

ENRICO PIERGIACOMI

SUGLI DÈI TUTORI DI GIUSTIZIA. LA CRITICA EPICUREA  
AL GIUDIZIO DELL'ADE DEL *GORGIA* DI PLATONE\*

Grazie al lungo quanto meticoloso lavoro di ricostruzione che Hammerstaedt e Smith hanno condotto sui frammenti del portico di Diogene di Enoanda, possiamo oggi leggere un ampio

---

\* Questo articolo ricorre alle più recenti edizioni critiche dei testi di Epicuro e degli Epicurei, che sono spesso citati in abbreviazioni. Per agevolare il lettore non specialista di Epicureismo, riporto dunque di seguito un elenco delle opere e delle sigle più usate.

I frammenti di Epicuro sono tratti dalle raccolte di Arrighetti 1973 (= Arr<sup>2</sup>.) e Usener 2007 (= Us.). Ricorro poi ai libri XIV e XXVIII della sua opera principale *Sulla natura* (= *De nat.*), riediti rispettivamente da Leone 1984 e Sedley 1973.

Anche l'attività degli epicurei Metrodoro ed Ermarco ci è nota solo per frammenti. Essi sono raccolti da Körte 1890 (= K.) e Longo Auricchio 1988.

Polistrato ha scritto un'opera dal titolo *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (= *De contempt.*), che cito da Indelli 1978. Di Demetrio Lacone ricorro solo al papiro 831 (= *PHerc.* 831), secondo le nuove letture di Parisi 2014. Uso poi il papiro 215 di Ossirinco (= *POxy.* 215), di autore ignoto e pubblicato da Obbink 1992.

Più numerose le opere di Filodemo. Ricorro al *Sugli dèi* (= Diels 1916), al *Sulle scelte e sulle fughe* (*De elect.* = Indelli-Tsouana 1995), al *Sull'ira* (*De ira* = Indelli 1988), al *Sulla libertà di parola* (*De lib. dic.* = Olivieri 1914), al libro IV del *Sulla morte* (*De mort.* = Henry 2009), al libro IV del *Sulla musica* (*De mus.* = Delattre 2007), al *Sull'economia* (*De oec.* = Tsouana 2012), al *Sulla pietà* (*De piet.* = Obbink 1996), ai libri I e V del *Sulla poesia* (*De poem.* = Janko 2000 e Mangoni 1993), al libro X del *Sui vizi* (*De vit.* = Jensen 1911 [coll. 1-9] e Ranocchia 2007 [10-24]), al papiro ercolanese 1005 (*PHerc.* 1005 = Angeli 1988), ai libri III e VIII del *Sulla retorica* (*Rhet.* = Hammerstaedt 1992; *Rhet.* VIII = Blank 2007)

Infine, cito di frequente i frammenti di Diogene di Enoanda (= Diog. Oin.). Sono distinti in frammenti 'vecchi' (fr. = Smith 1992) e 'nuovi' (NF = Hammerstaedt, Smith 2014).

ragionamento continuo del filosofo,<sup>1</sup> che tra le varie cose discute l'efficacia del dispositivo che rappresenta gli dèi come sorveglianti che trattengono l'umanità dal commettere ingiustizia (coll. 3.1-6.2). L'Epicureo si mostra assai scettico sulla capacità deterrente di un tale dispositivo, che sembra attestato per la prima volta in Crizia,<sup>2</sup> notando come esso non può spingere né i malvagi, né i saggi, né i 'molti' a rispettare la giustizia. I primi non hanno paura degli dèi sorveglianti di cui si predica l'esistenza e commettono perciò ingiustizia, i secondi si astengono da un tale vizio perché hanno estirpato da sé le cause che potrebbero indurre a indulgervi,<sup>3</sup> i terzi si comportano giustamente perché già trattenuti dalla paura delle punizioni previste dalle leggi.<sup>4</sup> Quand'anche poi esistessero delle persone che rispettano la giustizia in virtù del dispositivo teologico-politico, Diogene sottolinea che esse sono di numero assai ridotto e, comunque, non sono trattenute a lungo in questo comportamento. La prova empirica che egli fornisce è il comportamento di Giudei ed Egizi, che, pur nutrendo fede nell'esistenza di dèi sorveglianti e la credenza in numerose superstizioni, compiono gli atti più abominevoli.<sup>5</sup>

Subito dopo aver respinto questo dispositivo, Diogene ne prende tuttavia in considerazione un secondo, facendo anche un interessante riferimento a Socrate e Platone. L'Epicureo si chiede se gli uomini possano essere indotti a rispettare la giustizia tramite il mito dei giudici dell'Ade, dandosi comunque un'implicita risposta negativa (col. 6.2-12):

---

<sup>1</sup> Si tratta della cosiddetta «Theological *Physics*-sequence», edita e tradotta in Hammerstaedt, Smith 2014, 263-270. Per una prima analisi, vedi Gordon 1996, 103-105.

<sup>2</sup> Cfr. Clay 2004 e il fr. 88 B 25 DK (= Sesto Empirico, *M IX* 54) e Santoro 1997. La polemica epicurea verso la religione come *instrumentum regni* è attestata anche da Epitteto (*Diatr.* II 20.23 = fr. 368 Us.) e fatica ad essere accettata anche da pensatori moderni fortemente influenzati dell'Epicureismo, come Machiavelli (Brown 2013, 83-89).

<sup>3</sup> Sulla giustizia 'spontanea' del saggio torno nel paragrafo 3 del saggio.

<sup>4</sup> Cfr. qui anche Ermarco, fr. 34 = Porfirio, *De abst.* I 7.4-8.3 e 9.4. Di diverso avviso sembrano essere Torquato in Cicerone, *De fin.* I 16.51, e Filodemo (*De elect.* col. 12.4-7). Per le differenze che intercorrono tra questi e Diogene di Enoanda, cfr. Pace 2005, 204-209.

<sup>5</sup> Su questo aspro giudizio, condiviso da altri autori antichi, cfr. van der Horst 2006.

διὰ ποίους οὖν οἱ ἄνθρωποι θεοὺς ἔσονται δίκαιοι (διὰ γὰρ τοὺς ὄντας οὐκ εἰσιν); ἢ διὰ τοὺς Πλάτωνος καὶ Σωκράτους ἐν Ἄ(ι)δου δικαστάς; τοῦτο γὰρ λοιπὸν – εἰ μὴ τι μέλλουσιν οἱ τῶν νόμων καταφρονοῦντες οὐ πολὺ μᾶλλον καταγελᾶν μύθων.

Dunque, sulla base di quali dèi gli uomini saranno giusti (poiché infatti non lo sono in virtù di quelli realmente esistenti)? Forse grazie ai giudici nell' Ade di Platone e Socrate? Infatti, questo ci resta – se uno non [pensa] che coloro che disprezzano le leggi non sono ancora di più propensi a deridere i miti.<sup>6</sup>

Diogene compie in poche linee due operazioni degne di nota. Da un lato, egli esclude alla radice che gli uomini siano giusti grazie agli dèi davvero esistenti (διὰ τοὺς ὄντας). L'allusione va probabilmente alla divinità epicurea, ossia a quella che come è noto esiste ma non si occupa delle vicende umane, in cui già alcuni individui del V-IV secolo a.C. credevano, stando alla testimonianza del libro X delle *Leggi* platoniche (899d5-900d4), senza essere con ciò indotti a rispettare di più la giustizia.<sup>7</sup>

Dall'altro, Diogene ammette esplicitamente che i giudici dell' Ade potrebbero costituire un'efficace rappresentazione del divino finalizzata a distogliere gli uomini dall'ingiustizia, se non fosse per un decisivo particolare. Il breve quanto criptico inciso che segue dichiara che il dispositivo sarebbe valido solo ammettendo che chi è propenso a disprezzare le leggi non è anche portato a deridere questo e altri miti del genere. Ora, poiché si osserva che ciò accade, ne deve seguire che esso va respinto come altrettanto inefficace di quello degli dèi che sorvegliano gli uomini vivi sulla terra. Il punto è insomma che la rappresentazione di Socrate/Platone del giudizio nell' Ade dopo la morte è debole, perché non trattiene almeno la categoria umana più pericolosa: quella del malvagio incorreggibile e consapevole. Più specificamente, essa non frena chi ha la forza di opporsi alla legge e sa

<sup>6</sup> La traduzione è mia, ma segue da vicino quella di Hammerstaedt, Smith 2014, 269.

<sup>7</sup> La bibliografia e le fonti sulla teologia epicurea sono sterminate. Mi limito a nominare lo studio fondamentale di Festugière 1987 e pochi contributi recenti, a cui si rimanda per avere ulteriori riferimenti: Santoro 2000, Koch 2005, Essler 2011, Verde 2013b, 146-157, Heßler 2014, 160-176, Spinelli 2015b. Per la credenza teologica di Diogene di Enoanda, vedi invece Clay 2000, 79-88. Alle *Leggi* di Platone, si aggiungano infine le testimonianze riportate da Vegetti 1998b, 222-224.

così riversare questa stessa potenza contro una tale raffigurazione mitica.

È vero che una simile argomentazione non si legge nel testo, ma si è comunque giustificati a supporre che essa è sviluppata indirettamente, in virtù di un parallelo con il ragionamento ipotetico delle *RS* VIII-X di Epicuro. Come ha dimostrato Spinelli, esse inducono ad accettare il contrario di ciò che è posto nella protasi, mostrando che è vero il contrario di ciò che è sancito dall'apodosi, senza tuttavia esplicitare l'inferenza.<sup>8</sup> Ad esempio, la *RS* X, che dice che «se non avessimo paura della morte, non avremmo bisogno di studiare la natura», *de facto* spinge a studiare la natura, giacché si osserva che noi uomini abbiamo paura della morte. L'inciso di Diogene appartiene a questo stesso *modus argumentandi*. Esso dice che «se l'uomo che disprezza le leggi non deridesse anche i miti del giudizio dell'Ade, il dispositivo sarebbe efficace», dunque sancisce che il dispositivo è inefficace, osservando che l'uomo che disprezza le leggi deride anche i giudici dell'Ade.<sup>9</sup>

Dal punto di vista storico, il ragionamento implicito di Diogene risulta poi interessante, perché costituisce l'unico argomento a noi noto in tutta la letteratura epicurea contro il mito della punizione nell'oltretomba. Ci si potrebbe nondimeno chiedere in più se l'Epicureo colpisce la raffigurazione mitica nel suo complesso, oppure una sua versione particolare. A mio avviso, va considerata più probabile la seconda ipotesi.

