

ARTICLES  
ARTÍCULOS



## CALLICLE ED ETEOCLE

MARCO GEMIN  
Rome  
marcogemin@gmail.com

---

### SUMMARY

Callicles in Plato's *Gorgias* and Eteocles in Euripides' *Phoenissae* are interrelated in several respects. Callicles' name and character may be basically derived from Eteocles'.

### SOMMARIO

Callicle nel *Gorgia* di Platone ed Eteocle nelle *Fenicie* di Euripide sono legati per diversi aspetti. Il nome e il personaggio di Callicle possono essere derivati da quelli di Eteocle.

### KEY WORDS

Callicles; Eteocles; Plato; Euripides.

### PAROLE CHIAVE

Callicle; Eteocle; Platone; Euripide.

---

Fecha de recepción: 9/09/2017

Fecha de aceptación y versión final: 28/10/2017

---

### 1. INTRODUZIONE

Già Wilamowitz riconosceva l'esistenza di un rapporto tra il Callicle del *Gorgia* di Platone e l'Eteocle delle *Fenicie* di Euripide.<sup>1</sup> Jacqueline de Romilly è arrivata a dire: "Calliclès et Étéocle sont donc bien frères; ils ont le même ton, la même attitude; mais Calliclès pose dans l'absolu les idées qui, pour Étéocle, n'étaient encore que revendications pratiques".<sup>2</sup> Può darsi che il rapporto tra i due personaggi sia persino più stretto di quanto sia stato sup-

<sup>1</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, I, Berlin 1920<sup>2</sup>, 217-20.

<sup>2</sup> J. de Romilly, "D'Euripide a Platon: l'exemple des *Phéniciennes*", *EClás* 26, 1984, 259-65, 260. In tempi più recenti, cf. ad es. Th. Papadopoulou, "Altruism, sovereignty, and the degeneration of imperial hegemony in Greek tragedy and Thucydides", in A. Markantonatos, B. Zimmermann, edd., *Crisis on stage. Tragedy and comedy in late fifth-century Athens*, Berlin 2012, 377-404, 402.

posto finora. Esso può aiutare a far luce sulla misteriosa identità di Callicle, un personaggio non altrimenti noto che costituisce una questione tuttora irrisolta. La sua stessa esistenza reale è messa in dubbio; alcuni studiosi infatti ritengono che si tratti di un personaggio letterario mentre altri ne sostengono la veridicità storica.<sup>3</sup>

## 2. ARGOMENTI

Gli argomenti sostenuti da Callicle ed Eteocle sono in parte sovrapponibili. Ci si riferisce soprattutto alla *parrhesia*, alla *pleonexia* e alla *anandria*. Per quanto riguarda la *parrhesia*, Eteocle si rivolge a Giocasta, in presenza del fratello Polinice, e afferma: “Ebbene madre, parlerò senza nascondere nulla. Sarei disposto ad andare fin dove sorgono gli astri dell’etere, e sotto terra, se potessi farlo, per poter avere il Potere, il più grande degli dèi” (ἐγὼ γὰρ οὐδέν, μήτηρ, ἀποκρύψας ἐρώω:/ ἄστρον ἂν ἔλθοιμ’ ἡλίου πρὸς ἀντολάς/ καὶ γῆς ἐνερθεῖν, δυνατὸς ὢν δρᾶσαι τάδε,/ τὴν θεῶν μεγίστην ὥστ’ ἔχειν Τυραννίδα. *Phoen.* 503-506).<sup>4</sup> Dal canto suo, Callicle afferma che parlerà apertamente, senza vergogna, al contrario di quanto hanno fatto prima di lui Gorgia e Polo.<sup>5</sup> Questi ultimi infatti hanno avuto ritegno (αἰσχυθῆναι, *Gorg.* 482d2; αἰσχυθεῖς *Gorg.* 482e2)<sup>6</sup> di sostenere di fronte a Socrate tesi anti-convenzionali. Callicle invece, attraverso la distinzione di legge e natura, non ha timore di affermare che commettere ingiustizia è meglio che subirla (*Gorg.* 482e3-483d2). Socrate dichiara di essere grato a Callicle per la sua franchezza, poiché essa gli consente un reale confronto (*Gorg.* 487a3-c1; παρρησιάζεσθαι καὶ μὴ αἰσχύνεσθαι, 487d5; cf. ἐγὼ σοι νῦν παρρησιάζόμενος λέγω, 491e7-8). Dunque sia Eteocle sia Callicle osano sostenere tesi che vengono più spesso pensate in segreto che pronunciate in pubblico. Inoltre per entrambi la *parrhesia* è propria della schiavitù, condizione dalla quale essi prendono le distanze (*Phoen.* 391-2, 520; *Gorg.* 491e6-8).

A ben guardare, le rispettive tesi di Eteocle e Callicle sono riconducibili alla *pleonexia*.<sup>7</sup> Callicle dichiara che commettere ingiustizia corrisponde a cercare di avere più degli altri (*Gorg.* 483b5-d2). Secondo lui in questo caso ciò che è ingiusto secondo la legge è giusto secondo natura. Dunque egli rivendica la legittimità di procacciarsi beni senza limiti, che di fatto è ciò che

<sup>3</sup> Cf. oltre, le Conclusioni, cap. 8.

<sup>4</sup> Testo in D.J. Mastrorarde, ed., *Euripides. Phoenissae. Edited with introduction and commentary*, Cambridge 1994. Traduzione in E. Medda, cur., *Euripide. Le Fenicie*, Milano 2006.

<sup>5</sup> Sulla vergogna nel *Gorgia*, cf. R. Jenks, “The power of shame considerations in Plato’s *Gorgias*”, *HPhQ* 29, 2012, 373-90, con bibliografia.

<sup>6</sup> Testo in E. R. Dodds, ed., *Plato. Gorgias. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1959. Traduzione in G. Reale, cur., *Platone, Gorgia*, Milano 1998.

