

TEATRO E 'PROPAGANDA' FILOSOFICA: LA PERSUASIONE TRA SOFOCLE E I SOFISTI NELL'*AIACE*

Giacomo Scavello

Università di Verona
giacomoandreaantonio.scavello@univr.it

Recepción: 1 de septiembre de 2022
Aceptación: 18 de noviembre de 2022

ABSTRACT:

Il saggio presenta una prima indagine sul tema della persuasione nell'*Aiace* di Sofocle, individuando dei punti di confronto rispetto alle speculazioni della Sofistica. In particolare, vengono presi in esame il mito antropologico di Protagora, l'*Encomio di Elena* di Gorgia e la *Concordia* di Antifonte. Il problema della persuasione presenta risvolti sia socio-politici che etico-morali: Sofocle si interroga, in dialogo con i Sofisti, sulle potenzialità sia negative che positive della *dynamis* persuasiva del *logos*, sull'interconnessione tra conflitto, violenza e persuasione e, soprattutto attraverso i due personaggi minori del dramma, Tecmessa e Odisseo, sull'importanza dei legami personali ai fini dell'efficacia persuasiva.

KEYWORDS:

Greek Tragedy, Sophocles, Ajax, Odysseus, Sophists, Protagoras, Gorgias, Antiphon, Persuasion, Ethics

1. INTRODUZIONE

In questo breve contributo vorrei proporre alcune prime riflessioni rispetto a un'indagine più ampia, che sto portando avanti, quella dei rapporti tra Sofocle e i Sofisti. Per farlo, ho scelto una tragedia – l'*Aiace* – e un tema – la persuasione – che hanno entrambi ricevuto meno attenzione di altri rispetto allo studio di aspetti ricollegabili alla sofistica nella produzione sofoclea¹. Non è questa la sede per affrontare un'indagine approfondita tra il genere del dramma attico e i nuovi 'illuministi', come sono stati definiti a buon diritto gli esponenti del movimento sofistico. Basti dire, a mo' di premessa, che la tragedia e la nuova temperie culturale sofistica sono strettamente correlate, per varie ragioni e su molteplici piani: si pensi all'antropocentrismo, per cui l'uomo, quale 'animale politico' emerge come il centro della riflessione; alla dimensione inerentemente politica che caratterizza entrambe, in specifica relazione con lo scenario della polis di Atene del V sec.; alla finalità 'paideutica': se i Sofisti sono i nuovi (per alcuni i *cattivi*, per altri i *veri*) 'maestri', i poeti tragici adempiono al medesimo ruolo, come Aristofane dimostra chiaramente nelle *Rane*; alla dimensione di intellettuali in serrato, e sovente polemico, dialogo gli uni con gli altri (una caratteristica, questa, che anche a proposito dei poeti drammatici va sottolineata con forza) su questioni politico-sociali e filosofiche capitali quali il problema della legge, della giustizia, della colpa, del male; all'eredità omerica: tanto la tragedia quanto la sofistica costituiscono una risposta, un commento, un ripensamento e una riscrittura dell'*epos*; all'atteggiamento anticonformista: se la messa in discussione dei valori tradizionali rappresenta forse la cifra dei Sofisti, anche i Tragici li pongono costantemente sotto esame e li problematizzano; infine, a una concezione conflittuale della realtà – tragica appunto – secondo la quale manca un principio di verità assoluto ma tutto si gioca nell'incontro-scontro dialogico e nel relativismo dei punti di vista, tra i poli estremi dello scacco irresolubile e della conciliazione possibile ma spesso precaria.

Per quanto concerne nello specifico Sofocle, i rapporti con la Sofistica sono stati rivalorizzati dalla critica più recente², che è sempre meno incline a vedere nel drammaturgo di Colono il poeta 'pio', esponente della religiosità tradizionale, ma un artista e un intellettuale complesso, pienamente *engagé* nel confronto dialettico tra i valori antichi e quelli contemporanei del pensiero del V secolo. D'altronde, Sofocle è coetaneo proprio della generazione aurea dei Sofisti – Protagora, Gorgia, Antifonte – e anche in virtù del suo ruolo politico e civico di primo piano e del legame con il *milieu* pericleo, dovette essere in stretto contatto, anche personale, con l'intelligenza ateniese dell'epoca.

1 Su Sofocle e la sofistica, dopo gli studi inaugurati da Nestle (1910), vd. Pasorek (1967), Craik (1980), Kittmer (1995), Gregory (2012), e Wilson (2012). Sui Sofisti in generale, oltre agli studi classici di Guthrie (1971), Kerferd (1981), Cassin (1995) e Untersteiner (1996), vd. la recente messa a punto di Bonazzi (2021).

2 Cfr. Gregory (2012) e Wilson (2012).

Rispetto allo studio di tematiche di marca sofistica nella produzione sofoclea, la critica si è concentrata soprattutto sull'*Antigone* (problema del νόμος e del progresso umano) e sul *Filottete* (dialettica φύσις vs νόμος; riflessione sul λόγος: educazione, inganno, persuasione); Emily Wilson ha indagato i medesimi argomenti anche nell'*Elettra*. Per quanto concerne nello specifico il tema della 'persuasione', l'unica monografia dedicata espressamente alla *peitho* in tragedia, quella di Richard Buxton³, è selettiva e prende in esame le *Supplici*, i *Persiani* e l'*Oresteia* di Eschilo, il *Filottete* e l'*Edipo a Colono* di Sofocle, e la *Medea* e l'*Ecuba* di Euripide. Uno studio più recente di Florinda Li Vigni⁴, dedicato anch'esso al problema della persuasione da Omero a Gorgia, si occupa pure di tragedia: ancora le *Supplici* e l'*Oresteia* per Eschilo, e il *Filottete* per Sofocle. A questi due saggi vanno aggiunti una serie di contributi specifici: nessuno di essi prende però in esame l'*Aiace*⁵.

In realtà, come è stato da più parti notato, proprio la tematica della 'persuasione' costituisce una delle questioni più nevralgiche e problematiche in *tutti* i drammi di Sofocle, nella misura in cui l'eroe protagonista non si lascia quasi mai persuadere a rinunciare a un corso degli eventi destinato a rivelarsi tragico sia per lui che per gli altri personaggi. E questo a maggior ragione nel caso di *Aiace*, che incarna al meglio il prototipo dell'*heroic temper* magistralmente illustrato da Bernard Knox⁶. Tuttavia, all'interno della critica sull'*Aiace*, finora non è stato indagato in profondità in che misura e con che risvolti letterari ma anche, e forse soprattutto, ideologici – *in primis* in relazione con la Sofistica – la persuasione giochi un ruolo nella tragedia.