Va notato che il fatto che Diogene richiami Socrate e Platone esclude che sia colpita la rappresentazione tradizionale. Inoltre, forse la constatazione che si faccia il nome di entrambi i filosofi deve far pensare che egli non intenda colpire tutte le versioni del mito nate in ambiente socratico. Questo semplice dato induce a supporre che Diogene ha in mente di confutarne una propugnata da Socrate in un dialogo platonico. Ciò significa che egli ad esempio non attacca quella che propone Isomaco nel finale dell'*Economico* di Senofonte (21.11-12), né colpisce il *Critone* o le *Leggi*, visto che a evocare la sorte che aspetta gli uomini nel-

<sup>8</sup> Spinelli 2010, 19; 2012, 34; 2015a, 6

<sup>9</sup> Un ragionamento simile in Smith 1998, 143: «The argument is of course that people who are not deterred from wrongdoing by fear of punishment (imposed by the law) in this life are still less likely to be deterred by fear of punishment in a mythical after-life».

l'Ade sono, nell'uno, le Leggi personificate,<sup>10</sup> nelle altre il personaggio dell'Ateniese (X 904c9-e3; XII 959b3-7).

Anche restringendo così il campo, molte opzioni restano però ancora disponibili. Tra i dialoghi di Platone in cui Socrate richiama i giudici dell'Ade si annoverano, infatti, l'*Apologia* (40e7-41a4), il *Fedone* (63c4-7, 69c4-7, 81a4-c2, 111c5-114c8) e il mito di Er nel libro X della *Repubblica* (614b2-621d3<sup>11</sup>). Il *focus* del ragionamento di Diogene sul mito come dispositivo che deve indurre alla giustizia consente in ogni caso di limitare la scelta a uno solo di loro: al mito che Socrate rivolge a Callicle nel *Gorgia* di Platone, per indurlo ad abbandonare la sua condotta di vita all'insegna del piacere della sopraffazione e ad assumerne una improntata a virtù.<sup>12</sup> L'allusione contenuta nell'*Apologia* richiama dopo tutto i giudici, ma non il loro giudizio. Il *Fedone* evoca tale scenario solo di passaggio, avendo quale scopo ultimo la necessità di persuadere a credere nell'immortalità dell'anima. Infine, il libro X della *Repubblica* narra il mito di Er con l'obiettivo di convincere gli uomini amanti della giustizia come Adimanto e Glaucone<sup>13</sup> ad estirpare da sé i desideri contrari alla legge, che albergano in ogni essere umano (cfr. l'*incipit* del libro IX del medesimo dialogo) e potrebbero indurli a scegliere di incarnarsi in un tiranno nella prossima vita.<sup>14</sup> E poiché i destinatari del racconto si distinguono per buone qualità e intenzioni, si deve escludere che l'individuo che disprezza le leggi e i  $\mu\upsilon\theta\omicron\iota$  cui allude Diogene possa essere identificato con uno di loro.

Resta così aperta, appunto, solo l'ipotesi che l'Epicureo abbia in mente esclusivamente il mito finale del *Gorgia*. Per rinforzarla, si può notare che la letteratura filosofica epicurea annoverava anche un *Contro il «Gorgia» di Platone*, che Zenone di Sidone ascrisse a Metrodoro, pur nutrendo qualche dubbio

<sup>10</sup> Vedi 54c2-9 con de Luise 2015, 69.

<sup>11</sup> Cfr. anche *Resp.* I 330d7-e5 e II 363c4-d2.

<sup>12</sup> Cfr. 523a1-527e7. Ipotizza un'allusione al *Gorgia* anche Petzl 2005, 206. Sulla morale di Callicle, vedi Motte 1981, 563-565, Voelke 1982, 268-269, Kahn 1983, 97-100, Rudebusch 1992, Woolf 2000, 2-6, Gastaldi 2000.

<sup>13</sup> Cfr. qui *Resp.* II 367a6-368c4, Vegetti 1998a, 154-155, de Luise-Farinetti 1998, 192.

<sup>14</sup> Interpreto gli ultimi due dialoghi seguendo Casertano 2000, 106, de Luise (2007, 328-359; 2010, 99-120), Pucci 2010, 157-158, McCoy 2012, 138-139, Trabattoni 2014, 19-21, Donatelli 2015, 21.

sull'autenticità del secondo libro.<sup>15</sup> Purtroppo, il testo è andato completamente perduto, per cui non si ha modo di verificare che in quest'opera si muovessero in effetti degli attacchi contro il mito finale del dialogo. Come alcuni studiosi hanno già supposto, può anche darsi che il testo di Metrodoro esaminasse piuttosto i passi in cui si discute la funzione e la natura dell'arte retorica, o anche il confronto tra Socrate e Callicle intorno al problema dell'identità del bene con il piacere.<sup>16</sup> Ad ogni modo, penso che uno sguardo ravvicinato al *Gorgia* potrà provare che, se si tiene a mente il dialogo e il suo mito finale, il ragionamento di Diogene acquista pieno senso e totale pregnanza.

### 1. *Il mito del Gorgia, la sconfitta di Socrate e la critica epicurea*

Diamo in primo luogo uno sguardo all'atteggiamento e alle convinzioni di Callicle. Il personaggio si fa portavoce dell'idea che la legge e la giustizia sociale siano una cattiva invenzione, perché trattengono dall'assecondare il νόμος della φύσις, il quale prescrive che è giusto (δίκαιον ἔστιν, 483d1) che chi è più forte domini chi è debole, abbia più degli altri e assecondi i suoi desideri di piacere senza porsi alcun freno (483b4-d6, 491e5-c8). Anche se Callicle non invita mai, partendo da queste premesse, a trasgredire le regole del consorzio umano, questo è ciò a cui egli incita tra le righe, quando dichiara che è peggio subire ingiustizia che commetterla (483a7-8), ammira l'uomo che si è reso del tutto libero dalle catene e dagli incantesimi delle convenzioni legali (483e1-484a1), afferma che è brutto, per chi ha il potere, sottomettersi alla giustizia e alle leggi della società (492b1-8), approva l'idea che la potenza sia lo strumento migliore per non subire ingiustizia (510a6-b1), sancisce che non è bello trovarsi incapaci di aiutare se stessi per aver agito giustamente (522b9-c6). In questo suo comportamento, si riscontra una tendenza a disprezzare i νόμοι, che è, come si è visto, uno

<sup>15</sup> Cfr. *PHerc.* 1005, col. 11.1-19 (= p. 546 K.), con Kleve 1983, 229, Angeli 1988, 294, Acosta Méndez, Angeli 1992, 43-46 e 379-382.

<sup>16</sup> Bignone 1973, 285 (n. 79), 393-397 (con la n. 35), e 408; Isnardi Parente 1983, 69; Longo Auricchio 1995; Tepedino Guerra 2010, 48-49.

dei tratti che Diogene di Enoanda riconosce a colui che commette ingiustizia.

Ciò non basterebbe a provare che l'Epicureo pensi proprio a Callicle, se nel prosieguito del dialogo non emergesse un suo generalizzato atteggiamento a deridere cose e questioni (512c7-d1). Egli approva il riso che Polo rivolgeva alle argomentazioni socratiche usate per confutare Gorgia, mentre ride a sua volta della filosofia e di chi la coltiva 'balbettando'.<sup>17</sup> Non basterebbe, soprattutto, se non si notasse che questo suo atteggiamento di disprezzo derisorio si estende fino ai miti che ricorrono all'immagine dell'Ade.

Una prima indicazione in tal senso è nel passo 493d2-4, in cui Callicle risponde affermativamente a Socrate, che ha appena riferito il racconto di un mitologo che paragona il dissoluto all'anima dell'oltretomba che porta un orcio forato (492e7-493c7)<sup>18</sup> e ora gli chiede se risulterà vano ricorrere a questa e a molte altre narrazioni mitiche (cfr. *πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ*) per convincerlo a mutare vita. Più eloquenti sono comunque i passi 523a1-3 e 527a5-8. Essi sottolineano che il racconto delle retribuzioni che attendono il giusto e della punizione eterna che si deve aspettare l'ingiusto nell'Ade è in realtà un ragionamento o *λόγος*, che sarà ritenuto da Callicle un mito buono per le vecchiette e meritevole di disprezzo (cfr. *καταφρονεῖς* in 527a6).<sup>19</sup>

Non è possibile decifrare qui tutta la portata filosofica della dichiarazione socratica,<sup>20</sup> perché tale obiettivo non può esimersi

<sup>17</sup> Vedi 482c5-d6 e 484e1-485c2 con Levy 2013, 28. Polo deride Socrate ad esempio nel passo 473e2. Come notò già Olimpiodoro (*In Plat. Gorg.* § 20.5), la pratica di ridicolizzare il discorso serio dell'avversario per vincerlo riflette l'insegnamento di Gorgia (cfr. 82 B 12 DK = Aristotele, *Rhet.* III 1491b3-7).

<sup>18</sup> Il «mitologo» è forse un pitagorico (Hirzel 1877, 13-18; Dodds 1959, 296-299).

<sup>19</sup> Sulle possibili ragioni che inducono il filosofo a chiamarlo tale e sul perché il suo interlocutore lo riterrebbe un *μῦθος*, cfr. Smith 1985, 26-28, e Fussi 2006, 84-85.

<sup>20</sup> Ad ogni modo, il tema è stato già studiato da molti. Cfr. Dodds 1959, 376-377, Irwin 1979, 242, Annas 1982, 121, Gaiser 1984, 128, Nonvel Pieri 1991, 80-82, Vegetti 1998b, 229-232, Vallejo 2000, 334, Dixsaut 2003, 206-207, Dalfen (2002, 216-222; 2004, 480-481), Stauffer 2006, 168-169, Erler 2008, 46, Sedley 2009, 67, Ferrari 2012, 67 e 70, Rowe 2012. Per Olimpiodo-

dall'interrogarsi sul valore epistemico che detiene il  $\mu\bar{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  nei dialoghi di Platone.<sup>21</sup> Mi limito qui solo a richiamare un momento istruttivo del confronto tra Socrate e Polo nel *Gorgia*, dove il primo dichiara che il secondo non riesce a scalfire la sua idea che è più felice chi sconta la pena per l'ingiustizia commessa rispetto a chi sfugge alla giusta punizione, quando descrive in modo truculento le torture che patirebbe l'uomo ingiusto (473b10-d4). Tali descrizioni non compiono infatti una confutazione, ossia non presentano un ragionamento che nega la validità della tesi prospettata, bensì spaventano con spauracchi.<sup>22</sup> Da ciò si può forse inferire che il mito finale del *Gorgia*, essendo presentato come un  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , non intende semplicemente intimidire Callicle, altrimenti il suo discorso sarebbe equiparabile alla sfuriata di Polo, ma convincerlo ad acconsentire alla tesi che la giustizia è migliore dell'ingiustizia, enucleando una serie di nodi concettuali che la rendono plausibile. La patina mitica nasconde almeno, dopo tutto, quattro ragionamenti:<sup>23</sup>

1) Non bisogna giudicare la condotta altrui dall'aspetto, dai possedimenti e dallo *status*. Socrate considera un tale elemento del racconto, rappresentato in maniera immaginifica con la «nudità» dei giudici e dei giudicati (523e1-6),<sup>24</sup> un altro  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  (524b1);

2) Le anime portano su di sé i segni delle azioni che compiono e risultano o belle di aspetto, o deformi (524d3-525a7). Si tratta di una tesi che Socrate deriva per ragionamento (cfr.  $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  in 524b1-2).