<sup>7</sup> E’ d’obbligo il rimando a M. Vegetti, “Antropologie della *πλεονεξία* in Platone”, in M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, edd., *Plato ethicus. La filosofia è vita*, Brescia 2008 (ediz. ingl. *Plato ethicus. Philosophy is life*, Sankt Augustin 2004), 337-50.

Eteocle compie. Quest'ultimo infatti si dichiara pronto a tutto pur di conseguire il Potere, come abbiamo visto. Egli non dispone di una giustificazione teorica per il proprio operato, semplicemente lo compie, poiché ne ha la possibilità. In ogni caso, le linee di condotta che guidano i due personaggi corrispondono. Con diversa consapevolezza ma con uguale determinazione Eteocle e Callicle perseguono l'accrescimento dei propri beni e la realizzazione dei propri desideri.

Per entrambi, fare il contrario sarebbe segno di *anandria*. Eteocle infatti proclama: “Questo bene, madre, non voglio certo cederlo a un altro piuttosto che serbarlo per me; è codardia se uno lascia il più per prendere il meno” (τοῦτ' οὖν τὸ χρηστόν, μήτηρ, οὐχὶ βούλομαι/ ἄλλω παρεῖναι μᾶλλον ἢ σφῆξιν ἐμοί:/ ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας/ τοῦλασσον ἔλαβε, *Phoen.* 507-510). Di fronte alla prospettiva di alternarsi al potere, come spera di fare suo fratello Polinice, Eteocle si rifiuta, non vedendone la ragione. Il punto di vista di Callicle non è molto diverso: chi non riesce ad avere più degli altri è un debole, che cerca protezione nel diritto positivo ma è condannato alla subordinazione dal diritto naturale. Egli afferma infatti: “E poiché essi non sono in grado di dare soddisfazione ai loro piaceri, per questo esaltano la temperanza e la giustizia, non altro che a causa della propria mancanza di virilità” (καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρως ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν, *Gorg.* 492a7-b1).<sup>8</sup> Per entrambi l'*anandria* si oppone alla *pleonexia*, ne costituisce il maggiore ostacolo, connaturato alla personalità degli individui. Solo chi non è vile può ambire ad avere più degli altri. Le disparità sociali e politiche si riducono ad una questione di temperamento.

Ecco dunque che le somiglianze all'insegna della *parrhesia*, della *pleonexia* e dell'*anandria* sono abbastanza evidenti tra Eteocle e Callicle. Entrambi si distinguono perché parlano apertamente, vogliono avere più degli altri e considerano vile comportarsi diversamente. Altri elementi li accomunano, come stiamo per vedere.

### 3. NOMI

Nelle *Fenicie*, Euripide sottolinea l'etimologia del nome di Polinice: “Tuo padre con divina preveggenza e davvero cogliendo nel segno ti ha chiamato Polinice, nome che evoca le contese!” (ἀληθῶς δ' ὄνομα Πολυνείκη πατήρ/ ἔθετό σοι θεία προνοία νεϊκέων ἐπόνυμον, *Phoen.* 636-7). In tal modo egli riprende un insistito spunto eschileo<sup>9</sup> e mantiene una consuetudine tragica, per cui spesso il nome del personaggio corrisponde alla sua personalità e al suo

<sup>8</sup> Dodds, *Gorgias*, 294 rimanda anche a E. *Phoen.* 509. Cf. R. K. Balot, *Greed and injustice in classical Athens*, Princeton NJ 2001, 209-10.

<sup>9</sup> *Sept.* 576-9, 658, 830.

destino.<sup>10</sup> Lo stesso non accade per Eteocle, nonostante sia un nome parlante come quello del fratello. Eteocle infatti significa qualcosa come “veramente glorioso” o “celebre per verità”. Euripide però decide di non esplicitare tale elemento.<sup>11</sup> Esso invece potrebbe aver attratto l’attenzione di Platone. Anche Platone si dimostra attento ai nomi, in particolare nel *Gorgia*, proprio nel corso del dialogo con Callicle. Non appena questi interviene, viene ricordato Demo, figlio di Pirilampe, di cui Callicle sarebbe innamorato (*Gorg.* 481d4-5). Si tratta di un gioco di parole, secondo cui Callicle è innamorato anche del *demos* ateniese. Ci si riferisce non solo a un personaggio storico, Demo, ma anche alla vocazione populista di Callicle.<sup>12</sup>

Poco oltre (*Gorg.* 493a2-b5), Platone insiste con simili giochi di parole. Si ricorda infatti che “il corpo per noi è una tomba” (τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῶν σῆμα),<sup>13</sup> la parte dell’anima soggetta alle passioni venne chiamata “orcio” (πίθον) “perché seducibile e credula” (διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικόν),<sup>14</sup> i “non iniziati” (ἀμυήτους) vennero chiamati “dissennati” (τοὺς δὲ ἀνοήτους) e “l’invisibile” (τὸ ἀιδές) venne chiamato Ade. In poche righe si addensano paretimologie e giochi di parole che rendono il passo molto significativo. In esso infatti l’attenzione alle singole parole e le sostituzioni di singole lettere diventano occasioni per esporre un mito, funzionale alla tesi esposta da Socrate. Egli infatti, ricordando la connessione corpo/tomba, conduce il discorso sulla materia oltretombale e poi prosegue sulla stessa linea: riporta la notizia di “un uomo ingegnoso, un siculo o forse un italico”, che, “parlando per immagini, mutando di poco il suono del nome” (τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῶ ὀνόματι, *Gorg.* 493a5-6), ha chiamato “orcio” la parte dell’anima “seducibile” dalle passioni, come abbiamo detto, ha chiamato “dissennati” i “non iniziati” e “Ade” ciò che è “invisibile”. Ecco dunque che il gioco di parole si realizza in forma mitica: i dissennati hanno desideri smisurati, la loro anima è come un orcio forato, che essi nell’Ade devono continuamente cercare di riempire senza mai riuscire a colmare la misura. Si vede bene dunque come Platone nel *Gorgia*, proprio nel corso dell’intervento di Callicle, si dimostri particolarmente attento per quanto riguarda i nomi. Non solo si trovano numerosi giochi di parole in sequenza ma con essi si arriva ad esporre un mito.