2. L'*AIACE* DI SOFOCLE: UNA 'FENOMENOLOGIA' DELLA PERSUASIONE

2.1 Persuasione negativa

Già nel prologo del dramma emerge la *dynamis* negativa del *logos*: Atena nella sua onnipotenza divina è in grado di manipolare a suo piacimento e senza sforzo la psiche di *Aiace* e di ingannarlo con un discorso totalmente falso oltre che irrisorio. La dea travia la mente dell'eroe sviando contro le mandrie l'attacco che egli ha meditato e crede di mettere in atto nei confronti dei comandanti dell'armata greca: getta delle «opinioni fuorvianti» sui suoi occhi (vv. 51-52

3 Buxton (1982).

4 Li Vigni (2016).

5 Cfr. e.g. Murray (1964), Garvie (1972), Easterling (1978), Else (1983), Blondell (1987), Kirkwood (1994), Pucci (1994), Nelli (2003), Gatti (2011), Taousiani (2011), Rynearson (2013), Crespo (2014), Battezzato (2017); e vd. anche Nicolai (2003-2005) e Billings (2021: 139ss.).

6 Knox (1964).

δυσφόρους ἐπ’ ὄμμασι / γνώμας βαλοῦσα)⁷, e benché egli sia ancora in grado vedere, gli ‘vela’ lo sguardo facendo sì che Aiace veda solo quello che lei desidera (v. 85 ἐγὼ σκοτώσω βλέφαρα καὶ δεδορκότα). Atena si dichiara con sarcastica ironia sua «alleata» (v. 90 τῆς συμμαχου)⁸ e l’intero dialogo allucinatorio che essa ha con l’eroe esemplifica l’inganno, anche verbale, di cui la dea è terribilmente e vendicativamente capace. In questa sua *lectio* crudele⁹ e metateatrale ad Odisseo Atena dimostra così l’assoluta «potenza» degli dèi rispetto agli uomini (v. 118 ὄρᾱς, Ὀδυσσεῦ, τὴν θεῶν ἰσχὺν ὄση).

Ma è nella parodo, che il tema della potenzialità manipolativa del *logos*, a livello questa volta umano, viene tematizzato (vv. 148-157):

τοιούσδε λόγους ψιθύρους πλάσσων
 εἰς ὧτα φέρει πᾶσιν Ὀδυσσεύς,
 καὶ σφόδρα πείθει. περὶ γὰρ σοῦ νῦν 150
 εὔπειστα λέγει, καὶ πᾶς ὁ κλυῶν
 τοῦ λέξαντος χαίρει μᾶλλον
 τοῖς σοῖς ἄχεσιν καθυβρίζων.
 τῶν γὰρ μεγάλων ψυχῶν ἰεῖς
 οὐκ ἂν ἀμάρτοι· κατὰ δ’ ἂν τις ἐμοῦ 155
 τοιαῦτα λέγων οὐκ ἂν πείθοι.
 πρὸς γὰρ τὸν ἔχονθ’ ὁ φθόνος ἔρπει.

Il coro ha solo sentito delle voci riguardo al gesto notturno di Aiace, ma non è al corrente delle motivazioni che hanno spinto l’eroe a massacrare le greggi e i guardiani, né del suo stato di follia¹⁰, e ritiene pertanto i *rumores* sul suo conto delle maligne ‘calunnie’ di Odisseo: è questi che «plasma» (v. 148: πλάσσων) dei «discorsi ingannevoli» (v. 148: λόγους ψιθύρους) e così facendo «persuade con forza» (v. 150: σφόδρα πείθει) tutti i Greci «facendo discorsi pienamente persuasivi» (v. 151: εὔπειστα λέγει), a tal punto che chi lo ascolta «gode» (v. 152: χαίρει) nell’ascoltare e nel deridere Aiace. E questo perché l’invidia serpeggia sempre nei confronti degli eroi più potenti, quale Aiace (v. 157: ὁ φθόνος ἔρπει), altrimenti Odisseo non

7 Benché *δυσφόρους* valga primariamente ‘intollerabili’ [cfr. Campbell (1881: 15): «Ajax could not withstand the fatal illusion», con Jebb, Schneidewin, e Finglass] non credo non si possa comunque cogliere nell’epiteto il valore attivo di ‘traviamento’ [cfr. già lo scolio e Kamerbeek (1963: 29)], come è d’altronde fortemente denso l’impiego di *γνώμας* in riferimento agli occhi, che associa le allucinazioni visive all’ottenebramento delle facoltà intellettuali.

8 L’ironia si fa ancora più pungente quando, pochi versi dopo, è lo stesso Aiace a chiedere ad Atena di stargli sempre al fianco come *alleata in questo modo*: v. 117 *τοιάνδ’ ἀεί μοι σύμμαχον παρεστάναι*.

9 Come ben nota Jacqueline de Romilly «l’ironie de la déesse en accroît la cruauté»: de Romilly (1976: 13).

10 Cfr. Finglass (2011, 175): «they do not mention his plot against the army, that crucial revelation in Odysseus’ intelligence», e vd. anche Gardiner (1987: 52, 57, n. 16).

«persuaderebbe» gli Achei con le proprie *parole* (v. 156: λέγων οὐκ ἄν πείθοι). Si noti come il verbo πείθω che ricorre per due volte in questo sistema anapestico ed è ribadito dall'astratto εὔπειστα, costituisca parola tematica nel passo, e come la persuasione sia qui intesa a livello prettamente verbale, come potenza della parola e nella dinamica del discorso tra chi parla e chi ascolta (λόγους, εἰς ὧτα, λέγει, ὁ κλυῶν, τοῦ λέξαντος, λέγων)¹¹.

La persuasione, qui concepita come calunnia, *logos* falso e infido, è dunque in grado di innescare il conflitto latente nella comunità, facendo anche leva sull'invidia; addirittura, se ben architettata, è in grado di provocare una maligna *Schadenfreude*. Questa vera e propria 'violenza' della parola che può non avere freni, è incisivamente paragonata nel finale del canto a un fuoco distruttore che divampa spinto dai venti nelle gole di un monte (vv. 196-200)¹²:

ἐχθρῶν δ' ὕβρις ὧδ' ἀτάρβηθ' 196
 ὀρμᾶται ἐν εὐανέμοις βάσσαις,
 πάντων καρχαζόντων
 γλώσσαις βαρυάλγητ'·
 ἐμοὶ δ' ἄχος ἔστακεν.

In questo passo è di nuovo l'aspetto verbale ad essere messo in risalto, una persuasione che sfocia nella derisione ingiuriosa delle «lingue» (vv. 198-9 πάντων καρχαζόντων / γλώσσαις)¹³ e che assurge nell'ottica del coro addirittura a *hybris*, ad offesa ingiusta e violenta nei confronti di Aiace.

Rispetto a questa insistenza nella parodo sulla persuasione non mi pare sia stato notato che Sofocle presenta delle problematiche che sono centrali nel celebre *Encomio di Elena* di Gorgia. In particolare, le potenzialità negative e fraudolente della parola e il tema del potere mistificatorio del discorso sono aspetti fondamentali nell'*Encomio*, dove è proprio la *dymanis* manipolatoria del *logos* ad essere problematizzata dal sofista di Leontini. Una spia lessicale sembra significativa; al v. 148 del corale τοιούσδε λόγους ψιθύρους *πλάσσω* l'impiego del

11 Il concetto è ripreso anche più avanti nel canto all'interno dell'antistrofe dove la manipolazione delle calunnie vede ora coinvolti sia Odisseo che i capi Achei: vv. 188-190 εἰ δ' ὑποβαλλόμενοι / κλέπτουσι μύθους οἱ μεγάλοι βασιλῆς, / χῶ τὰς ἀσώτου Σισυφιδᾶν γενεᾶς.