3) La punizione ha il potere o di sanare le deformità che l'anima ha accumulato, infliggendole una sofferenza che la rende di nuovo bella, o di distogliere gli altri dal male, usando il

---

ro, la razionalità dipende dal fatto che dimostra, contro Callicle, la naturalità delle leggi umane (*In Plat. Gorg.* § 46.7).

<sup>21</sup> Per alcune letture, rimando a Tate 1936, 143, Gaiser 1984, 127-150, Ferrari 1998, Rossetti (1987, 12-18; 2015, 66-67), Cerri 2007, 47-58, Dixsaut 2003, 191-203, Pradeau 2006, 81-82, nonché agli studi raccolti in Collobert, Destrée, Gonzales 2012.

<sup>22</sup> Vedi in particolare il rigo 473d3:  $\text{Μορμολύττη αὖ, ὧ γενναῖε Πῶλε, καὶ οὐκ ἐλέγχεις}$ . Il verbo  $\text{μορμολύττομαι}$  deriva da  $\text{μορμολύκεια}$ . Entrambi i termini designano il timore infantile, che Platone respinge in altri dialoghi (*Crit.* 46c2-6, *Phaed.* 77e3-7, [*Axioc.*] 364b6-8).

<sup>23</sup> Cinque secondo Sedley 2009, 53-54.

<sup>24</sup> Su cui vedi Weil 2014, 93-95, e Maffi 2015, 153.

malvagio cronico e incurabile come esempio vivente delle sofferenze eterne che attendono chi compie le peggiori nefandezze (525b1-c8). Anche questi sono λόγοι che inducono a mantenersi psichicamente sani (526d3-5).

4) La giustizia attira l'ammirazione (cfr. ἡγάσθη) degli dèi che giudicano le sorti nell'Ade, inducendoli a inviare coloro che l'hanno coltivata presso l'isola dei beati. Di contro, l'ingiustizia non ispira loro alcun sentimento, ma li fa agire da meri burocrati, che mettono un timbro che indica se l'anima è sanabile o incurabile (526b4-c5).<sup>25</sup> Questa parte del mito è ancora una volta un ragionamento che segnala (vedi 527c6: ὡς ὁ λόγος σημαίνει) che la virtù rende felici e il vizio rende infelici o temporaneamente, cioè fino a quando l'individuo non sconta la sua punizione, o per l'eternità (527c4-d2).

Se uniamo questi punti, si può in effetti riconoscere una posizione filosofica coerente e che presenta la giustizia come uno stato desiderabile. Essa viene descritta come un possesso che non è oscurato dall'assenza o dalla presenza dei beni esterni (tesi 1), rende belli (tesi 2), tiene lontani da dolori futuri (tesi 3), attira l'amicizia e l'apprezzamento degli dèi (tesi 4).

Si potrebbe obiettare che tutti questi punti non sono argomentati nel testo, perché vengono solo dichiarati ricorrendo a immagini e metafore, che hanno in sé valore suggestivo e non dimostrativo. La replica viene tuttavia meno notando che essi sono stati in realtà già razionalmente difesi durante lo sviluppo del *Gorgia*, sicché il 'mito' non fa che usare motivi immaginifici per ribadire con forza le conclusioni di ragionamenti svolti in precedenza.

La tesi 1 trova la sua anticipazione laddove Socrate condanna la retorica come un occultamento della condizione reale dell'anima (464a7-b1). Nei riguardi della 2 e della 3, basta ricordare il passo in cui Socrate dimostra a Polo, paragonando la punizione a una operazione chirurgica, che essere puniti è un processo che cura la bruttezza e la malattia dell'anima ingiusta.<sup>26</sup> E in-

<sup>25</sup> Su cui vedi Stewart 1960, 143-145.

<sup>26</sup> Cfr. 474c4-480d6 e, più oltre, 505a6-b12. Sulla qualifica del vizio come malattia dell'anima, vedi poi *Resp.* IV 444d3-e2. Per approfondire, cfr. Kahn 1983, 84-97, Mackenzie 1985, 179-188 e 233-244, Brickhouse, Smith 1997, Sedley 2009, 57-60, e Radcliff 2012, 171-182. Il concetto della punizione

fine, la tesi 4 era anticipata dal ragionamento che giunge a concludere che l'anima virtuosa diventa armonica e santa, assimilandosi così all'armonia del cosmo e a un tipo di vita che rende cari agli dèi.<sup>27</sup> Il mito conclusivo del *Gorgia* è allora un λόγος che raccoglie le risultanze di tutti i λόγοι che sono stati finora condotti, invitando a riconsiderarli.<sup>28</sup> Esso va allora definito come un racconto poetico che dispiega la sua razionalità a chi, invece di fermarsi all'immagine immediata, ricorda i discorsi compiuti prima e li rimedita con maggiore attenzione.

Con ciò non si intende sostenere che il mito finale prescinda da elementi psicagogici. Lo stesso Socrate riconosce, nell'espone la tesi 3, che i tormenti dell'anima incurabile ispirano paura, dunque che nel λόγος vi è una componente emotiva.<sup>29</sup> Il punto che si vuole evidenziare è semmai che la psicagogia è solo un elemento accessorio. Lo si può notare mostrando che, quando Socrate si rivolge a Callicle durante il racconto del mito, lo fa quasi sempre per indurlo a riflettere su qualcosa, come la verità del discorso (524a8-b1), la natura dell'anima (524d3-4), l'idea che possano esistere potenti giusti e buoni (525e4-526a5), l'ammirazione che dio nutre per il filosofo (526c3-5), il carattere persuasivo dei ragionamenti (526d3-4). Solo in un caso egli cerca di spaventare Callicle, intimandogli che, se non cambierà vita, sarà condotto al tribunale dell'Ade in preda a confusione e sbigottimento,<sup>30</sup> senza possibilità di opporsi al giudizio divino. Ma ciò costituisce solo un'ultima risorsa, ovvero è la classica eccezione che conferma la regola, dentro un discorso in cui So-

---

come un bene ricorre in altri dialoghi platonici (e.g. in *Resp.* II 380a5-c3 e VI 445a3-4, *Leg.* XI 920d1-921c5).

<sup>27</sup> Vedi 506c6-508a8 e 522c7-d2. Sono luoghi in cui si fa anche appello alla geometria, su cui cfr. Nonvel Pieri 1991, 87 e 493, e Weil 2014, 229.

<sup>28</sup> Così Dodds 1959, 385, Irwin 1979, 248, Morgan 2000, 191, Dalfen 2002, 225, Sedley 2009, 52-53 e 56-68, e Radcliff 2012, 182-183. *Contra* Ferrari 2012, 71-73.

<sup>29</sup> È su quest'unico aspetto che insistono l'autore dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone* (§ 15) e Diogene Laerzio (III 80.1-3), quando descrivono la funzione dei miti platonici dell'Ade. Vedi anche Tauro, 14T Gioè (= Aulo Gellio VII 14.1-9), con Gioè 2002, 317-321. Giudicano fondamentale l'elemento psicagogico Stewart 1960, 57-58 e 64-67, Gaiser 1984, 140-144, Rechenauer 2002, 236 e 240, Ferrari 2006, 26, Austin 2013, 16-18.

<sup>30</sup> Cfr. χασμήση καὶ λιτγγιάσεις in 526e1-527a4 con Vallejo 2007, 140.

crate tenta perlopiù di invitare un interlocutore che rispetta (cfr. 486e5-487d7) a sforzarsi di ragionare bene.

Alla luce di questa ampia digressione, è possibile chiarire meglio perché i passi 523a1-3 e 527a5-8 sottolineano che Callicle disprezzerà il *λόγος* come un mito. Egli si comporta così perché non riconosce la portata razionale del discorso di Socrate. Mostrandosi disattento e indifferente a questa dimensione, egli è giustificato a burlarsene come fosse una storiella buona per i deboli, laddove invece è un resoconto che cerca di persuadere e convertire i forti come lui alla giustizia. Il suo atteggiamento è indicativo di una scarsa sensibilità verso la dimostrazione in forma di poesia.

Callicle rivela così di essere, in punti diversi del *Gorgia*, un uomo che disprezza le leggi, deride i miti, legittima la vita all'insegna dell'ingiustizia. Ora, ciò che Diogene di Enoanda fa nel suo ragionamento non è altro che assumere questi due tratti del personaggio particolare per costruire il ritratto sintetico e universale dell'individuo ingiusto. A suo dire, costui si definisce come colui che, avendo la forza di disprezzare la legge, sa anche deridere i racconti edificanti che vogliono ricondurlo con la ragione a una vita virtuosa. Non è peraltro un caso che, tra le cause della tensione all'ingiustizia cui Diogene accenna poco prima vi fosse proprio il piacere,<sup>31</sup> cioè la pulsione psichica maggiore che guida le azioni e le convinzioni di Callicle.

Ma forse il senso dell'operazione dell'Epicureo non si esaurisce qui. Ritorniamo infatti alla dichiarazione di Socrate che il ragionamento finale che si avvale della sorte delle anime dell'Ade è per Callicle un mito disprezzabile. Si tratta di un passaggio importante per la comprensione dell'impianto generale del dialogo, che alcuni interpreti hanno ritenuto essere 'ottimistico', perché culminerebbe nella presunta vittoria di Socrate sull'immoralità del suo interlocutore e rassicurerebbe l'uomo morale, indicando che la virtù vilipesa in questa vita riceverà adeguato riconoscimento in quella dopo la morte.<sup>32</sup> Esso segnala, al contrario, che Platone vuole indicare che il maestro si è per così dire accontentato di chiudere con un racconto che sod-

<sup>31</sup> Vedi la col. 4.3-5: *διὰ ἡδονὰς ἀδικοῦσιν*. Cfr. poi i testi riportati nei fr. 535, 582-583 Us. e il *GV* 51.

<sup>32</sup> Dodds 1959, 19; Asmis 1982, 123-125; Ferrari 2006, 48 e 243-244.

disfa il suo senso morale,<sup>33</sup> ma che nel concreto non ha alcuna possibilità di persuadere Callicle,<sup>34</sup> una conversazione che già da tempo aveva preso una piega sinistra e grottesca. Socrate è costretto dal passo 505c1-2 a parlare da solo per portare avanti il suo ragionamento.