<sup>10</sup> Una serie di esempi è in Medda, *Le Fenicie*, 186-7 n. 115, oltre ai passi cit. in n. prec.

<sup>11</sup> Per una possibile allusione in *Phoen.* 56, cf. I. Torrance, *Metapoetry in Euripides*, Oxford 2013, 97.

<sup>12</sup> Anche sul nome di Polo (“Puledro”) si trova un gioco di parole (*Gorg.* 463e2, 482e2) e su quello di Gorgia in *Symp.* 198c1-5. Nel *Simposio* cf. anche Agatone (174b4-5). Per altri esempi basati su nomi propri cf. J. Farness, *Missing Socrates. Problems of Plato’s writing*, University Park PA 1991, 58-60. Per giochi di parole in Platone, cf. D. Tarrant, “Colloquialisms, semi-proverbs, and word-play in Plato”, *CQ* 40, 1946, 109-17, 116-7.

<sup>13</sup> Cf. A. Bernabé, “Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα”, *Philologus* 139, 1995, 204-37, con bibliografia.

<sup>14</sup> Cf. Dodds, *Gorgias*, 300. Diversamente D. Blank, “The fate of the ignorant in Plato’s ‘Gorgias’”, *Hermes* 119, 1991, 22-36.

Tale interesse da parte di Platone non sorprende; basti pensare al *Cratilo*, sia esso interpretato in modo parodico o meno.<sup>15</sup> Comunque sia, sarebbe un errore considerare tale attività paretimologica solo come una vana ingenuità; al contrario, essa può essere altamente speculativa. Come precisa Bernabé, “el hallazgo de un vínculo formal entre dos palabras de pronunciación parecida supone que existe asimismo un correlativo vínculo conceptual entre la realidades designadas por aquéllas. Por este procedimiento de etimologizar se crea, además, una pregnancia de sentidos”.<sup>16</sup> Questo è senz’altro vero per il nesso  $\sigma\omega\mu\alpha/\sigma\eta\mu\alpha$  e può esserlo anche in altri casi.

Platone nell’Eteocle delle *Fenicie* poteva trovare non solo qualche motivo di ispirazione per gli argomenti del suo Callicle, come abbiamo visto, ma anche una certa attenzione ai nomi, nella fattispecie al nome di Polinice. L’assenza di riferimenti al nome del fratello Eteocle sembra quasi invitare a riflettere su di esso. Il fratello “che evoca le contese” (*Phoen.* 637, vedi sopra), Polinice, si contrappone al fratello “veramente glorioso” o “celebre per verità”, Eteocle. Il nome di Polinice è certo veridico, poiché egli, pur con qualche ragione, ha sollevato il nemico contro la propria patria. Il nome di Eteocle invece è piuttosto discutibile, soprattutto dal punto di vista platonico. E’ vera gloria, quella di Eteocle? Certamente no, dal momento che egli sostiene semplicemente il diritto del più forte. E’ verosimile allora, a mio avviso, pensare che Platone, ispirandosi all’Eteocle euripideo, lo abbia privato dell’elemento veridico, riconoscendogli una gloria tutta esteriore ed effimera, non Eteo-cle ma Calli-cle. Platone cioè avrebbe sostituito l’insostenibile “vero” col più adeguato “bello”.

Platone, “parlando per immagini, mutando di poco il suono del nome”, - come quell’ “uomo ingegnoso, siculo o forse italico” di cui aveva riferito - può aver creato il proprio Callicle dall’Eteocle euripideo e aver costruito su di esso il proprio dialogo. A sostegno di tale ipotesi abbiamo già individuato alcuni argomenti: non tanto la somiglianza dei due nomi (Callicle ed Eteocle) quanto la corrispondenza delle rispettive tesi e la disposizione di Platone per trasmutare i nomi ed elaborare con essi un racconto. Altri argomenti seguono.

#### 4. Καλός E CALLICLE

Perché sostituire il “vero” col “bello”? Anche per questo aspetto, Platone poteva trovare qualche spunto nel discorso di Eteocle nelle *Fenicie*. Esso infatti è incorniciato dal termine  $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$ , al grado positivo e superlativo. L’inizio del discorso è il seguente: “Se la bellezza e la sapienza fossero per tutti la stessa cosa, non ci sarebbe tra gli uomini contesa di discorsi contrapposti” ( $\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu\ \epsilon\phi\upsilon\ \sigma\omicron\phi\acute{o}\nu\ \theta\prime\ \acute{\alpha}\mu\alpha,\ / \ \omicron\upsilon\kappa\ \eta\tilde{\nu}\ \grave{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}\mu\phi\acute{\iota}\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\rho\iota\varsigma$ , *Phoen.* 499-500). Il termine  $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ , nel primo verso, è inserito in una

<sup>15</sup> Per un’esposizione recente della questione cf. F. V. Trivigno, “Etymology and the power of names in Plato’s *Cratylus*”, *AncPhil* 32, 2012, 35-75, con bibliografia.

<sup>16</sup> Bernabé, “Una etimología platónica”, 230.

considerazione di carattere generale. Eteocle intende dire che, se per tutti gli uomini esistessero un'unica bellezza e un'unica sapienza, le opinioni non sarebbero discordanti. La realtà però è diversa. Eteocle infatti prosegue sostenendo che non esiste niente di simile o uguale, tranne la denominazione di ogni cosa. Gli uomini cioè si intendono grazie alla convenzionalità del linguaggio, attraverso la quale però possono riferirsi a cose o concetti diversi. Nel caso particolare, ogni uomo avrà un proprio concetto di bellezza e un proprio concetto di sapienza.<sup>17</sup> L'esordio di Eteocle però suggerisce anche un'interpretazione aggiuntiva: se la bellezza e la sapienza coincidessero *tra loro* e per tutti gli uomini, le opinioni non sarebbero discordanti.<sup>18</sup> Anche in questo caso la realtà è diversa: la bellezza e la sapienza sono spesso disgiunte; ciò che appare bello non è sapiente e viceversa. Quest'ultima interpretazione, che probabilmente forza il testo euripideo, è significativa dal punto di vista platonico. La disgiunzione di apparenza e realtà, di bellezza e sapienza, è infatti un tema presente in particolare nel *Gorgia*.