12 Particolarmente calzante il commento al passo di Untersteiner (1950: 65): «osserva come ὕβρις è pensata quale fiamma, – continua, dunque, l'immagine del v. 196 – che alimentata dal vento divampa gigantesca».

13 Nel saggio i brani dell'*Aiace* citati seguono il testo critico dell'edizione di Lloyd-Jones e Wilson; me ne discosto solo in questo passo, dove al v. 198 gli editori oxoniensi pongono a testo la variante minoritaria βαρχαζόντων, preferita anche da Stanford e Ferrari: mi sembra, tuttavia, preferibile con la maggioranza degli editori la lezione καρχαζόντων [vel καχαζόντων: sul problema metrico e ortografico vd. Finglass (2009: 221 ss.)], la quale, come ben argomenta Garvie (1998: 145) *ad loc.* mette in risalto un nucleo tematico centrale della tragedia, quello del 'riso' sarcastico associato alla *hybris* e al sentimento di vergogna di Aiace; il verbo è inoltre anche espressivamente più efficace grazie all'onomatopea che veicola sonoramente lo scherno fragoroso delle risate.

verbo πλάσσω richiama un passo preciso dell'orazione gorgiana (*Hel.* 11, 66-67): ὄσοι δὲ ὄσους περὶ ὄσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον **πλάσαντες**. La concezione della parola come pericolosa, dannosa e 'velenosa', cioè come potenziale e ambiguo *pharmakon*, è d'altronde centrale in Gorgia. Basti citare il celebre passo in cui la 'potenza' del *logos* nel modificare l'anima umana è paragonata all'effetto correttivo dei farmaci sulla costituzione del corpo (*Hel.* 14, 90-92): τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε **τοῦ λόγου δύναμις** πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε **τῶν φαρμάκων** τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν.

A questo significativo parallelo lessicale ne andrà aggiunto un altro. Al v. 173 del corale le voci sul conto di Aiace costituiscono una **μεγάλα φάτις**. Inoltre, poco dopo la parodo, nel primo episodio, quando Tecmessa rivela al coro la verità ignominiosa delle azioni allucinate di Aiace, il coro definisce questa informazione una «notizia intollerabile» (vv. 223: ἀγγελίαν ἄτλατον), comprendendone l'onta e il pericolo di rivalsa da parte dell'armata greca; e subito aggiunge che essa si diffonde tra i Danaï perché «un potente discorso la alimenta» (v. 226): ὁ **μέγας μῦθος** ἀέξει. Del *logos* è qui messa in risalto nuovamente la potenza distruttiva, che propaga la 'fama' del disonore di Aiace e si associa al timore della pena di morte per l'eroe (vv. 229-230). Anche in questo caso la locuzione μέγας μῦθος 'grande discorso' non sembra neutra. Non può, infatti, non richiamare alla memoria un altro celebre passo di Gorgia, in cui il *logos* è definito memorabilmente un 'grande sovrano' (*Hel.* 8, 52-53): λόγος **δυνάστης μέγας** ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ. In entrambe le opere l'aggettivo μέγας è pregnante ed esprime il potere *formidabile* del discorso¹⁴.

Benchè i timori del coro rispetto alle calunnie di Odisseo siano infondati, è però un dato che a quest'altezza, iniziale ancora, del dramma Sofocle abbia voluto sottolineare gli aspetti negativi della facoltà umana fondamentale del *persuadere*, che può talora essere fondata sull'inganno e mirare al male altrui. Le ragioni di questa insistenza possono essere ricondotte alla volontà di far emergere un motivo tipicamente sofocleo, quello dell'ironia tragica, nella misura in cui tutto ciò che il coro ipotizza nella parodo è sbagliato perché basato su una conoscenza parziale degli eventi. Tuttavia, è possibile anche individuare altre ragioni. In primo luogo, il tema della persuasione doveva giocare un ruolo centrale nella disputa verbale tra Aiace e Odisseo per la contesa delle armi, e l'episodio era ben noto al pubblico sia dall'*epos* che da precedenti opere drammatiche, *in primis* la trilogia di Eschilo dedicata al mito dell'eroe. Inoltre, questo porre a tema il problema della *peitho*, può essere anche inteso come un'introduzione, un primo accenno, a una tematica che sarà centrale nella tragedia, quella appunto della persuasione.

14 Nel primo episodio l'attributo è significativamente esteso anche agli stessi Danaï (vv. 225-226: τῶν μεγάλων Δαναῶν ὕπο κληζομένων, τὰν ὁ μέγας μῦθος ἀέξει), che, come ben rileva Finglass (2011: 210) sono *grandi* «because they pose a threat to the chorus»; inoltre la forma verbale omerica e poetica ἀέξει contribuisce alla pregnanza del passo.

Infine, è possibile che Sofocle più in generale si rifaccia a un dibattito che era di primo piano nell'epoca in cui la tragedia andò in scena, come i paralleli con Gorgia sembrano indicare¹⁵.

Si può riassumere quanto visto finora citando un frammento sofocleo che condensa magistralmente la pericolosità e la rapidità del *potere negativo* della persuasione (*TrGF* IV 870 R²): *ταχεῖα πειθῶ τῶν κακῶν ὁδοιοποεῖ*. Già nel primo episodio, al termine della parodo, emerge però una visione completamente antitetica della *dynamis* del discorso, quella di un *persuadere positivo*.

2.2 Persuasione positiva

Al termine della descrizione dello stato di totale abbattimento di cui è preda Aiace dopo che ha razionalmente compreso il gesto insensato e disonorevole che ha compiuto, Tecmessa si appella ai marinai del coro in qualità di *philoï* dell'eroe (*Ai.* 326-330):

καὶ δῆλός ἐστιν ὥς τι δρασεῖων κακόν. 326
 [τοιαῦτα γὰρ πως καὶ λέγει κῶδύρεται.]
 ἀλλ', ὦ φίλοι, τούτων γὰρ οὔνεκ' ἐστάλην,
 ἀρήξαιτ' εἰσελθόντες, εἰ δύνασθέ τι.
 φίλων γὰρ οἱ τοιοῖδε νικῶνται λόγοις. 330