Si tratta di un'azione e un gesto che generano inquietudine, soprattutto se si immagina il dialogo platonico come un testo teatrale,<sup>35</sup> in cui il significato non è espresso dalle parole di Socrate, bensì emerge dalle azioni e dalle interazioni che stringono i personaggi tra loro. Qual è, infatti, una delle caratteristiche precipue del testo drammatico? Il fatto che nella sua struttura e nel suo andamento ciò che non viene detto, ma emerge dai comportamenti dei personaggi che lo spettatore vede agire, è più importante ed eloquente di ciò che viene detto a parole, le quali possono pure essere usate per mentire o nascondere un malesse. A quanto mi consta, tra gli storici della filosofia antica, è Vegetti colui che sottolinea il punto con maggior attenzione:

Questo comporta che alla domanda: «dov'è, nei dialoghi, la filosofia di Platone?» occorre rispondere in prima istanza «dovunque»; e che all'altra domanda: «chi parla, nei dialoghi, per conto di Platone?» occorre analogamente rispondere «tutti i personaggi».<sup>36</sup>

Più in generale, il discorso è messo in luce dagli artisti di teatro. Uscendo da Platone, si possono a tal proposito richiamare Tarkovsky e Pinter:

Ma nessuno dei personaggi coincide con lui [*i.e.*, l'autore]. Ogni carattere riassume le sue impressioni esistenziali e le sue meditazioni, ma nessuno lo

<sup>33</sup> Secondo de Luise 2007, 330, assistiamo a un Socrate «perdente» e «che parla da solo ed esibisce certezze interiori di cui è l'unico testimone».

<sup>34</sup> Utili osservazioni in Morgan 2000, 188-189, Fussi (2000, 40; 2006, 80-87), Dixsaut 2003, 204-205, Trivigno 2009, 86-87 e 93-98.

<sup>35</sup> Su questa proposta, cfr. Tarrant 1955, Untersteiner 1980, 58-63, Kahn 1983, 76, Ostfeld 2000, 216, Nonvel Pieri 2001, 3-5 (con la bibliografia citata nella n. 4), Vegetti 2003, 61-64, Palumbo 2008, 212-221 e 298-301, Trivigno 2009, 76-87 (che difende la tesi originalissima che il *Gorgia* sia una «paratragedia» dell'*Antiope* di Euripide), Nussbaum 2011, 267, Ferrari 2012, 74-77. Gli stessi Neoplatonici riconoscevano il carattere 'drammatico' dei dialoghi (cfr. *e.g.* Olimpiodoro, *In Plat. Gorg.* 1.1-17, e Motta 2014, 30-42). Più grezzo il pensiero esposto in Diogene Laerzio (III 52), che distingue i personaggi in portavoci e in avversari di Platone.

<sup>36</sup> Vegetti 2003, 76-77. Una posizione simile è in Ostfeld 2000.

contiene come tale, in tutto lo spessore e la pienezza della sua individualità umana.<sup>37</sup>

[I personaggi] sono ostili, di non facile convivenza, e fanno di tutto per non farsi svelare.<sup>38</sup>

Ora, uno spettatore che guardasse Socrate che dialoga da solo vedrebbe un uomo che si dà e si toglie la parola, che pronuncia parole appassionate ed eloquenti che si perdono nel vuoto, che si rivolge di tanto in tanto a Callicle per richiamarne l'attenzione, ma dal quale ottiene sorrisetti sarcastici e risposte di condiscendenza. Forse uno spettatore più attento potrebbe addirittura notare il volto pallido del discepolo Cherefonte,<sup>39</sup> che guarda con triste impotenza il maestro che si dimena a ragionare in un consesso ostile. La battuta con cui Callicle riconosce di essere tentato di approvare il ragionamento dell'interlocutore (513c4-6) costituisce, poi, un elemento testuale che aggrava il senso di amarezza generalizzata che domina il dialogo.<sup>40</sup> Socrate poteva persuadere il suo interlocutore. Ma o la sua incapacità dialettica, o le circostanze non propizie, hanno impedito a questo evento di verificarsi.

La parabola del *Gorgia* che va dal dialogo di Socrate con se stesso al mito conclusivo del dialogo è allora quella del 'giusto sconfitto', di colui che recita discorsi appassionati e coerenti che arrivano indifferenti alle orecchie sorde del malvagio.<sup>41</sup> Ed essa non fa altro che ribadire, in forma drammatica, quello che Callicle appunto già dichiarava in 493d2-4. Non importa quanto il mito sia razionale, edificante, plausibile, esso non convincerà mai chi è fortemente convinto che la sopraffazione e la ricerca

---

<sup>37</sup> Tarkovskij 1988, 183.

<sup>38</sup> Pinter 2006, 154. Ringrazio Rita Frongia per avermi suggerito la lettura del testo.

<sup>39</sup> Questi è un personaggio che accompagna Socrate, agisce nella prima parte del dialogo (447a7-458d3) e ricompare nel passo 481b6-9, per poi restare in silenzio fino alla fine.

<sup>40</sup> Sul carattere 'amaro' del *Gorgia*, cfr. l'articolo di Fussi 2000, dall'eloquente titolo *Why is the «Gorgias» so bitter?*. Ma vedi le manifestazioni di cautela in Trivigno 2009, 99.

<sup>41</sup> Secondo de Luise, Farinetti 1998, 207-208, tale parabola è poi un segnale del dissociarsi di Platone dal Socratismo. Quest'ultimo non lo soddisfa più, perché è ormai portatore di una «forma non operativa di virtù», che non ha ripercussioni sulla vita associata.

del piacere a ogni costo siano gli atteggiamenti più moralmente desiderabili.

Se questa ipotesi di lettura è plausibile, si può aggiungere che la seconda operazione filosofica Diogene è dichiarare esplicitamente quello che il dialogo nasconde tra le righe. L'Epicureo è insomma un critico che, osservando come il personaggio di Socrate esprime il sospetto che il suo ragionamento/mito di chiusura non risulterà persuasivo, si limita a sottolineare questo punto senza ambiguità. La sua obiezione che il dispositivo deterrente del mito dell'Ade non è efficace a indurre alla giustizia non costituisce, in altre parole, una sua invenzione: è piuttosto un argomento che Diogene deriva giocando su una tensione presente nel testo stesso.

Una tale ipotesi è peraltro compatibile con quanto possiamo leggere nei soli trattati anti-platonici di matrice epicurea che ci sono pervenuti. Mi riferisco soprattutto ai papiri del *Contro il «Liside» di Platone* (PHerc. 208) e *Contro l'«Eutidemo» di Platone* (PHerc. 1032) composti da Colote,<sup>42</sup> che denotano una conoscenza specialistica dei due dialoghi con la loro insistenza su passi anche molto minuti dei testi, tanto che alcuni studiosi hanno elaborato per loro la felice qualifica di 'anti-commentari'.<sup>43</sup> Per fare un singolo esempio, il primo testo prende di mira l'implicita definizione del «buon poeta» di *Lys.* 206b5-8, forse per colpire la concezione socratica dell'amicizia e la pretesa educativa della poesia.<sup>44</sup> Ma anche quanto ci resta del *Contro l'«Eutifrone» di Platone* di Metrodoro e della polemica dello stesso Colote contro il mito di Er della *Repubblica*<sup>45</sup> rivelano una conoscenza approfondita della scrittura e del pensiero di Platone. Le colonne di Filodemo che ci dicono qualcosa sul contenuto

<sup>42</sup> Editi da Crönert 1965, 163-170.

<sup>43</sup> Kleve 1983, 229 e 239; Acosta Méndez, Angeli 1992, 44; Kechagia 2011, 53-68; Corti 2014, 78-81. Per approfondire la polemica anti-platonica degli Epicurei, che poteva accompagnarsi alla ripresa di alcune genuine dottrine platoniche (come quella dell'assimilazione a dio), vedi poi Schmid 1951, 105-114, Sedley 1976, 133-134, De Lacy 1983, Bloch 1993, 88-100, Long 1996, 10, Gigandet 1999, Verde 2013a, 336-345.

<sup>44</sup> Cfr. T4.10d-f. Sposo l'esegesi di Alesse 2003.

<sup>45</sup> Sappiamo qualcosa grazie ai testi citati e tradotti da Isnardi Parente 1983, 569-584, tra cui Macrobio (*In Cic. Somn. Scip.* I 2.1-4) e Proclo (*In Plat. Resp.* vol. 2, 111.6-9 Kroll). Essi documentano che Colote tacciava il mito di Er di Platone di essere ridicolo e infantile.

del trattato metrodoreo (*De piet.* coll. 25.701-708 e 34.958-964 = fr. 15 K.) potrebbero addirittura attestare un tentativo di mostrare che la posizione teologica del Socrate platonico non coincide necessariamente con quella del Socrate storico, il che conferma una volta di più che gli Epicurei meditavano attentamente e con spirito critico il contenuto dei dialoghi.<sup>46</sup> Non si può pertanto escludere che l'affermazione di Diogene potesse essere scaturita da una conoscenza altrettanto approfondita e meditata del *Gorgia*. O almeno, che dipendesse da una fonte epicurea che aveva tali caratteristiche, forse proprio il *Contro il «Gorgia» di Platone* di Metrodoro, altro potenziale esempio di 'anti-commentario' a Platone.

## 2. Il riso di Epicuro a confronto con quello di Callicle

Conclusa l'argomentazione a favore della probabile allusione al *Gorgia* nel frammento di Diogene, provo di seguito a presentare e risolvere due questioni teoriche ad essa correlate. La prima è: assodato che anche gli Epicurei negano l'esistenza dell'Ade, deridendo e disprezzando i miti che parlano di un futuro giudizio divino delle anime,<sup>47</sup> si può individuare qui una consonanza tra il loro atteggiamento e quello di Callicle?<sup>48</sup> E se sì, essi saranno propensi come lui a disprezzare le leggi e a commettere ingiustizia, qualora nutrissero la certezza di non essere scoperti e con l'intento di raggiungere una libertà superiore a quella concessa dai νόμοι, come sembrano attestare la testimonianza

<sup>46</sup> Obbink 1996, 383-387. Pace Kleve 1983, 233-234.