La conclusione del discorso di Eteocle è altrettanto emblematica: “Se è necessario agire ingiustamente, la cosa migliore è farlo per il potere: e gli dèi si rispettino per il resto” (εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι/ κάλλιστον ἀδικεῖν, τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεῶν, *Phoen.* 524-25). Si tratta di versi celebri, citati da Cesare e Cicerone in modo epigrammatico.<sup>19</sup> Il termine κάλλιστον, nell'ultimo verso, suggella il discorso richiamando il καλόν dell'inizio, a chiusura del cerchio. Non sembra essere una coincidenza. Subito dopo, il coro ripete per due volte il termine in due versi successivi, per conferirgli un rilievo ancora maggiore: “Non si deve parlar bene se non per azioni che sono buone; e quel che dici non è buono, anzi, è odioso alla giustizia” (οὐκ εὔ λέγειν χρή μὴ 'πὶ τοῖς ἔργοις καλοῖς:/ οὐ γὰρ καλὸν τοῦτ', ἀλλὰ τῇ δίκῃ πικρόν, *Phoen.* 526-27). Il Coro non solo ribadisce la parola-chiave ma anche mette in evidenza l'ingiustizia del discorso di Eteocle. Il termine καλόν-κάλλιστον, ricorrente all'inizio e alla fine, contrassegna il discorso al modo di un emblema memorabile. Di ciò Platone può essersi ricordato, meditando sulla tesi di Eteocle. Elaborando il personaggio di Callicle, Platone può avergli dato un nome adeguato, riconoscendo qualche attrattiva al discorso di Eteocle ma negandogli ogni veridicità. La tesi di Callicle infatti, come quella di Eteocle, può risultare attraente ma certo non è vera, secondo Platone.

<sup>17</sup> Un tema simile ricompare in *Phaedr.* 263a6-b2.

<sup>18</sup> Cf. *Gorg.* 484a1-2, dove Callicle deprecia chi dice che “bisogna essere uguali e che questo è bello e giusto” (τὸ ἴσον χρή ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον). In *Phoen.* 535-6, poco dopo la conclusione del discorso di Eteocle che stiamo analizzando, Giocasta invita Eteocle a rispettare proprio questo principio: “Meglio, figlio mio, è onorare l'Uguaglianza” (κάλλιον, τέκνον./ Ἰσότητα τιμᾶν).

<sup>19</sup> Cic. *De off.* 3.82; Suet. *Iul.* 30.5.

Forse allora non è un caso che, sul modello del discorso di Eteocle, il dialogo di Platone cominci e finisca nel nome di Callicle. Come è stato puntualizzato, Callicle è “the main object of Plato’s concern in the dialogue, a fact indicated by Plato’s putting the name “Callicles” as both the first and last word of the dialogue”.<sup>20</sup> Il *Gorgia* infatti comincia con una battuta di Callicle (*Gorg.* 447a1-2), il quale poco dopo quasi scompare dal discorso per ritornare decisamente alla fine, quando si confronta con Socrate. Il dialogo si conclude col suo nome (*Gorg.* 527e7) e bisogna ricordare che Platone presta una particolare attenzione alle ultime parole di un testo.<sup>21</sup> Come il discorso di Eteocle è incorniciato dal termine *καλόν-κάλλιστον*, così il dialogo di Platone è compreso nel nome di Callicle.

##### 5. BELLEZZA E VERITÀ

La contrapposizione di bellezza e verità è un tema importante nel *Gorgia*. In alcuni dei passi che seguono, il termine *καλός* è usato in modo generico e potrebbe anche essere tradotto come “buono” o “valido”, oltre che “bello”. Nel corso del dialogo però il discorso si orienta sempre più in direzione di una contrapposizione tra bellezza e verità, tra apparenza e realtà.<sup>22</sup> Tale progressiva precisazione di senso riverbera la propria luce sull’intero dialogo tra Callicle e Socrate, che in tal modo può essere interpretato più compiutamente. Ciò è evidente in particolar modo nel mito finale, come vedremo, ma se ne colgono i segni già nelle prime parole scambiate dai due personaggi. Dunque gli argomenti seguenti non sono decisivi in sé ma diventano significativi dal momento che preludono al mito finale, illustrato subito dopo.

Appena intervenuto nel discorso, Callicle contesta a Socrate di fare affermazioni che “non sono belle secondo natura, ma solamente secondo la legge” (*φύσει μὲν οὐκ ἔστιν καλά, νόμῳ δέ*), mentre pretende di “cercare la verità” (*τὴν ἀλήθειαν διώκειν*, *Gorg.* 482e4-5). Socrate dunque non trova la verità ma solo la bellezza/bontà/validità secondo la legge. Al contrario, Callicle sostiene di poter insegnare la verità a Socrate: essa corrisponde alla bellezza/bontà/validità secondo natura, per cui è giusto che il forte prevalga sul debole e abbia più di lui (*Gorg.* 483d5-6). Poi prosegue: “La verità sta in questi termini, e potrai averne conoscenza se ti dedicherai a cose più importanti, dopo aver lasciato da parte la filosofia” (*τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, γνώση δέ, ἂν ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθῃς εἰσάσας ἤδη φιλοσοφίαν*, *Gorg.* 484c4-5). La filosofia infatti ha distolto Socrate dalla vera attività degna di un cittadino adulto

<sup>20</sup> J. A. Arieti, *Interpreting Plato. The dialogues as drama*, Savage MD 1991, 91. Cf. *Id.*, “Plato’s philosophical *Antiope*: the *Gorgias*”, in G. A. Press, ed., *Plato’s Dialogues. New studies and interpretations*, Lanham MD 1993, 197-214, 213.

<sup>21</sup> S. R. Slings, ed., *Plato’s Apology of Socrates. A literary and philosophical study with a running commentary. Edited and completed from the papers of the late E. de Strycker*, S.J., Leiden 1994, 397.