L'eroina chiede ai compagni di Aiace di intervenire in soccorso – pregnante al v. 329 l'esortativo ἀρήξαιτ' – insistendo sul concetto di *philia* (v. 328 ὦ φίλοι, v. 330 φίλων) attraverso la massima del v. 330 φίλων γὰρ οἱ τοιοῖδε νικῶνται λόγοις «gli uomini di tal fatta vengono vinti dalle parole degli amici». Torna dunque il motivo del *logos*, ma qui la parola è intesa come alleata nell'aiutare una persona con la quale si abbia uno stretto legame, fondato sulla fiducia reciproca come deve essere quello tra il comandante e suoi uomini. Rilevante è poi l'impiego del verbo νικῶνται, che indica la possibilità di 'vincere / convincere' con le parole il proprio interlocutore. Tecmessa sposa dunque l'idea per cui la *dynamis* persuasiva del *logos* è sì potente e 'vincente', ma con un fine affatto positivo: quello di aiutare una persona che versa in uno stato di dolorosa prostrazione, nonché in potenziale pericolo come rivela il v. 226 «è chiaro che potrebbe compiere qualcosa di terribile». Ed è Aiace stesso ad impiegare il vocativo φίλοι nel rivolgersi ai marinai che definisce i 'suoi soli amici' (v. 349 ἰὼ φίλοι ναυβάται, μόνοι ἐμῶν

15 L'orazione gorgiana è solitamente datata intorno al 415 a.C. [vd. Ioli (2013:41) con ricapitolazione delle diverse posizioni della critica], mentre l'*Aiace* agli anni '40 del V sec. [vd. l'elaborata discussione in Finglass (2011:1-11)]. Tuttavia, si tratta di ipotesi, mentre ciò che è interessante è l'interrogazione sugli stessi problemi e con il medesimo linguaggio espressivo che sembra riflettere un dibattito in corso nella seconda metà del V. sec.

φίλων), ma il *soccorso* che l'eroe chiede loro è paradossalmente quello di aiutarlo a togliersi la vita, *uccidendolo* insieme allo scempio degli animali che lui stesso ha trucidato (vv. 359-61 σέ τοι σέ τοι μόνον δέδορ- / κα ποιμένων ἐπαρκέσοντ'. / ἀλλά με συνδάιζον).

L'intero primo episodio si configura infatti come un accorato tentativo congiunto da parte di Tecmessa e del coro di implorare Aiace a desistere dal suo tremendo proposito. Uno dei momenti di maggior *pathos* si trova nello scambio sticomitico dei vv. 368-371:

Τεκ. μή, δέσποτ' Αἴας, **λίσσομαί σ'**, αὔδα τάδε.

Αι. οὐκ ἐκτός; οὐκ ἄψορρον ἐκνεμῆ πόδα;

αἰαῖ αἰαῖ.

370

Τεκ. ὦ πρὸς θεῶν ὕπεικε καὶ φρόνησον εὔ.

Tecmessa impiega il verbo tecnico della 'supplica', *λίσσομαί σ'* (v. 368), e implora Aiace di non parlare di suicidio, per vedersi ribattere bruscamente qualcosa che in italiano potrebbe suonare come «Ancora qui? Non te ne vuoi andare (fuori dai piedi)?» (v. 369: οὐκ ἐκτός; οὐκ ἄψορρον ἐκνεμῆ πόδα;). E alla reiterata implorazione dell'eroina di 'cedere' (v. 371: ὕπεικε) e di 'ragionare' (v. 371: φρόνησον εὔ) Aiace neppure risponde, recriminando invece sul fatto di essersi fatto sfuggire gli Atridi ed aver al loro posto fatto strage di animali. È qui significativo l'impiego del verbo ὑπέικω, che indica il *cedere* alle preghiere, nel senso di 'dare ascolto' alle parole, al tentativo persuasivo messo in atto dal *logos*. Poco dopo, al termine del primo monologo di Aiace che si conclude con la drammatica necessità della *belle mort* per l'eroe che vuole conservare la propria dignità, è il coro che, pur riconoscendo come il discorso di Aiace sia sincero e frutto del suo stato d'animo più profondo e ferito, insiste nuovamente sul concetto del 'cedere' alla persuasione degli amici (*Ai.* 481-484):

οὐδεὶς ἐρεῖ ποθ' ὡς ὑπόβλητον λόγον,

481

Αἴας, ἔλεξας, ἀλλὰ τῆς σαυτοῦ φρενός.

παῦσαί γε μέντοι καὶ δὸς ἀνδράσιν φίλοις

γνώμης **κρατῆσαι** τάσδε φροντίδας μεθείς.

Anche i coreuti impiegano il vocabolario metaforico del lasciarsi 'vincere' (v. 484 γνώμης κρατῆσαι) dalle opinioni dei *philoî* (ἀνδράσιν φίλοις), e del 'rinunciare' all'intenzione

nera del suicidio (v. 483 *παῦσαι, μεθείς*). Ma è nell'appassionata *rhexis* di Tecmessa ad Aiace che segue, che la *philia* viene meglio precisata come la 'sfera degli affetti' (*Ai.* 490-495)¹⁶:

...ἐπεὶ 490

τὸ σὸν λέχος ξυνῆλθον, εὖ φρονῶ τὰ σά,
καὶ σ' ἀντιάζω πρὸς τ' ἐφεστίου Διὸς
εὐνῆς τε τῆς σῆς, ἧ σὺνηλλάχθης ἐμοί,
μή μ' ἀξιώσης βάζειν ἀλγεινὴν λαβεῖν
τῶν σῶν ὑπ' ἐχθρῶν, χειρίαν ἐφείς τι. 495

L'eroina, benchè ex-prigioniera di guerra, dichiara il suo intenso legame sentimentale con l'eroe (v. 491 *εὖ φρονῶ τὰ σά*) e di nuovo pronuncia una supplica appassionata (v. 492 *σ' ἀντιάζω*), questa volta invocando ritualmente Zeus, il focolare e il letto che ormai è diventato per i due protagonisti un letto 'nuziale'. La chiusura di Aiace a ogni possibilità di 'prestare ascolto' alle parole altrui, perfino a quelle della persona più cara, tuttavia, è radicale: l'eroe nella propria risposta ignora completamente le preghiere di Tecmessa (che pure in realtà lo hanno profondamente colpito e turbato)¹⁷, chiedendole di condurgli il loro piccolo bimbo, Eurisace, cui Aiace vorrà dare l'ultimo saluto prima di scendere per sempre nell'Ade. È a questa richiesta che Tecmessa risponde con un verso tanto significativo quanto tragicamente impotente (*Ai.* 529): *ἀλλ', ὦ φίλ' Αἴας, πάντ' ἔγωγε πείσομαι*, «ma certo, mio amato Aiace, io **in tutto ti obbedirò**». Ribadendo i suoi sentimenti per l'eroe come rivela il vocativo *ὦ φίλ' Αἴας*, Tecmessa si confessa pronta a 'dare ascolto' in tutto e per tutto alle intenzioni della persona amata: è qui emblematico l'uso di *πεῖθω* nella sua valenza media originaria di 'fidarsi di', in modo reciproco e leale¹⁸. Tecmessa incarna dunque la possibilità primigenia della persuasione, quella di una disponibilità gentile e docile, che si 'affida' e 'dà completamente retta' all'altro, sulla base di una fiducia reciproca fondata su un legame importante, qui quello indissolubile dell'affetto e dell'amore.

