.
- BILLINGS J., *The Philosophical Stage. Drama and Dialectic in Classical Athens*, Princeton 2021.
- BONAZZI M., CAPRA A., *Callicle e Serse: democrazia e tirannide nel Gorgia di Platone*, in SIMONETTA 2003, 217-33.
- CHARALABOPOULOS N.G., *Platonic Drama and its Ancient Reception*, Cambridge 2012.
- CARTER L.B., *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.
- COLLARD C., CROPP M.J., GIBERT J. (edd.), *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, vol. II, Warminster 2004.
- COUSLAND J.R.C., HUME J.R. (edd.), *The Play of Texts and and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden 2009.
- DI BENEDETTO V., *Euripide: teatro e società*, Torino 1971.
- DODDS E.R. (ed.), *Plato. Gorgias*, Oxford 1959.

- ERLER M., BRISSON L. (edd.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007.
- GIBERT J., *Euripides' Antiope and the Quiet Life*, in COUSLAND, HUME 2009, 23-34.
- JOLY R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité Classique*, Bruxelles 1956.
- MOORE C., *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline*, Princeton (NJ) 2019.
- KINGSLEY K.S., *Herodotus and the Presocratics. Inquiry and Intellectual Culture in Fifth Century BCE*, Cambridge 2024.
- NIGHTINGALE A.W., *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995.
- SIMONETTA S. (ed.), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna 2003.
- SNELL B., *Scenes from Greek Drama*, Berkeley-Los Angeles 1964.
- SZLEZÁK T.A., *Platone. L'invenzione della filosofia in Occidente*, tr. it. C. CENTRONE, Milano 2025.
- TAGLIA A. (ed.), *Platone. Gorgia*, tr. it. F.M. PETRUCCI, Torino 2014.
- TARRANT H., *The Dramatic Background of the Arguments with Callicles, Euripides' Antiope, and an Athenian Anti-Intellectualist Argument*, «Antichthon» 42, 2008, 20-39.
- TRIVIGNO F., *Paratragedy in Plato's Gorgias*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 36, 2009, 73-105.
- TULLI M., *Il Gorgia e la lira di Anfione*, in ERLER, BRISSON 2007, 72-7.