<sup>22</sup> Cf. ad es. Ph. Nonet, “In praise of Callicles”, *Iowa Law Review* 74, 1989, 807-13, 807-8.

ovvero la prassi politica in senso lato, le relazioni sociali, in pubblico e in privato, che sono in grado di consolidare la posizione di un individuo.

Come spesso gli accade, Socrate rovescia la prospettiva: se Callicle si è fatto maestro di verità nei suoi confronti, Socrate si fa maestro di bellezza nei confronti di Callicle. Quest'ultimo infatti non si è reso conto che il tema da lui affrontato è più profondo della semplice prospettiva sociale e politica. Non si tratta soltanto di spiegare come un individuo possa affermarsi nella società; bisogna invece definire come debba vivere. Proprio questa è la ricerca più bella/migliore di tutte, secondo Socrate. La prospettiva non è solo sociale e politica ma è esistenziale, individuale e quindi anche universale, perfino escatologica, come è evidente nel mito finale. La prospettiva socratica trascende quella tutta immanente di Callicle per spingersi a un piano superiore: "Ed è proprio la ricerca più bella di tutte, Callicle, quella che concerne queste cose a proposito delle quali mi hai criticato: quale debba essere l'uomo, di che cosa debba occuparsi e fino a che punto, sia quando è vecchio, sia quando è giovane" (πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις, ᾧ Καλλίκλεις, περὶ τούτων ὧν σὺ δὴ μοι ἐπετίμησας, ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί, ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα, *Gorg.* 487e7-488a2).

Callicle continua ad impartire i propri insegnamenti, sostenendo che bellezza e giustizia secondo natura corrispondono alla realizzazione dei propri desideri senza limiti (*Gorg.* 491e6-492a2). Questa è la verità, secondo Callicle (*Gorg.* 492c2); il resto non sono che καλλωπίσματα, "orpelli" (*Gorg.* 492c6). Si tratta di un termine raro, con cui si vuole mettere in rilievo un paradosso: Callicle pretende di dire la verità, denigrando il resto come inessenziale, mentre è vero il contrario. In realtà è Callicle, non Socrate, a soffermarsi sull'inessenziale, sulla bellezza tutta esteriore, perdendo di vista la verità. Callicle è coesistente ai καλλωπίσματα, come suggerisce la radice comune ai due termini. Non a caso la conclusione del discorso di Callicle, in cui sono menzionati i καλλωπίσματα (492c6-8), è rovesciata dalla conclusione del discorso di Socrate, in cui si trova il nome di Callicle in clausola (527e5-7).<sup>23</sup> Socrate rovescerà del tutto la prospettiva di Callicle attraverso un racconto finale di natura escatologica.

#### 6. IL MITO FINALE

Alla fine del *Gorgia* (523a1-3), Socrate annuncia a Callicle che esporrà un racconto molto bello (μάλα καλοῦ λόγου), che Callicle riterrà una favola (μῦθον) ma che per Socrate è anche vero (λόγον ὡς ἀληθῆ). Qui καλός indica in modo inequivocabile una qualità estetica contrapposta alla verità, riguardo alla quale le opinioni di Callicle e Socrate saranno discordi. Ciò è coerente col contenuto stesso del mito, che si incentra proprio sulla contrapposizione tra

<sup>23</sup> Sul rapporto speculare tra i due brani cf. Dodds, *Gorgias*, 386.

bellezza e verità. Al contrario di quanto potrà ritenere Callicle, Socrate è certo che bellezza e verità siano riunite nel mito che si appresta a narrare.<sup>24</sup>

Esso, come quello dell'orcio forato, è ambientato nell'oltretomba. Vi si narra del destino delle anime che, ricoperte dai corpi, sono difficilmente valutabili. E' necessario infatti che esse si presentino nude, senza la veste corporea, di fronte ai giudici, perché possano essere rettamente giudicate. Anche i giudici, come i giudicati, devono essere privi di corpo, affinché nessun ostacolo si frapponga e il processo si realizzi correttamente. Le anime, come i corpi, riportano su di sé i segni delle vicende trascorse in vita. Senza il velo dei corpi, le anime dei giudici saranno in grado di leggere i segni impressi dalle passioni sulle anime dei giudicati e quindi potranno emettere la loro giusta sentenza.

Da ciò derivano conseguenze importanti. Le anime, finché sono nascoste dai corpi, possono riservare sorprese. Un individuo dall'apparenza felice, il cui corpo esibisce fortuna e salute, può nascondere in sé un'anima corrotta, dedita al vizio. Anzi, è facile che ciò accada. Il Gran Re, paradigma tradizionale di fortuna terrena, può mostrare dopo la morte un'anima piena di brutture, così che il giudice non veda in essa "niente di retto, poiché essa è cresciuta fuori dalla verità" (οὐδὲν εὐθὺ διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι, *Gorg.* 525a2). E' frequente che ai potenti succeda proprio questo, poiché essi hanno più occasioni per concedersi al vizio (*Gorg.* 525d2-6). La dicotomia tra apparenza e realtà, tra bellezza e verità, non potrebbe essere più evidente. Quelli che esteriormente sono più felici e fortunati rischiano più spesso di celare in sé un'anima corrotta. Ciò è tanto vero che, per poter essere giudicate, le anime devono essere spogliate dei corpi. La verità deve essere privata degli orpelli che la ricoprono, per poter essere scorta. La conclusione dell'intero dialogo è semplice: "E tra i tanti ragionamenti che si sono fatti, mentre tutti gli altri sono stati confutati questo solo resta saldo: che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal riceverla, che l'uomo deve preoccuparsi non di apparire ma di essere buono, e in privato e in pubblico" (ἄλλ' ἐν τοσούτοις λόγοις τῶν ἄλλων ἐλεγχόμενων μόνος οὗτος ἡρεμεῖ ὁ λόγος, ὡς εὐλαβητέον ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι, καὶ παντὸς μᾶλλον ἀνδρὶ μελετητέον οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι, καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, *Gorg.* 527b2-6). La contrapposizione tra apparenza e realtà, in cui culmina il dialogo, è tematica già parmenidea e con risonanze tragiche.<sup>25</sup> Nel testo platonico essa è declinata in maniera chiara:

<sup>24</sup> Per un'efficace esposizione del mito, cf. J. Annas, "Plato's myths of judgement", *Phronesis* 27, 1982, 119-43, 119-25. Sul senso in cui il mito può essere vero per Socrate, cf. Ch. Rowe, "The status of the myth of the *Gorgias*, or: Taking Plato seriously", in C. Collobert, P. Destrée, F. J. González, edd., *Plato and myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Leiden - Boston 2012, 187-98.