Se Tecmessa personifica dunque la persuasione intesa come *apertura* dialogante nei confronti *dell'altro*, con atteggiamento di fiducioso, arrendevole e conciliante (forse a tratti anche ingenuo) affidamento, Aiace è irrimediabilmente *chiuso* al dialogo e, a causa della disperazione in cui

16 Su Tecmessa, personaggio centrale nella tragedia e ancora troppo «underrated» [Kirkwood (1958:103)], tra le analisi più penetranti vd. quelle di Kirkwood (1958: 103-108), de Romilly (1976: 15-16), Easterling (1984) e il recente splendido saggio di Hanna Roisman [Roisman (2019)].

17 Come finemente argomentano tra gli altri Easterling (1984) e Roisman (2019).

18 Cfr. le belle pagine dedicate all'etimologia del lemma in Benveniste (1969, I: 115ss.).

versa, capace in ultima analisi soltanto di un *monologare* autonomo¹⁹: l'unica 'persuasione' che l'eroe è in grado di praticare è quella della 'fiducia in se stesso', una confidenza che non contempla un rapporto di *reciprocità con l'altro*. Una spia lessicale emblematica è proprio l'uso del verbo *πείθω* da parte di Aiace stesso (*Ai.* 767-769):

“πάτερ, θεοῖς μὲν κἄν ὁ μηδὲν ὦν ὁμοῦ
κράτος κατακτήσαιτ'· ἐγὼ δὲ καὶ δίχα
κείνων πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος.”

Sono le parole del discorso diretto riportato da Calcante che l'eroe avrebbe pronunciato al momento del commiato dal padre Telamone in partenza per la guerra troiana. Oltre all'egoismo superbo e alla *hybris* – voler vincere in battaglia anche *senza* il sostegno degli dèi – emerge in questi versi il solipsismo dell'eroe, che si dice *persuaso* e *convinto* di potere ottenere la gloria anche *da solo*: l'impiego del perfetto *πέποιθα* (v. 769) esprime proprio la presunzione tracotante e il convincimento della propria autonomia da parte di Aiace²⁰.

Le preghiere di Tecmessa tuttavia continuano e raggiungono l'acme drammatica nella sticomitia in cui sfocia il confronto tra i due personaggi che chiude il primo episodio (*Ai.* 587-595):

Τεκ. οἴμ' ὡς ἄθυμῶ· καὶ σε πρὸς τοῦ σοῦ τέκνου
καὶ θεῶν **ἰκνοῦμαι**, μὴ προδοὺς ἡμᾶς γένη.
Αι. ἄγαν γε λυπεῖς, οὐ κάτοισθ' ἐγὼ θεοῖς
ὡς οὐδὲν ἀρκεῖν εἴμ' ὀφειλέτης ἔτι; 590
Τεκ. εὐφρημα φώνει. **Αι.** τοῖς ἀκούουσιν λέγε.
Τεκ. σὺ δ' οὐχὶ πείση; **Αι.** πόλλ' ἄγαν ἤδη θροεῖς.
Τεκ. ταρβῶ γάρ, ὄναξ. **Αι.** οὐ ξυνέρξεθ' ὡς τάχος;
Τεκ. πρὸς θεῶν, **μαλάσσου**. **Αι.** μῶρά μοι δοκεῖς φρονεῖν,
εἰ τοῦμόν ἦθος ἄρτι παιδεύειν νοεῖς. 595

Torna qui un'ultima volta una *vox* tipica della supplica, *ἰκνέομαι*, con valenza ancor più sacrale, in quanto impetrata in nome degli dèi (v. 588 *θεῶν ἰκνοῦμαι*), che vengono invocati anche nello sconsolato appello finale ad 'ammorbidirsi', a lasciarsi finalmente 'piegare' (v. 594

19 Notevoli considerazioni su questa dialettica oppositiva in Weinstock (1948: 50ss), che ha per Aiace il commento pregnante «Denn Menschsein in der Welt heißt Mitmensch sein. Das weiß Aias nicht, will er nicht wissen, kann er nicht wissen» (*ibid.*: 59).

20 Sull'*autarcheia* di Aiace vd. il saggio di Paduano (2016), che riprende considerazioni già in Paduano (1982, I: 16-20).

πρὸς θεῶν, *μαλάσσου*). Proprio al centro dello scambio appassionato tra i due protagonisti, in quello che è però tragicamente un dialogo impraticabile, di nuovo ritorna il verbo *πείθω*, sempre in diatesi media, a sancire qui una volta per tutte l'impossibilità di Aiace a 'lasciarsi persuadere' (v. 592): *σὺ δ' οὐχὶ πείσῃ*. Rispetto alle riflessioni dei Sofisti, emerge dunque in Sofocle con forza l'importanza all'interno delle dinamiche della persuasione dei rapporti di *philia*, in particolare, benché apparentemente perdenti, degli affetti più cari e più intimi.

2.3. Persuasione ambigua: conflitto, violenza e riconciliazione

Nella seconda parte del dramma, entra in primo piano il problema del conflitto civile. Il gesto di Aiace costituisce non solo un atto di alto tradimento, ma un vero e proprio attentato alle autorità politico-militari degli Achei. L'eroe, che era partito per la spedizione troiana come *alleato* degli Atridi, si è rivelato un *nemico interno* per questo ancor più pericoloso degli stessi Troiani. Lo dichiara con chiarezza Menelao nella sua *rhesis* (*Ai.* 1052-1055):

Με. ὁθούνεκ' αὐτὸν ἐλπίσαντες οἴκοθεν
 ἄγειν Ἀχαιοῖς ζύμμαχόν τε καὶ φίλον,
 ἐξηύρομεν ξυνόντες ἐχθίῳ Φρυγῶν·
 ὅστις στρατῷ ζύμπαντι βουλεύσας φόνον...

Se Calcante condannava la *hybris* di Aiace nei confronti degli dèi, l'Atride denuncia l'insubordinazione dell'eroe rispetto al potere costituito, frutto di un'incapacità a sottostare alle norme che regolano la convivenza comunitaria. Il problema del conflitto intestino è articolato attraverso l'espressione della violenza, che si caratterizza sia a livello verbale che fisico. Si è già vista la *dynamis* virulenta del *logos* nella parodo, simboleggiata nelle calunnie di Odisseo e nella metafora del 'fuoco distruttore'. La violenza verbale trova poi concreta rappresentazione negli insulti di cui l'armata ricopre Teucro, il fratellastro di Aiace, dopo che Odisseo ha diffuso la notizia del pianificato attentato notturno, frenata solo dall'intervento degli anziani (vv. 730-731). Ma le parole come 'strumento di scontro'²¹ costituiscono la stessa premessa della tragedia, nella misura in cui tutto si è giocato nell'episodio del Giudizio delle Armi. A quella verbale si aggiunge poi la violenza fisica, sebbene questa sia solamente progettata e minacciata: quella di Aiace, innanzitutto, nel suo piano omicida, generata da un bisogno irrefrenabile di giustizia e di rivalsa; e quella ventilata nella *condanna a morte* per alto tradimento con pena di *lapidazione*

21 Sul tema della violenza insita nel linguaggio vd. Piazza (2019): benché dedicato ad Omero, molte tesi del saggio possono essere estese anche al dramma.

per Aiace e il coro da parte degli Atridi. Si scatena cioè una ‘catena della vendetta’, per cui alla ritorsione dell’eroe segue quella dei comandanti Achei.