<sup>47</sup> Cfr. Lucrezio (2.47-54; 3.625-633, 776-777, 934-938, 966-967; 6.738-766), Orazio, *Sat.* I 5.98-103, Diog. Oin. fr. 18 e 72 + NF 129-130, il fr. 3 del *PHerc.* 233 (edito in Gigante-Indelli 1978, 128), Seneca, *Ep. ad. Luc.* 24.18 (= fr. 341 Us.), Plutarco (*Adv. Col.* 1125a1-2; *De defect. orac.* 398d6-9, che mostra l'Epicureo Boeto che ride dei vaticini che la Pizia fa dopo morta, e 420b1-3 = fr. 394 Us.; *Suav. viv.* 1125a1-2), [Ippolito] (*Elenchos* 22.5 = fr. 340 Us.), Agostino, *Confess.* VI 26 (= fr. 407 Us.). Vedi poi Filodemo (*De elect.* coll. 7.1-10.18, 11.6, 17.1-18.12; *De mort.* IV coll. 27.8-15 e 28.5-14; *De dis* I, coll. 2.3-14 e 16.16-19.40). Dell'ultima opera citata, è particolarmente interessante la col. 19.16-21, in cui si nomina uno spaventoso Areopago che giudica le anime, a cui allude anche Cicerone in *De nat. deor.* II 29.73-74. Su tutto ciò, vedi almeno Farrington 1967, 117.

<sup>48</sup> Estesa al rifiuto del sapere enciclopedico (cfr. 484c4-d2 con Heßler 2014, 67 e 153-154). Per un'altra convergenza, vedi Voelke 1982, 270.

sui *Casi dubbi* di Epicuro e due frammenti dell'epistolario del medesimo filosofo?<sup>49</sup> Tali sono ad esempio le conseguenze tratte sempre da Plutarco (*Adv. Col.* 1127d9-e5) e da Attico, che asserisce che l'Epicureo sarà spinto dalle sue premesse teologiche a non seguire i precetti morigerati di Platone (Eusebio, *PE XV* 5.9 = fr. 3 des Places e fr. 368 Us.).

La risposta è a mio giudizio negativa. Nei testi epicurei non si riscontra mai un disprezzo verso i νόμοι, che, come si è visto, è per Diogene ciò che induce il malvagio anche a deridere il mito dei giudici dell'Ade. Senza pretendere di proporre un resoconto completo della concezione epicurea della giustizia,<sup>50</sup> mi concentro qui solo sul concetto di legge, per evidenziare che gli Epicurei erano anzi rispettosi della legalità e suoi difensori.

Epicuro invitava i discepoli ad attenersi alle norme che sanciscono di partecipare al culto (Filodemo, *De piet.* coll. 26.730-737 e 31.879-889; cfr. poi *POxy.* 215, col. 2.6-8), mentre riteneva che sussistono leggi che sanciscono cosa è giusto (*RS XXXVII*) e, perciò, che esse vanno rispettate (cfr. le esplicite dichiarazioni del *GV* 51, nonché di Demetrio Lacone, *PHerc.* 831, col. 16.4-7), perché giovano agli uomini prescrivendo ciò che consente di non danneggiare gli altri / non essere danneggiati dagli altri (*RS XXXI*), ovvero di ottenere il bene della sicurezza (*RS VII*). Sulla scia della dottrina della genealogia della giustizia del maestro, che probabilmente coincide con quella esposta nei vv. 1141-1160 del libro V del *De rerum natura*,<sup>51</sup> i suoi discepoli Colote (cfr. Plutarco, *Adv. Col.* 1124d3-8) ed Ermarco (fr. 34 = Porfirio, *De abst.* I 7.4 e 11.1-2) supposero che la ricerca dell'ἀσφάλεια fu la ragione profonda che indusse alcuni sovrani e legislatori a porre agli albori della storia le prime norme sociali, in particolare per trattenere gli atti aggressivi dei 'molti', che non riuscivano a percepire i vantaggi di una convivenza pacifica e si divoravano l'un l'altro con facilità.

Il richiamo alla libertà svolto nei frammenti dell'epistolario epicureo va allora inteso non in senso 'eversivo', ossia come un incitamento ad agire illegalmente, bensì come la dichiarazione

<sup>49</sup> Le fonti sono Plutarco (*Adv. Col.* 1127d1-9 = fr. 12 e 61 Arr<sup>2</sup>.) e Filodemo, *PHerc.* 1418 e 310, col. 32.5-8 (= Militello 1997).

<sup>50</sup> Fondamentali qui gli studi di Goldschmidt 1977, e Morel 2009, 82-87.

<sup>51</sup> Vedi Sedley 1998, 152-163, e Leone 2012, 47-51.

dell'esistenza di un diritto superiore alle leggi, che induce a rispettare la giustizia anche in assenza di sanzioni. L'ἐλευθερία è per Epicuro il frutto dell'autosufficienza (*GV* 77), che a sua volta è uno dei tratti caratteristici del sapiente (*GV* 44).<sup>52</sup> E il σοφός non ha bisogno dei νόμοι se non per non subire ingiustizia dagli altri (vedi i testi del fr. 530 Us.), giacché ha certamente la prudenza che, come ricorda sempre Ermarco, dota della conoscenza dell'utile della giustizia, con la relativa tendenza spontanea a rispettarla in ogni caso (fr. 34 = Porfirio, *De abst.* 8.2 e 8.4). L'idea trova ulteriore riscontro in Diogene di Enoanda (fr. 56), che riporta che un mondo in cui tutti sono sapienti e dotati di σοφία non ha bisogno di leggi, perché tutti coltivano spontaneamente la giustizia. Tutte queste indicazioni consentono di supporre, infine, che anche la testimonianza sui *Casi dubbi* rientra senza eccessive tensioni in questa prospettiva concettuale. Essa allude solo a casi-limite in cui il sapiente può in linea di principio andare contro le leggi, o per un insieme di circostanze eccezionali, o quando eventualmente si accerti che i νόμοι non rappresentano la giustizia e non danno il bene della sicurezza, ad esempio laddove prescrivono di commettere atti empì.<sup>53</sup>

La prospettiva secondo cui gli Epicurei non sono nemici e denigratori delle leggi e non assumono un atteggiamento paragonabile a quello di Calicle risulta così corroborata, ma non solo. Essa sembra persino aprire la possibilità che la loro concezione costituisca una risposta 'legalitaria' alle tesi del personaggio, che sostiene appunto la preferibilità dell'abbandonarsi senza freni al desiderio di piacere piuttosto che sottostare alla pratica della giustizia. Dato che per Epicuro il vero godimento che tutti – persino i criminali – cercano spontaneamente comprende il piacere catastematico della mancanza di turbamento o ἀταραξία (Diog. Laert. X 136.10-11 = fr. 7 Arr<sup>2</sup>), ottenuto il quale l'anima non vuole più altro (*Ad Her.* 123.3-10), e giacché il rispetto di δίκη libera da ταραχάι (*RS* XVII), gli Epicurei ricriminerebbero a Calicle che chi vuole godere deve ambire a co-

<sup>52</sup> Inoltre, il concetto epicureo di 'libertà' non consiste nel 'fare tutto ciò che si vuole', a costo di andare contro le leggi, ma nel vivere felicemente seguendo quanto prescritto dalla natura (su ciò Diano 1974, 218-219, Manolidis 1987, 116-117).

<sup>53</sup> Filodemo, *De piet.* col. 48.1369-1383. Cfr. qui O'Keefe 2001 e Roskam 2012.

struire uno stato di convivenza pacifica con l'altro per smettere finalmente di desiderare, più che dedicarsi a infinite esperienze piacevoli che, a lungo andare, provocano disgusto e sofferenza (vedi *RS X*). La vita dei 'forti' professata da lui in realtà non paga mai, poiché anzi abbandona in uno stato di debolezza, qual è quello del trovarsi nel dolore (sul legame ἀσθένεια-ἀλγηδών, cfr. il *GV 37*).

Un'altra ragione che mi induce a negare l'adesione degli Epicurei alla condotta di Callicle è la constatazione che tali filosofi non respingono totalmente il mito del supplizio nell'Ade. Infatti, esso è reinterpretato da loro in chiave allegorica e morale, per suggerire allo stolto che la sua vita non è diversa da quella che si narra a proposito dei 'dannati' dell'oltretomba, quali Sisifo e Tantalo.<sup>54</sup> Non si può escludere che, entro tale reinterpretazione, siano persino recuperati alcuni argomenti del *Gorgia* che fanno uso del mito. Lo potrebbero forse confermare i versi 1007-1010 del libro III del *De rerum natura* di Lucrezio, che paragonano le anime ingrato alle Danaidi e sembrano echeggiare il passo 492e7-493c7 del dialogo,<sup>55</sup> in cui Platone riscrive questo racconto.

E infine, un'ultima ragione a favore del differente atteggiamento degli Epicurei rispetto a Callicle è rintracciabile con un'analisi delle occorrenze dei termini καταφρόνησις, γέλοιοις e affini nei loro testi.<sup>56</sup> Esse ci rivelano anzitutto che questi filosofi distinguevano due specie di disprezzo e riso. Una è negativa, indicando una derisione praticata dal superbo per futili motivi o dal giovane immaturo, nonché una passione che distrugge la gratitudine ed è seguita spesso da ira dolorosa,<sup>57</sup> da

<sup>54</sup> Vedi il discorso di Torquato in Cicerone, *De fin.* I 18.60, e Lucret. 3.978-1023 (su cui Bailey 1986, vol. 2, 1157-1164, Gigandet 1998, 564-584, Nussbaum 1998, 230-234).

<sup>55</sup> Così Görler 1996, 197-201. Sulla ricezione del mito delle Danaidi, cfr. Fabiano 2011, 178-183. Anche Filodemo echeggia il *Gorgia* (Longo Auricchio 1995 e Di Matteo 2002).

<sup>56</sup> Per una rassegna pressoché completa dei passi sulla risata, cfr. Gigante 2007, 241-247. Sul tema, vedi poi Salem 1998, 168-174, e Cordero 2000, 237-238.

<sup>57</sup> Uso a sostegno di questa prima parte dell'argomentazione molti testi di Filodemo (*De ira*, coll. 7.26-8.8, 17.15-23, 26.14-25; *De lib. dic.*, fr. 61 e col. 13a; *De vit.* X, coll. 3.30-37, 4.22-32, 6.27-34, 7.30-34).

cui ci si deve tenere distanti usando il ragionamento.<sup>58</sup> L'altra è invece positiva, dato che annovera le forme di riso/disprezzo che contrastano i mali della vita, come il dolore e la morte, così come quelle che aiutano a non desiderare i falsi beni, quali i doni della fortuna.<sup>59</sup> Questa seconda specie di derisione è quella che è riversata su chi ignora o non indaga adeguatamente la natura delle cose, avvalendosi della filosofia e della φυσιολογία, dunque non ragiona, millanta di conoscere o nasconde irragionevolezza nell'animo.<sup>60</sup> Più in generale, essa è quella che nasce quando si smascherano inganni ed errori (Lucret. 3.1185-1191), ivi compresi quelli che commettono alcuni avversari di Filodemo che discorrono di pietà religiosa, di poesia, del ruolo della musica sul conseguimento della virtù e del sapere, dell'attività politica ed economica.<sup>61</sup> Inoltre, essa si rivolge contro false pratiche di conoscenza, per esempio la dialettica o l'appello socratico alla conoscenza di sé, e contro coloro che dispiegano una dissennata condotta, e.g. quanti inseguono la morte pur fuggendola.<sup>62</sup>

Potremmo dire che le due specie di derisione differiscono per il fatto che la prima è praticata dallo stolto, che si fa del male e tiene in poco conto gli altri senza avere un fondato motivo, mentre la seconda è propria del saggio che pratica la filosofia.<sup>63</sup> Riuscire a liberarsi dai mali con la retta conoscenza della realtà

<sup>58</sup> Diog. Laert. X 117.4-6 e 120a4-5; Cicerone, *De fin.* II 26.84; Plutarco, *Suav. viv.* 1102b10-c2.