<sup>25</sup> A partire da A. Sept. 592. Cf. Dodds, *Gorgias*, 385. W. Rösler, *Reflexe vorsokratischen Denkens bei Aischylos*, Meisenheim am Glan 1970, 16-24, A. Capizzi, "Eschilo e Parmenide. Del circolo poetico siracusano e anche dei compartimenti stagni tra generi letterari", *QUCC* 12,

Callicle è l'uomo dell'apparire, Socrate dell'essere buono. Callicle è l'uomo della bellezza, Socrate della verità. Callicle, a mio avviso, assume il proprio nome dalla sua propensione ad esaltare l'esteriorità dell'esistenza, fatta di passioni e desideri. Per lui il paradigma di riferimento è il potente, in grado di soddisfare i propri bisogni. Anche per l'Eteocle di Euripide questo era vero. Platone però nega la veridicità di tale posizione, sottrae il vero ad Eteocle e conferisce al proprio personaggio un nome più adeguato, Callicle, glorioso in maniera splendida ma non veritiera. Il potente, come ammonisce Socrate nel mito finale, è il più soggetto ad apparire buono e a non esserlo. Il rovesciamento socratico della posizione di Callicle è totale. Callicle viene esortato a perseguire la verità, più che la bellezza, ma il suo nome lo inchioda alla sua posizione. Callicle esiste solo come controparte di Socrate, così che la verità possa venire esaltata a scapito della bellezza, ovvero dell'apparenza, e l'anima a scapito del corpo. Le dottrine di Callicle possono sembrare attraenti in vita ma, secondo Socrate, esse portano alla perdizione, alla condanna nell'oltretomba. Il senso del nome che porta è anche questo: Callicle esercita indubbiamente un'attrattiva, è splendidamente glorioso, ma si tratta di un'attrattiva inautentica, presto smentita nel giudizio finale. Come Socrate potrà essere condannato nel giudizio sulla terra (*Gorg.* 485e–486d), così Callicle sarà certo condannato nel giudizio nell'Ade (*Gorg.* 526e4–527a4), se la sua condotta rimarrà in linea con la morale da lui sostenuta. Nel *Gorgia* stesso dunque emergono le ragioni per cui Callicle debba chiamarsi così. Il suo è un nome parlante, a ben guardare, e la tesi che sostiene si contrappone a quella di Socrate, sulla base dello spunto offerto dall'Eteocle euripideo.

#### 7. SOTTOTESTI

L'importanza assunta da Euripide in tale circostanza non è sorprendente, poiché egli è molto presente nel *Gorgia*. Numerosi frammenti dell'*Antiope*, oltre ad uno del *Poliido*, ci sono pervenuti proprio grazie alle citazioni in questo dialogo.<sup>26</sup> Anfione, campione della vita contemplativa, si contrappone al fratello Zeto, così come Socrate a Callicle (*Gorg.* 485e2–486a2; 506b4–6). E' probabile che l'*Antiope* risalga ad anni vicini a quelli delle *Fenicie*, se

1982, 117–33, e T. Kouremenos, "Parmenidean influences in the 'Agamemnon' of Aeschylus", *Hermes* 121, 1993, 259–65.

<sup>26</sup> Cf. A. W. Nightingale, "Plato's *Gorgias* and Euripides' *Antiope*: a study in generic transformation", *CA* 11, 1992, 121–41, A. W. Nightingale, *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge 2000, 60–92, F. V. Trivigno, "Paratragedy in Plato's *Gorgias*", *OSAPh* 36, 2009, 73–105, e M. Llanos Martínez Bermejo, "Las citas de Eurípides en el *Gorgias* de Platon", *ExClass* 17, 2013, 27–44. Su Platone e Euripide, cf. D. Sansone, "Plato and Euripides", *ICS* 21, 1996, 35–67. Più in generale cf. D. Tarrant, "Plato's use of quotations and other illustrative material", *CQ* n.s. 1, 1951, 59–67, e C. Emlyn-Jones, "Poets on Socrates' stage: Plato's reception of dramatic art", in L. Hardwick, C. Stray, edd., *A companion to classical receptions*, Malden MA 2008, 38–49.

non alla stessa trilogia.<sup>27</sup> In entrambi i drammi è protagonista una coppia di fratelli contrapposti, in cui si riflette il contrasto tra Callicle e Socrate. Quest'ultima coppia dunque corrisponderebbe non solo a quella costituita da Zeto ed Anfione ma anche a Eteocle e Polinice. Peraltro in esse si delinea una polarità; non c'è spazio per le ambiguità: Callicle, Eteocle e forse Zeto (è difficile dirlo, data la frammentarietà del testo) sono personaggi negativi, a cui si contrappongono Socrate, Polinice e Anfione.