Emerge allora, soprattutto nella seconda parte del dramma, il problema del conflitto interno alla comunità, innescato da interessi individualistici e da passioni incoercibili irrazionali e distruttive, che costituiva già in Omero una questione aperta e per molti versi irrisolta²². Quello del *conflitto antropologico*, costituisce anch’esso un tema di primo piano nella riflessione dei Sofisti. Mi preme qui richiamare due visioni in particolare, quella di Protagora e quella di Antifonte. In Protagora esso è visto come intrinseco e inevitabile nella natura umana, ferina per natura, e tuttavia risolvibile, grazie alle virtù precipuamente umane e politiche della giustizia (*dike*) e del rispetto (*aidos*), secondo quella che è stata definita una posizione di ottimismo nei confronti del progresso umano²³. Protagora sostiene infatti la possibilità che il conflitto originario sia *superabile*, attraverso quei valori collaborativi indispensabili nella comunità, che sono presenti in ogni uomo, e acquisibili grazie al processo fondamentale dell’educazione. Un superamento che si fonda su un criterio dell’*utile* e una *mediazione* tra gli interessi dei singoli, per cui il bene del singolo equivale al bene della collettività. La *persuasione* e il dialogo sono dunque ciò che consente agli uomini di trovare un’intesa reciproca, pacifica e conveniente per la comunità. Antifonte, invece, ha una visione più pessimistica, e non ritiene che le pulsioni aggressive e ‘pleonetiche’ degli uomini siano eliminabili grazie a delle virtù ‘politiche’, per cui quello di una società giusta e pacifica viene sconfessato come un ideale astratto e irrealizzabile. Tuttavia, reputa che a livello del singolo individuo sia possibile dominare e amministrare tali impulsi, in virtù di altre due virtù, *l’intelligenza* e la *concordia*, quest’ultima intesa come equilibrio interiore e autocontrollo. Benché più disincantata, anche la posizione di Antifonte contempla dunque la possibilità del *superamento*, o quanto meno del *contenimento*, del conflitto. Come cercherò di argomentare entrambe queste concezioni, con ulteriori confronti possibili, affiorano negli agoni tra Teucro e gli Atridi e nella scena successiva che vede protagonisti Odisseo ed Agamennone.

Dopo aver tassativamente escluso la possibilità della sepoltura per Aiace in quanto nemico e traditore, Menelao affronta il problema della stabilità politica di una comunità (v. 1073 *polis*), denunciando l’*anarchia* e la *disobbedienza* nei confronti delle leggi e delle autorità come fonte di rovina per essa. È significativo che qui il disobbedire sovversivo dell’eroe sia presentato come un ‘non dare ascolto’, un non lasciarsi persuadere, nei confronti dei comandanti. L’Atride pone a garanzia dell’ordine socio-politico due principi, quello della *paura* (*deos*, vv. 1074, 1079,

22 È impossibile dar conto in una nota della sterminata letteratura sul tema in Omero, ma basti citare il celeberrimo e sempre folgorante saggio di Simone Weil *L’Iliade ou le poème de la force* (Weil: 1940-1941) e il secondo capitolo in Vegetti (1983), il cui paragrafo n. 2 reca a proposito dell’*Iliade* il titolo eloquente di «La città impossibile».

23 Cfr. Segal (1981:5), Li Vigni (2016:100).

1084, *phobos*, v. 1076) e del *rispetto* (*aidos*, v. 1076, *aischyne*, v. 1079), oltre alla capacità di moderazione e mediazione (*σωφρόνως*, v. 1075). Il passo chiave è *Ai.* 1073-1076:

οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἄν ἐν πόλει νόμοι καλῶς
 φέροντ' ἄν, ἔνθα μὴ καθεστήκοι δέος,
 οὔτ' ἄν στρατός γε σωφρόνως ἄρχοιτ' ἔτι 1075
 μηδὲν φόβου πρόβλημα μηδ' αἰδοῦς ἔχων.

Se l'insistenza sulla disciplina e sul timore è stata letta nel segno di una possibile 'propaganda' democratica ateniese antispartana²⁴, sembra più opportuno interpretare la *rhesis* dell'eroe come espressione del dibattito ideologico e politico dell'Atene del V secolo, come ha convincentemente mostrato G. Ugolini, individuando nei temi e nelle modalità espressive del discorso di Menelao i *topoi* della propaganda delle fazioni democratiche radicali in Atene, nei confronti delle quali Sofocle sembra prendere le distanze²⁵. Rispetto a una lettura squisitamente politica, tuttavia, ancora più interessante è forse un'interpretazione di carattere più generale, ideologica e filosofica²⁶.

Benché la posizione di Menelao sia viziata da parzialità e dall'interesse personalistico (come si vedrà tra breve), a detta anche del coro essa costituisce tuttavia una «opinione sensata» (v. 1091 γνώμας σοφάς). Un'altra possibile lettura è infatti quella di vedere adombrata nella prospettiva dell'Atride la concezione protagorea, con la differenza che alla prima 'virtù politica', la giustizia (*dike*), viene qui sostituita la paura (*deos*, *phobos*), ma il principio del rispetto delle norme comunitarie dalla collettività rimane un pilastro centrale (*aidos*)²⁷. In questo senso è significativo anche quanto Menelao aggiunge nei versi seguenti, ossia che voler fare 'quello che si vuole', qualificato come un comportamento hybristico, è nocivo per la *polis* (vv. 1081-83 ὅπου δ' ὑβρίζειν δρᾶν θ' ἂ βούλεται παρῆ, / ταύτην νόμιξε τὴν πόλιν χρόνῳ ποτὲ / ἐξ οὐρίων δραμοῦσαν εἰς βυθὸν πεσεῖν). Letto in termini protagorei significa che l'utile del singolo non deve mai prevaricare su quello collettivo, pena il soqquadro della comunità. Si può

24 Anche sulla scorta del v. 1102 Σπάρτης ἀνάσσων ἤλθεες, οὐχ ἡμῶν κρατῶν, cfr. Rose (1995), Hesk (2003: 111-113), Barker (2009: 300-302).

25 Ugolini (2000: 104-112), con previa discussione delle varie letture 'politiche' avanzate per il dramma.

26 Mi trovo in generale concorde con quella parte dei critici, in *primis* Jasper Griffin [cfr. Griffin (1998)], che non considera la tragedia una manifestazione culturale di carattere *precipua*mente politico dipendente dalla situazione ateniese contemporanea, ma che vede nei drammi in *primis* delle opere d'arte capaci, come tutti i grandi capolavori, di affrontare le questioni morali ed esistenziali (dai risvolti *anche* politici) più importanti e problematiche dell'uomo, cfr. l'equilibrata posizione di Easterling (1997:52), la quale parla di una «dramatisation of a range of possible issues, political, social, moral or existential, without imposing a narrowly limiting interpretation on any of them». In particolare rispetto al personaggio di Odisseo nell'*Aiace* perfettamente chiosa Scodel (2003: 42): «Odysseus uses arguments that could apply both within and across the borders of a single polis, in a democracy, oligarchy, or tyranny. The play thus subordinates its political themes to more general ethical concerns»; e cfr. anche Finglass (2011: 44-46).