<sup>59</sup> Vedi Epicuro (*GV* 4), Ermarco (fr. 23 = Stobeo IV 51.30) e Filodemo (*De dis.* col. 25.8-9; *De lib. dic.*, col. 14a e fr. 23.1-6; *De vit.* X, col. 15.27-30), con Verde 2007, 172.

<sup>60</sup> Epicuro (*Ad Her.* 80.5-7, *GV* 62, *De nat.* XIV col. 34, 37.12-17 e 38.14), Polistrato, *De contempt.* coll. 30.7-13 e 32.26-33.21, Filodemo, *De vit.* X coll. 18.34-39 e 19.24-25.

<sup>61</sup> *De poem.* I, col. 162.20-24 e 203.14-17, e V, coll. 14.20-26, 23.21-25, 26.20-25; *De piet.* coll. 41.1165-1176 e 51.1449-1451; *De mus.* IV, coll. 89.33-41, 127.13-15, 142.13-15, 142.35-43, 152.12-19; *De oec.*, col. 23.1-2; *Rhet.* III, coll. 9a.19-27 e 10a.17-11a1, e VIII, col. LV.12-15. Cfr. anche quanto dice Luciano (*Alex.* 25) a proposito di Epicuro. Vedi poi Diogene di Enoanda (fr. 12), Damide in Luciano (*Iov. Trag.* §§ 51-53) e Diogeniano in Eusebio (*PE* VI 8.18), che irrondono gli errori degli Stoici su dio e il linguaggio.

<sup>62</sup> Epicuro, *De nat.* XXVIII, fr. 13, coll. 5.3-13 e 9.11-15 sup.; Filodemo, *De mort.* IV, col. 16.7-9; Cicerone, *Luc.* 30.97 (= fr. 376 Us.), Plutarco, *Adv. Col.* 1118c2-9; Seneca, *Ep. ad Luc.* 24.22-23 (= fr. 496-498 Us.).

<sup>63</sup> Per approfondire, cfr. Tsouna 2007, 150.

– che implica la correzione degli errori e degli inganni, portando a uno stato di salute dell’anima, che è un altro modo per riferirsi probabilmente al piacere catastematico dell’ἀταραξία – è del resto, per Epicuro, ciò che contraddistingue il filosofo e l’attività filosofica (*Ad Her.* 122.1-9, *GV* 54, fr. 221 Us.). Ne segue che la seconda specie di disprezzo e di riso non costituisce una generica forma di prevaricazione,<sup>64</sup> bensì un modo di filosofare. Questa è in fondo proprio quello che direbbe il *GV* 41 di Epicuro, secondo la traduzione di Diano:<sup>65</sup>

Ridere è filosofare e amministrare con cura la propria casa e usare di quant’altro è a nostra disposizione e non cessare mai di far risonare le parole della retta filosofia.

Ma quand’anche non fosse così, come pare necessario ammettere, visto che la lettera del testo del *GV* 41 sembra semplicemente dire che bisogna ridere *e insieme* filosofare (γελᾶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν), il riso del saggio contribuirebbe lo stesso al fine della filosofia, dunque avrebbe valenza filosofica. Lucrezio riferisce a tal proposito che la risata si accompagna a piacere (1.8, 5.1399-1404), che potremmo presumere di identificare con un moto psichico che varia (senza accrescere) l’appena conquistata ἀταραξία (*RS* XVIII).<sup>66</sup> Ora, assodate queste caratteristiche, risulta evidente che il riso epicureo non è equiparabile a quello di Callicle, mancandogli il carattere prevaricatore e avendo, al contrario, una funzione terapeutica per l’anima.<sup>67</sup> Esso non è insomma espressione di malvagità che mira a sopraffare la legge e le convenzioni sociali, ma piuttosto una via per vincere i mali e guidare al piacere puro dell’anima in quiete.

<sup>64</sup> Lo stesso pensa Bloch 1993, 88.

<sup>65</sup> Diano 1997, 77.

<sup>66</sup> Per un avviamento al problema, cfr. Wolfsdorf 2013, 113-161, Verde 2013b, 172-173.

<sup>67</sup> Ne deriva incidentalmente che deridere l’avversario potrebbe a volte avere funzione morale-cognitiva. Ciò valeva già per Socrate (cfr. Levy 2013, 28-34).

### 3. *Il problema della 'rappresentazione del potere'*

La seconda questione correlata all'allusione al mito del *Gorgia* di Platone in Diogene di Enoanda ha a che fare, invece, con il problema filosofico della rappresentazione del potere. Si tratta di una tematica complessa, che potremmo definire con l'interrogativo che segue. È possibile realizzare alcune rappresentazioni poetiche del potere politico e dei suoi operatori (il giudice, il governante, ecc.) per mantenere i membri di una comunità fedeli a precise regole di convivenza, o rispettosi di istanze di giustizia trans-individuali?<sup>68</sup> La critica di Diogene di Enoanda al mito del *Gorgia* ci offre il destro per ipotizzare che la risoluzione di un simile problema non può accontentarsi di definire *quali* immagini debbono essere usate e *come* vanno realizzate. Occorre anche preliminarmente precisare su *chi* possano o no fare presa. La figura poetica del giudice dell'Ade crolla, in questo senso, non perché non risulta ben scelta o mal costruita. Frana perché non ha preso in piena considerazione la complessa psicologia di Callicle,<sup>69</sup> che avendo una personalità robusta riesce ad opporre una forza uguale e contraria all'azione coercitiva che una simile rappresentazione esercita sull'uomo. Ogni immagine che vuole raffigurare il potere in modo efficace va di conseguenza elaborata tenendo in mente il determinato destinatario che si vuole tenere sotto controllo.

Se volessimo provare a stabilire un *vademecum* del perfetto costruttore di rappresentazioni del potere, potremmo dire che egli è insieme: 1) poeta, perché ha bisogno di padroneggiare i procedimenti poetico-mimetici utili a delineare un'immagine vivida e vitale; 2) psicologo, in quanto deve capire perché un uomo ritiene desiderabile l'ingiustizia e su quali aspetti della sua personalità si può far leva per indurlo a mutare condotta; 3) politico, giacché in assenza di norme corrette a cui far confor-

---

<sup>68</sup> Questo tema è messo a fuoco da molti studiosi, nel numero di *Teoria politica* del 2015. Rimando soprattutto agli scritti che lo esaminano anche con un confronto con Platone: Ferrari 2015 (sull'immagine della nave) e de Luise 2015, 44-49 (che esamina la prosopopea delle leggi, su cui vedi anche Gianantoni 2005, 225-233, e Moretti 2013).

<sup>69</sup> Scrivo 'piena' perché va riconosciuto che il mito finale del *Gorgia* sia un discorso retorico pronunciato *ad hominem*, ossia che tiene da conto delle idee del personaggio (cfr. Weinrib 1989, 790-793 e 800-801).

mare il destinatario, l'immagine esercita semplicemente un movimento vuoto (infatti, non conduce allo scopo prefissato della convivenza in società); 4) ma soprattutto filosofo, dato che ha la necessità di annidare nel  $\mu\bar{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  dei λόγοι indirizzati a persuadere razionalmente il destinatario e a convenire che l'obbedienza alle leggi e il rispetto della giustizia è la scelta migliore che si possa fare, per vivere il più felicemente nel poco tempo concesso in questa vita.

Un tale costruttore che volesse elaborare un'immagine efficace per Callicle potrebbe lavorare, in tal senso, sui motivi che inducono il personaggio, nel passo 513c4-6, a essere sul punto di convenire con la tesi della preferibilità della virtù e della giustizia rispetto al vizio. Stando al contesto, egli sembra essere colpito da qualcosa contenuto nel lungo discorso che Socrate tiene in 511c7-514c3, che contrappone il vivere a lungo al vivere bene. Certo, ciò non basta a far pensare che l'anima di Callicle possa davvero un giorno passare alla vita conforme a virtù, essendosi mostrata sorda finora alle più ricche e sottili strategie di 'conversione' socratica. La dichiarazione del personaggio nel passo 513c4-6 potrebbe anche essere interpretata in maniera meno ottimistica: come la sopravvivenza di un unico e isolato brandello di senso morale in un individuo ormai di per sé irrecuperabile,<sup>70</sup> a sua volta paragonabile al momento di quiete salutare che si affaccia in qualche raro momento nel malato termine e incurabile, che per il resto del tempo è preda di intensi dolori e fitte lancinanti. Nondimeno, l'ipotesi di una reale conversione di Callicle rimane comunque aperta ed è compatibile anche con la prospettiva platonica. Egli fa a volte esprimere a Socrate, infatti, la fiducia che il suo interlocutore potrebbe mutare le sue abitudini comportamentali e cognitive, se restasse a lungo al suo fianco. Si veda a tal proposito almeno il caso tratteggiato nel *Menone*. Qui, Socrate dichiara che, se Menone non fosse appunto costretto ad andarsene l'indomani da Atene, egli po-

---

<sup>70</sup> L'idea che ci siano agenti moralmente irrecuperabili è un *topos* nel pensiero etico classico. Tra i suoi aderenti, si annoverano Democrito (68 B 257-260), Platone stesso (vedi almeno il già citato *Gorg.* 525b1-c8 e *Resp.* X 615c5-616a4) e Aristotele, che afferma che alcuni esseri umani sono affetti da  $\mu\omicron\chi\theta\eta\rho\iota\alpha$ , ovvero da una forma incurabile di depravazione che induce a scegliere deliberatamente il male (*Eth. Nic.* III 1110b28-1111a1 e 1113b16-26, VII 1150b29-35, VIII 1165b18).

trebbe a poco a poco arrivare a preferire all'esibizione retorica, che decanta le qualità di un oggetto senza prima averne colto l'essenza, il procedere dialettico, che al contrario vuole prima determinare l'essenza dell'oggetto con una definizione e solo in seguito qualificarlo (cfr. il lungo scambio in 75c8-76e9).