E' stato evidenziato, in particolare da Nightingale, come il ricorso al dramma euripideo non sia puramente esornativo ma anzi sia costitutivo del dialogo platonico. L'*Antiope* cioè costituirebbe un vero e proprio sottotesto del *Gorgia*. La stessa studiosa però nota che il *Gorgia* è in debito anche con altri testi, soprattutto comici; in particolare il riferimento a Demo, di cui abbiamo parlato in precedenza, evocherebbe l'analoga personificazione presente nei *Cavalieri* di Aristofane.<sup>28</sup> In tal caso, Platone non avrebbe avuto difficoltà a ricorrere ad una pluralità di suggestioni letterarie, pur lasciandosi guidare da una di esse in particolare. In questo quadro, l'*Antiope* può essere stato un sottotesto per il *Gorgia* ma certo non deve essere stato l'unico. Per la costruzione del personaggio di Eteocle, il brano delle *Fenicie* può essere stato molto influente, tanto più considerando che le *Fenicie* e l'*Antiope* presentano punti di contatto tematici e cronologici tra loro, come si è detto. D'altra parte, i riscontri testuali fin qui evidenziati tra il brano delle *Fenicie* e il dialogo nel *Gorgia* lasciano pensare ad una soluzione del genere. Nel *Gorgia* dunque sarebbero confluite varie suggestioni, comiche e tragiche, queste ultime precipuamente euripidee, non solo provenienti dall'*Antiope* e dal *Poliido* ma anche dalle *Fenicie*.

Non si trascuri la citazione isolata dal *Poliido*: su di essa si innesta il mito dell'orcio forato. E' la citazione infatti che introduce il riferimento all'oltretomba ed offre l'opportunità di raccontare il mito. Essa dunque ha una portata strutturale non indifferente.<sup>29</sup> L'influenza di un dramma euripideo nel dialogo platonico dunque non si misurerà solo in base al numero e all'estensione dei versi citati o riecheggiati ma anche tenendo conto della funzione assegnata loro da Platone. Ancor più del frammento del *Poliido*, il brano

<sup>27</sup> Cf. Sansone, "Plato and Euripides", 42 n. 32, Medda, *Le Fenicie*, 77-81, Llano Martinez Bermejo "Las citas de Eurípides", 30 n. 20, e A. Lamari, "The return of the father: Euripides' *Antiope*, *Hypsipyle*, and *Phoenissae*", in A. Markantonatos, B. Zimmermann, edd., *Crisis on stage. Tragedy and comedy in late fifth-century Athens*, Berlin 2012, 219-39. Per una datazione più alta, cf. partic. M. Cropp, G. Fick, *Resolutions and Chronology in Euripides. The Fragmentary Tragedies (BICS Suppl. 43)*, London 1985, 74-6. Da ultimo cf. M. L. Bernardini, "L'*Antiope* di Euripide: l'intellettuale fra tradizione sapienziale e nuove istanze politico-culturali", *Prometheus* 42, 2016, 32-60, con bibliografia.

<sup>28</sup> Nightingale, *Genres in dialogue*, 186-190.

<sup>29</sup> *Gorg.* 492e10-11; Dodds, *Gorgias*, 300. Un'allusione a un concetto simile era già in conclusione dell'*Apologia*; cf. J. Burnet, ed., *Plato's Euthyphro Apology of Socrates and Crito*, Oxford 1979 (I ediz. 1924), 251.

delle *Fenicie* possiede una funzione strutturale nel *Gorgia*, dunque è giusto considerare entrambi come sottotesti accanto all'*Antiopè*.

Non sarebbe questo l'unico esempio di una pluralità di sottotesti a cui si ricorre in un dialogo platonico. Basti pensare all'inizio del *Protagora*, esemplato sugli *Adulatori* di Eupoli a cui si aggiungono alcune allusioni omeriche.<sup>30</sup> Nel caso del *Protagora* abbiamo due sottotesti eterogenei (commedia e *epos*) e non dichiarati (*Adulatori* e *Odissea*). Nel *Gorgia* di cui ci stiamo occupando abbiamo, oltre alla commedia, più sottotesti omogenei (tragedia euripidea), alcuni non dichiarati (*Fenicie*) ed altri sì (*Antiopè* e *Poliido*). Può darsi che i testi a cui si allude senza citazione diretta fossero comunque riconoscibili da parte dei fruitori del dialogo platonico, o almeno dai più consapevoli tra loro, e comunque il loro riconoscimento non fosse ritenuto essenziale da Platone. In ogni caso, ciò non impedisce ai lettori attenti di riconoscere la presenza di allusioni sia nel *Protagora* sia nel *Gorgia*. Nel caso di Callicle ed Eteocle, si può dubitare se Platone abbia voluto indirizzare i fruitori del *Gorgia* al brano delle *Fenicie* o non si sia piuttosto servito di esso per comporre il proprio dialogo, senza una reale esigenza di svelarne l'ascendenza letteraria. In quest'ultimo caso, le allusioni sin qui rilevate non sarebbero altro che la traccia operativa di tale processo compositivo.

#### 8. CONCLUSIONI

Alla luce di tutto ciò, è possibile che il personaggio di Callicle sia una pura elaborazione letteraria, debitrice dell'Eteocle euripideo e, in misura difficilmente quantificabile, di Zeto. Non costituiscono un ostacolo in tal senso i riferimenti nel *Gorgia* a personaggi realmente esistiti, in contatto con Callicle, a cominciare da quel Demo, figlio di Pirlampe, menzionato sopra. Altri esempi sono Tisandro di Afidna, Androne di Andozione e Nausicide di Colarge, "compagni di sapienza" (κοινωνοὺς ... σοφίας) di Callicle (487c1-d4). Simili riferimenti, fortemente ironici, possono celare allusioni per noi perdute ma forse trasparenti al pubblico contemporaneo. E' chiaro che si voleva mettere in relazione questi personaggi reali con le tesi sostenute da Callicle.<sup>31</sup> Tali riferimenti però non costituiscono in alcun modo una dimostrazione dell'esistenza reale di Callicle. Lo stesso si dica per la condanna annunciata a Callicle e Alcibiade (*Gorg.* 519a7-b2), diretta ad un'intera stagione politica e ai suoi ideali, che ha la sua massima realizzazione storica in Alcibiade; Callicle vi compare come figura emblematica, non necessariamente reale. Il fatto che non se ne sappia nulla al di fuori del *Gorgia*, pur essendo egli apparente-

<sup>30</sup> Cf. A. Capra, *Ἀγὼν λόγων. Il "Protagora" di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001, 67 e 78-9, con bibliografia.