27 Il parallelo è stato sovente notato, ma mai elaborato in modo approfondito, cfr. e.g. Long (1968: 72), Demont (2022: 225).

dunque interpretare il discorso di Menelao come espressione di alcuni principi fondamentali di Protagora: l'importanza del *nomos* condiviso 'democratico', un *nomos* fondato sull'accordo comune degli uomini (positivismo giuridico / convenzionalismo / contrattualismo), e che si fonda sul rispetto delle norme, in vista del bene e del vantaggio collettivi.

Tuttavia, emerge subito un problema: fino a che punto Menelao è davvero spinto dalla tutela del bene comune? Se nel suo ragionamento, infatti, si appella al rispetto e alla moderazione, subito dopo minaccia l'uso della violenza nei confronti di Teucro (vv. 1089ss.). Si tratta dunque di un operare nella sfera della 'giustizia giuridica' sancita dal potere e dalla norma, o in quella della 'violenza'? Di *peitho* o di *bia*? Il confine appare estremamente sottile. Il problema allora è se Menelao vuole davvero tutelare l'interesse collettivo o piuttosto il *suo potere*. Nel primo caso si avrebbe l'ideale di Protagora (giustizia democratica), nel secondo, invece, una concezione del tutto opposta che trova espressione in altri esponenti della Sofistica, secondo la quale la legge corrisponde, in ultima analisi, soltanto all'*utile del più forte*, ad interessi e impulsi egoistici.

Una spia della tensione latente tra questi due poli opposti è la continua insistenza nell'agone tra l'Atride e Teucro sui concetti e sui termini del 'comando' e del 'potere': cfr. v. 1050 κραίνει, v. 1100 στρατηγεῖς, v. 1101 ἀνάσσειν, v. 1102 ἀνάσσων, κρατῶν, v. 1104 ἀρχῆς, v. 1106 στρατηγός, ἡγεῖσθαι, v. 1107 ἄρχεις ἄρχε. Un'insistenza che ritorna anche nel secondo agone a proposito di Agamennone (cfr. v. 1232 στρατηγούς, ναύαρχους, v. 1234 ἄρχων). Sono soprattutto due i Sofisti secondo cui la legge (*nomos*) salvaguarda solo il potere costituito e non il bene collettivo: Trasimaco e Antifonte. Secondo tale prospettiva, la giustizia rappresenta ciò che viene *stabilito* da chi ha il potere in quanto utile al mantenimento di esso, qualsiasi sia il regime politico a decretarlo (democrazia, oligarchia, tirannide)²⁸.

Lo scontro tra Menelao e Teucro arriva ad una impasse, un vero e proprio 'muro contro muro', drammaticamente esemplificata nella sticomitia dei vv. 1140-1141. Non c'è dunque una soluzione, e le possibilità persuasive del discorso sembrano fallire, e sfociare nell'incomunicabilità e, ancor peggio, nel rischio del ricorso alla forza, chiaramente minacciata dall'Atride nel finale (v. 1160) e paventata dal coro (v. 1163). La situazione di stallo non muta nell'agone successivo, tra Teucro e Agamennone, anzi giunge a posizioni ancora più irremovibili: Agamennone condannando la pretesa di sepoltura di Aiace come un'offesa nei confronti dei Greci ne ribadisce con l'autorità di comandante in capo il divieto, mentre Teucro oppone come estrema resistenza il sacrificio della sua vita insieme a quelle di Tecmessa ed Eurisace, supplici sul corpo dell'eroe (vv. 1308-1310). A questo punto si ha una svolta inaspettata: l'intervento risolutore di Odisseo.

28 Cfr. Bonazzi (2007, 265): «la giustizia dunque non è più il principio capace di imporre un limite alla forza, ma è lo strumento che serve a sancire il predominio di chi di volta in volta si trova in posizione di forza».

Odisseo riesce finalmente a smuovere Agamennone: a *persuaderlo* a concedere gli onori funebri ad Aiace. L'argomentazione dell'eroe è complessa, ma sono fondamentali alcuni appelli che egli rivolge all'Atride²⁹: a non lasciarsi dominare dall'odio, soprattutto nei confronti di un avversario che è morto e nella consapevolezza della necessità dell'inevitabile mutamento di tutte le cose e dell'opportunità di sapervisi adattare secondo la modalità più utile alle contingenze; a rispettare la norma religiosa e sacrosanta della sepoltura e delle esequie di un morto; e a fidarsi dei consigli benevoli di chi sia legato da uno stretto vincolo di *philia*. Il ragionamento di Odisseo è improntato a una profonda consapevolezza dei limiti della condizione umana, che comporta l'adozione di una prospettiva di saggia e pacata moderazione (*sophrosyne*) e di immedesimazione comprensiva e compassionevole nei confronti dell'altro. La frase pronunciata al v. 1361 σκληρὰν ἐπαινεῖν οὐ φιλῶ ψυχῆν ἐγὼ «non amo lodare un cuore inflessibile» è emblematica dell'atteggiamento conciliatorio dell'eroe.

Molto è stato scritto sul ruolo decisivo di Odisseo nel dramma, e a buon diritto³⁰. Non è stato finora notato, tuttavia, che la prospettiva che egli promuove ha dei forti punti di contatto con la visione etico-morale di Antifonte prospettata nella sua opera perduta *Concordia*³¹. La capacità di moderare le passioni grazie all'impiego della ragione è centrale nella speculazione del sofista, che indica l'equilibrio interiore come il fine per la realizzazione di sé. Emblematico è il fr. DK 87B58, 11-14 (= F58, 11-15 Pendrick):

Σωφροσύνην δὲ ἀνδρὸς οὐκ ἂν ἄλλο ὀρθότερόν τις κρίνειεν, ἢ ὅστις **τοῦ θυμοῦ** ταῖς παραχρήμα ἡδοναῖς ἐμφράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν <καὶ> **κρατεῖν** τε καὶ νικᾶν ἡδυνήθη αὐτὸς ἑαυτόν· ὅς δὲ θέλει χαρίσασθαι τῷ θυμῷ παραχρήμα, θέλει τὰ κακίῳ ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων.

Il dominio delle passioni (τοῦ θυμοῦ... κρατεῖν) costituisce la *conditio sine qua non* per poter condurre una vita volta alla felicità, e ciò avviene grazie alla virtù precipua della *sophrosyne*³². Proprio il concetto e il vocabolario della *sophrosyne* sono centrali nelle scene finali del dramma: se Odisseo ne rappresenta il campione, è il coro a dichiarare l'invito alla moderazione e all'uso della ragionevolezza come il consiglio migliore sia per Teucro che per Agamennone (*Ai.* 1264-1265): εἴθ' ὑμῖν ἀμφοῖν νοῦς γένοιτο **σωφρονεῖν**· τούτου γὰρ οὐδὲν σφῶν ἔχω λῶον φράσαι.