Forse facendo pressione con un'immagine sul 'punto debole' della sua personalità, Callicle potrebbe finalmente abbandonare le sue tendenze prevaricatrici e diventare un buon amico-concittadino.<sup>71</sup> Delineare quale possa essere l'immagine adatta allo scopo e la debolezza del personaggio è cosa impossibile a farsi in sede conclusiva. Ma posso accennare ad almeno una soluzione, recuperando uno spunto presente sia nel platonico Olimpodoro, sia in Emily Austin. L'antico filosofo e la studiosa contemporanea sono concordi nel ritenere che ciò che del discorso di Socrate impressiona Callicle è il principio che non bisogna sacrificare ciò che si ha di più caro, pur di salvare se stessi e ottenere il potere nella città, ovvero che la morte non va per forza ritenuta essere il peggiore dei mali, come il personaggio a volte manifesta di credere (cfr. *e.g.* 511b7-c2).<sup>72</sup> Il morire in sé non ha nulla di tremendo e temibile, anzi a volte costituisce persino un bene, perché può liberare un'anima afflitta dalla malattia del vizio – e perciò infelice – dalla sua esistenza tormentata. Il punto emerge, nel discorso di Socrate, dalla riflessione che egli attribuisce a un saggio traghettatore, che considera l'arte del navigare come dotata di valore solo se preserva la vita dei passeggeri della nave che sono buoni e, nel medesimo tempo, lascia affogare in mare i passeggeri malvagi che vivono di necessità male (511e6-512b2).

Forse è proprio da qui che un mito efficace alla persuasione di Callicle può essere costruito. Più che usare la figura del giudice dell'Ade, Socrate avrebbe potuto delineare il ritratto poetico del perfetto traghettatore di anime per dimostrare che la morte non è un male e per distinguere con la ragione l'esistenza degna di essere vissuta dall'esistenza brutta e vergognosa, da cui ci si libera solo mediante l'abbandono della vita. E, ricorrendo

---

<sup>71</sup> Trivigno 2009, 94-100, riflette a lungo su questo punto, arrivando però ad abbracciare la tesi dell'impossibilità.

<sup>72</sup> Olimpodoro, cfr. *In Plat. Gorg.* 38.1, 39.6 e 45.1-2 ; Austin 2013, 3-11 e 17-19.

al racconto di illustri uomini potenti del passato, che furono razionalmente e quasi pietosamente gettati in pasto ai mostri degli abissi dei mari per salvarli da un'esistenza cattiva, egli avrebbe potuto provare che la condotta all'insegna del piacere e della prevaricazione fa sì che uno rientri nel novero dei 'sommersi', più che dei 'salvati'. Callicle sarebbe stato così posto di fronte a due possibilità di salvezza: o affogare per sanare la propria anima, o cominciare a mutare condotta, così da diventare membro dei buoni che, presso l'altra riva, potrebbero costruire una nuova città in cui tutto procede in pace, collaborazione, armonia.

Come che stiano le cose, questa riflessione finale vorrebbe lasciare aperta almeno una speranza. Persino il malvagio più incallito può essere redento, giocando attentamente sui valori in cui crede, sulle sue inquietudini e sulla sua intelligenza.

#### Bibliografia

- AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Vol. 1, Macchiaroli, Napoli 1983.
- AA.VV., *Lecture platoniche*, Edizioni scientifiche italiane, Perugia 1987.
- E. Acosta Méndez, A. Angeli (eds.), *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Bibliopolis, Napoli 1992.
- F. Alesse, *La polemica di Colote contro il «socratico» Menedemo*, «Cronache Ercolanesi», 33 (2003) pp. 101-106.
- A. Angeli (ed.), *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- J. Annas, *Plato's Myths of Judgement*, «Phronesis», 27.2 (1982), pp. 119-143.
- G. Arrighetti (ed.), *Epicuro. Opere*, nuova edizione riveduta e ampliata, Einaudi, Torino 1973.
- E. Austin, *Corpses, Self-defense and Immortality: Callicles' Fear of Death in the Gorgias*, «Ancient Philosophy», 33 (2013), pp. 1-20.
- E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, presentazione di V.E. Alfieri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973.

- D. Blank, *Aristotle's Academic Course on Rhetoric and the End of Philodemus' On Rhetoric VIII*, «Cronache Ercolanesi», 37 (2007), pp. 5-47.
- O. Bloch, *Le contre-platonisme d'Épicure*, in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, I : Le platonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993, pp. 85-102.
- T.C. Brickhouse, N.C. Smith, *The Problem of Punishment in Socratic Philosophy*, in M.L. McPherran (ed.), *Wisdom Ignorance and Virtue. New Essays in Socratic Studies*, Academic Printing & Publishing, Edmonton 1997, pp. 95-107.
- A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, traduzione di A. Asioli, postfazione di M. de Caro, Carocci, Roma 2013.
- G. Casertano, *Dal mito al logo al mito: la struttura del Fedone*, in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 86-107.
- G. Cerri, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, terza edizione aggiornata e ampliata di *Platone sociologo della comunicazione*, Argo, Lecce 2007.
- D. Clay, *Diogenes and his gods*, in M. Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Steiner, Stuttgart 2000, pp. 76-92.
- D. Clay, *Recensione di M.F. Smith, "Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription"*, «Bryn Mawr Classical Review», <http://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004-12-28.html>.
- C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden-Boston 2012.
- N-L. Cordero, *Démocrite riait-il?*, in M-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Millon, Grenoble 2000, pp. 227-239.
- A. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven 2014.
- W. Crönert, *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*, mit einem Beitrag von P. Jouget und P. Perdrizet und einer Lichtdrucktafel, Hakkert, Amsterdam 1965.

- J. Dalfen, *Platons Jenseitsmythen: eine "neue Mythologie"?*, in M. Janka, C. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, pp. 214-230.
- J. Dalfen, *Platon. Gorgias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- P.H. De Lacy, *Lucretius and Plato*, in AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Vol. 1, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 291-307.
- F. de Luise, *Il mito di Er: significati morali*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica. vol. VII, libro X*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 311-366.
- F. De Luise, *Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati*, «Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade», 24 (2010), pp. 81-123.
- F. de Luise, *Nomos e kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*, «Teoria politica», 5 (2015), pp. 37-58.
- F. de Luise, G. Farinetti, *L'infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica, vol. 2, libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 189-220.
- D. Delattre (éd.), *Philodème de Gadara. Sur la musique. Livre IV*, 2 voll., Les belles lettres, Paris 2007
- T. Di Matteo, *Filodemo: la politica è come «tirare giù la luna»*, «Cronache Ercolanesi», 32 (2002), pp. 239-243.
- C. Diano, *Scritti epicurei*, Olschki, Firenze 1974.
- C. Diano (ed.), *Epicuro. Scritti morali*, Rizzoli, Milano 1997.
- H. Diels (Hrsg.), *Philodemos Über die Götter: erstes und drittes Buch*, Akademie der Wissenschaften, Berlin 1916.
- H. Diels, W. Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1956.
- M. Dixsaut, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, traduzione di C. Colletta, Loffredo, Napoli 2003.
- E.R. Dodds (ed.), *Plato. Gorgias*, Oxford University Press, Oxford 1959.
- P. Donatelli, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015.
- T. Dorandi (ed.), *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Bibliopolis, Napoli 1982.

- W. Eisele, *Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch*, in M. Labahn, M. Lang (Hrsg.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, pp. 315-340.
- M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, traduzione italiana a cura di G. Ranocchia, Einaudi, Torino 2008.
- M. Erler, L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Paper from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin 2007.
- H. Essler, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Schwabe, Basel 2011.
- D. Fabiano, "La giara forata". *Un adynaton tra proverbio e racconto*, in E. Lelli (ed.), *ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. Il proverbio in Grecia e a Roma*, Serra, Pisa-Roma 2011, pp. 177-183.
- B. Farrington, *Che cosa ha "veramente" detto Epicuro*, traduzione italiana di F. Cardelli, Ubaldini, Roma 1967.
- F. Ferrari, *Teologia e poesia mitologica*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica, vol. 2, libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 403-425.
- F. Ferrari (ed.), *I miti di Platone*, premessa di M. Vegetti, BUR, Milano 2006.
- G.R.F. Ferrari, *The Freedom of Platonic Myth*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 67-85.
- F. Ferrari, *L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone*, «Teoria politica», 5 (2015), pp. 101-112.
- A.J. Festugière, *Epicuro e gli dèi*, traduzione dal francese di B. Bellotto e D. De Agostani, Coliseum, Milano 1987.
- A. Fussi, *Why is the Gorgias so bitter?*, «Philosophy and Rhetoric», 33.1 (2000), pp. 39-58.
- A. Fussi, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, ETS, Pisa 2006.
- K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, premessa di M. Gigante, a cura di P. Tomasi, Bibliopolis, Napoli 1984.
- S. Gastaldi, *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel «Gorgia» di Platone*, «Quaderni di storia», 52 (2000), pp. 85-105.

- G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005.
- A. Gigandet, *Fama deum. Lucrece et les raisons du mythe*, Vrin, Paris 1998.
- A. Gigandet, *De l'amour: Vénus de Lucrece & Érôs platonicien*, in R. Poignault (éd.), *Présence de Lucrece. Actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)*, Centre de Recherches A. Piganiol, Tours 1999, pp. 77-85.
- M. Gigante, *Philodemus ridens*, in B. Palme (Hrsg.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologen-Kongresses*, Verlag der osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2007, pp. 238-247.
- M. Gigante, G. Indelli, *Bione e l'Epicureismo*, «Cronache Ercolanesi», 8 (1978), pp. 124-131.
- A. Gioè (ed.), *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, Paris 1977.
- P. Gordon, *Epicurus in Lycia*, University of Michigan Press, Michigan 1996.
- W. Görler, *Storing up Past Pleasures. The Soul-Vessel-Metaphor in Lucretius and in his Greek Models*, in K.A. Algra, M.H. Koenen, P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, North-Holland et alii 1996, pp. 193-207.
- J. Hammerstaedt, *Der Schlussteil von Philodems dritten Buch über Rhetorik*, «Cronache Ercolanesi», 22 (1992), pp. 9-117.
- J. Hammerstaedt, M.S. Smith (eds.), *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten years of new discoveries and research*, Habelt, Bonn 2014.
- B.W. Henry (ed.), *Philodemus. On Death*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.
- J.E. Heßler (Hrsg.), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Schwabe, Basel 2014.
- R. Hirzel, *Pythagoreisches in Platons Gorgias*, in AA.VV., *Commentationes philologicae in honorem Theodori Mommseni*, Weidmann, Berolini 1877, pp. 11-22.
- G. Indelli (ed.), *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Bibliopolis, Napoli 1978.