<sup>31</sup> Dodds, *Gorgias*, 282: "The general picture which the evidence suggests is that of a group of ambitious young men, drawn from the *jeunesse dorée* of Athens, who have acquired just enough of the 'new learning' to rid them of inconvenient moral scruples".

mente in contatto con personaggi noti e talora rilevanti all'epoca, depone francamente a sfavore della sua esistenza reale. Se poi vi aggiungiamo i motivi di ascendenza letteraria fin qui delineati nella definizione del personaggio, l'impressione di costruzione letteraria risulta rafforzata. Anche la sua origine dal demo di Acarne (*Gorg.* 495d3) potrebbe avere una simile ascendenza; si trattava di un luogo molto popoloso, i cui abitanti erano notoriamente fieri e bellicosi. Tucidide riserva ad esso un'attenzione eccezionale, per non parlare di Aristofane, che dedica una commedia ai suoi abitanti. E' un luogo di origine fin troppo adeguato per il populista ed aggressivo Callicle.<sup>32</sup> Infine i tentativi di identificare Callicle con personaggi dell'epoca, come Crizia o Alcibiade, rimangono allo stato di ipotesi.<sup>33</sup> Certo non si può escludere che il Callicle di Platone sia stato un personaggio reale poi rielaborato in forma letteraria, giocando sul suo nome, come abbiamo già visto accadere per altri personaggi come Polo e Gorgia. Allo stato attuale però non abbiamo elementi per affermarlo con certezza. Più certo è invece che, in qualunque caso, il Callicle platonico sia debitore dell'Eteocle euripideo.

Se Callicle non fosse mai esistito in realtà, sarebbe certo un caso isolato; non esistono infatti altri interlocutori di pari rilievo nell'opera platonica che non siano anche personaggi storicamente identificabili.<sup>34</sup> Callicle però gode di uno *status* particolare nella galleria dei personaggi platonici. Non a caso alcuni studiosi vi hanno riconosciuto un *alter ego* dell'autore.<sup>35</sup> Platone avrebbe avuto l'esigenza di dar corpo a teorie sentite come pericolosamente vicine a lui, anche dal punto di vista familiare. Il Demo amato da Callicle è parente di Platone, così come, in seguito, lo è Glaucone nella *Repubblica*, vicino a quel Trasimaco tanto spesso accostato dagli studiosi a Callicle. In tal caso, Platone avrebbe dato forma e nome a Callicle per allontanarlo da sé e contrapporlo al maestro Socrate. Ciò sarebbe sufficiente a spiegare la letterarietà del personaggio di Callicle, che lo rende pressoché unico.

<sup>32</sup> Cf. Thuc. 2.19-23. D. Whitehead, *The demes of Attica. 508/7 – CA. 250 B.C. A political and social study*, Princeton NJ 1986, 397-400.

<sup>33</sup> Per Crizia, cf. A. Menzel, *Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren*, Wien – Leipzig 1922, 85-93, F. Bravo, "Who is Plato's Callicles and what does he teach?", in G. Cornelli, ed., *Plato's styles and characters. Between literature and philosophy*. Berlin 2016, 317-33. Per Alcibiade, cf. O. Apelt, *Platonische Aufsätze*, Leipzig – Berlin 1912, 108, secondo cui il nome di Callicle alluderebbe alla bellezza di Alcibiade, e M. Vickers, "Alcibiades and Critias in the *Gorgias*: Plato's 'fine satire'", *DHA* 20, 1994, 85-112. Invece Th. Bergk, *Griechische Literaturgeschichte*, IV, Berlin 1887, 446-7 pensava per assonanza a Caricle, uno dei Trenta Tiranni. Per Callicle personaggio storico, cf. Wilamowitz, *Platon*, 211-2; Dodds, *Gorgias*, 12-3. Rispetto a tutte queste ipotesi, quella avanzata nel presente articolo risulta avere maggior fondamento testuale, a mio avviso.

<sup>34</sup> Sui personaggi reali o immaginari in Platone cf. D. Tarrant, "Plato as dramatist", *JHS* 75, 1955, 82-9, 86-7, e D. Nails, *The people of Plato. A prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis IN 2002.

<sup>35</sup> Cf. Reale, *Gorgia*, 19-21, con riferimenti bibliografici.

Per riassumere, il Callicle platonico appare essere debitore dell'Eteocle euripideo per vari aspetti. I due personaggi condividono alcuni argomenti distintivi (*parrhesia*, *pleonexia* e *anandria*). I due rispettivi autori, Platone ed Euripide, sono attenti all'etimologia dei nomi (Polinice in Euripide, Demo ed altri in Platone). Platone si dimostra particolarmente sollecito in proposito, esponendo un mito sulla base di alcune paretimologie e giochi di parole (l'orcio forato). I due personaggi, Callicle ed Eteocle, portano nomi che possono essere derivati l'uno dall'altro, sulla base dell'interpretazione platonica del brano euripideo (Eteocle non veridico) e di alcuni spunti offerti dal brano stesso (il termine-chiave *καλόν-κάλλιστον*), riproposti nel nome di Callicle. Il contesto sembra confermare tale interpretazione: nel *Gorgia* è decisiva la contrapposizione apparenza-realtà ovvero bellezza-verità, che corrisponde alla contrapposizione tra Callicle e Socrate e spiega la derivazione di Callicle da Eteocle. L'importanza assunta da Euripide in tale contesto non è fuori luogo: sue opere coeve alle *Fenicie* sono spesso citate nel *Gorgia*, e non in maniera esornativa. Esse anzi costituiscono un insieme di sottotesti, che emergono in vario modo nel dialogo platonico. E' possibile dunque che Callicle sia un personaggio non reale ma letterario, una funzione dialogica che però esprime una realtà storica, facendosi portavoce di teorie diffuse all'epoca, che Platone sente il bisogno di contrastare. Anche se Callicle fosse un personaggio realmente esistito, certo è stato presentato in forma letteraria nel *Gorgia* tenendo conto dell'Eteocle delle *Fenicie*.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Ringrazio la prof.ssa Silvia Gastaldi per aver letto e commentato una precedente versione di questo articolo. Ringrazio anche i due recensori anonimi per i preziosi suggerimenti.