- G. Indelli (ed.), *Filodemo. L'ira*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- G. Indelli, V. Tsouna (eds.), *Philodemus. On Choices and Avoidances*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- T. Irwin (ed.), *Plato. Gorgias*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- M. Isnardi Parente (a cura di), *Opere di Epicuro*, UTET, Torino 1983.
- R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant (eds.), *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*, introduction of H. Tarrant, Brill, Leiden *et alii* 1998.
- M. Janka, C. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002.
- R. Janko (ed.), *Philodemus. On poems (Books 1-2)*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- C. Jensen, *Philodemi Peri kakiōn liber decimus*, Teubner, Leipzig 1911.
- C.H. Kahn, *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1 (1983), pp. 75-121.
- E. Kechagia, *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- K. Kleve, *Scurra Atticus. The Epicurean View of Socrates*, in AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Vol. 1, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 227-251.
- R. Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Berlin, Paris 2005.
- A. Körte (ed.), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1890.
- G. Leone, *Epicuro, Della natura, libro XIV*, «Cronache Ercolanesi», 14 (1984), pp. 17-107.
- G. Leone (ed.), *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Bibliopolis, Napoli 2012.
- D. Levy, *Socrates vs. Callicles: Examination & Ridicule in Plato's Gorgias*, «Plato Journal», 3 (2013), pp. 27-36.
- A.A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in AA. Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 1-34.
- F. Longo Auricchio (ed.), *Ermarco. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1988.

- F. Longo Auricchio, *Echi del Gorgia nella Retorica di Filodemo*, «Cronache Ercolanesi», 25 (1995), pp. 191-196.
- A. Maffi, *Il giudice e la giustizia nel mondo greco*, «Teoria politica», 5 (2015), pp. 145-156.
- M.M. Mackenzie, *Plato on punishment*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985.
- C. Mangoni (ed.), *Filodemo. Il quinto libro della Poetica (PHerc. 1425 e 1538)*, Bibliopolis, Napoli 1993.
- G. Manolidis, *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs*, Athenaem, Frankfurt am Main 1987.
- M.B. McCoy, *Freedom and Responsibility in the Myth of Er*, «Ideas y valores», 149 (2012), pp. 125-141.
- C. Militello (ed.), *Filodemo. Memorie epicuree (PHerc. 1418 e 310)*, Bibliopolis, Napoli 1997.
- P.-M. Morel, *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris 2009.
- G. Moretti, *La prosopopea dei Nomoi nel Critone: forme retoriche e tradizioni letterarie*, in F. de Luise, A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and ancient Socratic literature*, Academia, Sankt Augustin 2013, pp. 119-127.
- K. Morgan, *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- A. Motta (ed.), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Armando, Roma 2014.
- A. Motte, *Persuasion et violence chez Platon*, «L'Antiquité Classique», 50 (1981), pp. 562-577.
- S. Nonvel Pieri (ed.), *Platone. Gorgia*, Loffredo, Napoli 1991.
- M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'età ellenistica*, presentazione di G. Reale, saggio integrativo di R. Davies, traduzione di N. Scotti Muth, Vita & Pensiero, Milano 1998.
- M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, traduzione di M. Scattola e R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2011.
- D. Obbink, *Sulla religiosità e il culto popolare (POxy. 215)*, in AA.VV., *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte I: Autori noti, Vol. 1\*\*, Olschki, Firenze 1992, pp. 167-191.
- D. Obbink (ed.), *Philodemus. On Piety, Part I*, Oxford University Press, Oxford 1996.

- T. O'Keefe, *Would a Community of Wise Epicureans Be Just?*, «Ancient Philosophy», 21.1 (2001), pp. 133-146.
- A. Olivieri (ed.), *Philodemi De liberalitate dicendi libellus*, Teubner, Lipsiae 1914.
- E. Ostefeld, *Who Speaks for Plato? Everyone!*, in G.A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Rowman & Littlefield, Lanham *et alii* 2000, pp. 209-219.
- N. Pace, *Religione ed etica nel NF 126 Smith di Diogene di Enoanda*, «Cronache Ercolanesi», 35 (2005), pp. 201-209.
- L. Palumbo, *Μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo, Napoli 2008.
- C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- G. Petzl, *Furchterregende Götter? Eine Notiz zu Diogenes von Oinoanda NF 126*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 153 (2005), pp. 103-107.
- A. Pinter, *Arte, verità e politica*, in A. Pinter, *Chiaro di luna e altri testi teatrali*, traduzione e cura di A. Serra, Einaudi, Torino 2006.
- J-F. Pradeau, *Le bon usage du discours faux: les mythes*, in L. Brisson, F. Fronterotta (éd.), *Lire Platon*, Puf, Paris 2006, pp. 77-82.
- N. Pucci, *Il mito di Er: la "narrazione" della scelta morale come atto di libertà possibile (Plat. Resp. X 618 B-619 A)*, «Mediterraneo antico», 13.1-2 (2010), pp. 147-172.
- G.E. Radcliff, *Whip Scars on the Naked Souls: Myth and Elenchos in Plato's Gorgias*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 165-185.
- G. Ranocchia (ed.), *Aristone. Sul mondo di liberare dalla superbia nel decimo libro De vitiis di Filodemo*, Olschki, Firenze 2007.
- G. Rechenauer, *Veranschaulichung des Unanschaulichen: Platons neue Rhetorik im Schlussmythos des Gorgias*, in M. Janka, C. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, pp. 231-250.

- G. Roskam, *Will the Epicurean Sage Break the Law if He is Perfectly Sure that He Will Escape Detection? A Difficult Problem Revisited*, «Transactions of the American Philological Association», 142 (2012), pp. 23-40.
- L. Rossetti, *Linguaggio allusivo e comunicazione occultante in Platone*, in AA.VV., *Lecture platoniche*, Edizioni scientifiche italiane, Perugia 1987, pp. 11-23.
- L. Rossetti, *La filosofia non nasce con Talete (e nemmeno con Socrate)*, Diogene Multimedia, Bologna 2015.
- C. Rowe, *The status of the myth of the Gorgias, or: Taking Plato seriously*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 187-198.
- G. Rudebusch, *Callicles' Hedonism*, «Ancient Philosophy», 12 (1992), pp. 53-71.
- J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Vrin, Paris 1994.
- M. Santoro, *Il fr. 19 Snell del Sisifo di Crizia come testimonianza della concezione socratica del divino: Crizia "accusatore" di Socrate?*, «Elenchos», 18.2 (1997), pp. 257-276.
- M. Santoro (ed.), *[Demetrio Lacone]. [La forma del dio] (PHerc. 1005)*, Bibliopolis, Napoli 2000.
- W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, «Rheinisches Museum», 94 (1951), pp. 97-156.
- D. Sedley, *Epicurus, On Nature, Book XXVIII*, «Cronache Ercolanesi», 3 (1973), pp. 5-83.
- D. Sedley, *Epicurus and his Professional Rivals*, in J. Bollack, A. Laks (éd.), *Études sur l'Epicurisme antique*, Université de Lille, Lille 1976, pp. 121-159.
- D.N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- D.N. Sedley, *Myth, punishment and politics in the Gorgias*, in C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 51-76.
- J.E. Smith, *Plato's Myths as "likely accounts", worthy of belief*, «Apeiron», 19.1 (1985), pp. 24-42.
- M.F. Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 1992.
- M.F. Smith, *Excavations at Oinoanda 1997: the new Epicurean texts*, «Anatolian Studies», 48 (1998), pp. 125-170.

- M.F. Smith (ed.), *Supplement to Diogenes of Oinoanda the Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 2003.
- E. Spinelli, *Breviari di salvezza: comunicazione e scienza in Epicuro*, prefazione di F. Verde (ed.), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Carocci, Roma 2010, pp. 9-24.
- E. Spinelli, *Physics as Philosophy of Happiness: The Transmission of Scientific Tenets in Epicurus*, in M. Sgarbi (ed.), *Translatio Studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 25-36.
- E. Spinelli(a), *Physics, Memory, Ethics: the Epicurean Road to Happiness (or better, as Miles would play it: 'Seven Steps to Heaven'...)*, in L. Castagnoli, P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories: Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, di prossima pubblicazione.
- E. Spinelli(b), *Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, in E. Spinelli, M. Tulli (eds.), *Questioni epicuree: epistemologia, fisica, etica e le loro tradizioni*, Academia, Sankt Augustin 2016, pp. 213-233.
- D. Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias. Rhetoric, Justice and the Philosophical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- J.A. Stewart, *The Myths of Plato*, now edited and newly introduced by G.R. Levy, Macmillan and Co., London 1960.
- A. Tarkovskij, *Scolpire il tempo*, a cura di V. Nadai, Ubulibri, Milano 1988.
- D. Tarrant, *Plato as Dramatist*, «Journal of Hellenic Studies», 75 (1955), pp. 82-89.
- J. Tate, *Plato, Socrates and the Myths*, «The Classical Quarterly», 30.3/4 (1936), pp. 142-145.
- A. Tepedino Guerra, *Le opere Contro l'Eutifrone di Platone e Contro il Gorgia di Platone: per una nuova edizione dei frammenti di Metrodoro di Lampsaco*, «Cronache ercolanesi», 40 (2010), pp. 39-49.
- F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (eds.), *Il libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 15-38.
- F.V. Trivigno, *Paratragedy in Plato's Gorgias*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 73-105.

- V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- V. Tsouna (ed.), *Philodemus. On property management*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2012.
- M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Schirollo e M. Venturi Ferriolo, Cisalpino-Goliardica, Milano 1980.
- H. Usener (ed.), *Epicurea*, trad. di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2007.
- A. Vallejo, *Maieutic, epôidê and myth in the Socratic dialogues*, T. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Carmides*, Academia, Sankt Augustin 2000, pp. 324-336.
- P.W. van der Horst, «*The Most Superstitious and Disgusting of All Nations*». *Diogenes of Oenoanda on the Jews*, in A.P.M.H. Lardinois, M.G.M. van der Poel, V.J.C. Hunink (eds.), *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 291-298.
- M. Vegetti(a), *Glaucone*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica, Vol. 2, libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 151-172.
- M. Vegetti(b), *Adimanto*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica, vol. 2, libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 221-232.
- M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica, vol. 2, libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998.
- M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.
- F. Verde, *Recensione a "J. Warren, «Facing Death. Epicurus and His Critics»"*, «*Elenchos*», 28.1 (2007), pp. 172-179.
- F. Verde, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven University Press, Leuven 2013.
- F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013.
- A.-J. Voelke, *Droit de la nature et nature du droit: Callicles, Épicure, Carneade*, «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*», 172.2 (1982), pp. 267-275.
- S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014.
- E.J. Weinrib, *Law as Myth: Reflections on Plato's Gorgias*, «*Iowa Law Review*», 74.4 (1989), pp. 787-806.

- R. Woolf, *Callicles and Socrates: Psychic (Dis)harmony in the Gorgias*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18 (2000), pp. 1-40.
- D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