29 Un accurato ed esaustivo elenco dei punti argomentativi adottati da Odisseo fornisce Ugolini (2000: 101).

30 Cfr. almeno Guthrie (1947), Waern (1962), Dore (1966), Boulogne (1988), Zanker (1992), Roisman (1998), Hesk (2003: 40-47, 124-130), Cairns (2006: 115-121).

31 Per una presentazione introduttiva dell'opera vd. Pendrick (2002: 39-46); per una discussione delle problematiche filosofiche ivi affrontate vd. Bonazzi (2006a, 2006b). Se la datazione corretta della *Concordia*, come quella dell'*Aiace*, è da collocare intorno al 440 a.C., [cfr. Pendrick (2002: 46)], le due opere sarebbero significativamente state composte nel medesimo torno d'anni.

32 La capacità di astenersi dai vizi è definita un atteggiamento κόσμιον 'equilibrato' nel successivo DK 87B59, 4 (= F59, 3 Pendrick), mentre in un altro passo si parla di καλῶς φρονεῖν (DK 87B54, 21 = F54, 19 Pendrick).

Un altro termine chiave che nella tragedia definisce l'agire di Odisseo associato al concetto di saggezza è *gnome*, la facoltà intellettuale; sempre a detta del coro, nessuno ha dubbi che l'eroe ne sia dotato in modo peculiare: (*Ai.* 1374-1375) ὅστις σ', Ὀδυσσεῦ, μὴ λέγει γνῶμη σοφὸν / φῶναι, τοιοῦτον ὄντα, μῶρός ἐστ' ἀνὴρ. Il vocabolo è il medesimo che Antifonte impiega, insieme al sinonimo pregnante *nous*, in un passo in cui definisce cosa significhi possedere una 'concordia' a livello dei propri pensieri (DK 87B44a, 23-26): ἔτι δὲ περιέχει καὶ τὴν ἐνὸς ἐκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην· ὅφ' ἐνὸς μὲν γὰρ τις νοήματος καὶ μιᾶς γνώμης κυβερνώμενος ὁμονοεῖ πρὸς ἑαυτόν, διχογνωμονῶν δὲ πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἀνόμοια λογιζόμενος διαστασιάζει.

Odisseo sembra dunque personificare la posizione antifonetea, secondo la quale tra le due 'forze motivazionali' che spingono l'uomo – la ragione e le passioni – è la prima che deve prevalere, arginando gli impulsi e trovando le soluzioni ai singoli problemi contingenti, attraverso il ricorso all'intelligenza e alla moderazione. A questi paralleli si può infine aggiungere anche la visione pessimistica della condizione umana, espressa da Odisseo in versi celebri nel prologo e ribadita nell'esodo³³, che è anch'essa affine alla visione cupa della vita umana, limitata fallibile e oppressa dal male, che emerge in alcuni frammenti del sofista (cfr. DK 87B50, B51 = F50, F51 Pendrick).

A questo punto è necessario tornare al problema della 'persuasione'. Si è detto che tra gli Atridi e Teucro non si dà possibilità di una mediazione dialogica e persuasiva, ma solo quella di scontro frontale destinato a sfociare nella violenza. Ma come fa Odisseo a persuadere Agamennone? Lo dissuade dal veto della sepoltura grazie alle sue *doti intellettuali*? Nella prospettiva di Antifonte è la ragione, attraverso il binomio di moderazione e autocontrollo, che viene considerata in grado di risolvere i dissidi, sia interiori del singolo, sia 'pubblici' nelle relazioni altrui, siano esse personali, sociali o politiche. Ma la *sophrosyne* non basta nel dramma ad ottenere un'effettiva efficacia persuasiva. È in virtù del legame di *philia* che lo lega ad Odisseo – e solo in virtù di esso – che Agamennone cede all'appello del compagno. Ed è infatti *philos* il termine chiave attraverso il quale Odisseo smuove e piega l'Atride a 'dargli ascolto' (*Ai.* 1328-1331):

Οδ. ἔξεστιν οὖν εἰπόντι τάληθῆ φίλω
 σοὶ μηδὲν ἦσσον ἢ πάρος ζυνηρετεῖν;
Αγ. εἶπ'· ἦ γὰρ εἶην οὐκ ἄν εὖ φρονῶν, ἐπεὶ 1330
 φίλον σ' ἐγὼ μέγιστον Ἀργείων νέμω.

33 Vv. 121-126 e v. 1365 rispettivamente. D'altronde, è significativo su un piano meramente generale che l'atteggiamento di Odisseo sia ispirato dalla e volto alla ricerca della 'concordia'.

Inoltre, nel momento in cui finalmente concede il via libera alle esequie del morto, Agamennone ribadisce che ad Odisseo, il suo 'migliore amico' tra i Greci, egli è disposto a concedere anche un favore maggiore (*Ai.* 1370-1371) **Αγ.** ἄλλ' εὖ γε μέντοι τοῦτ' ἐπίστασ', ὡς ἐγὼ / σοὶ μὲν νέμοιμ' ἄν τῆσδε καὶ μείζω χάριν³⁴.

La vittoria di Odisseo, tuttavia, è fortemente parziale, nella misura in cui nel momento stesso in cui accondiscende Agamennone ribadisce il proprio odio inestinguibile nei confronti di Aiace (vv. 1372-1373 οὗτος δὲ κάκει κἀνθάδ' ὦν ἔμοιγ' ὀμῶς / ἔχθιστος ἔσται); un risentimento che è condiviso dallo stesso Teucro che invoca gli dèi di 'annientare' gli Atridi, nello stesso spirito inesorabile e vendicativo con cui Aiace stesso aveva maledetto i comandanti e l'intera armata achea nel monologo del suicidio. Anche nel caso del difficile compromesso ottenuto da Odisseo – che scongiura l'*escalation* della violenza e dirime la contesa immediata della sepoltura –, come era stato per gli appelli accorati e gentili di Tecmessa, l'armonia è del tutto precaria e la persuasione in ultima analisi non pienamente in grado di convincere e far mutare opinione nei confronti di chi sia dominato da passioni travolgenti o oppresso da una condizione di grave disperazione. Tuttavia, in entrambi i casi Sofocle sembra porre l'accento su un aspetto trascurato nelle analisi dei Sofisti (almeno per quanto ci è noto delle loro speculazioni) rispetto alla rilevanza etica del persuadere, quello dell'*autorevolezza persuasiva* dei legami personali, in particolare degli affetti.

CONCLUSIONI

In conclusione, malgrado la selettività del materiale qui esaminato a fronte di un problema di grande portata filosofica come quello della persuasione, credo che la breve e preliminare analisi proposta confermi quanto la tragedia attica costituisca un bacino di dibattito intellettuale e socio-politico in stretto dialogo con le correnti di pensiero del V sec., quanto si potrebbe definire una 'propaganda teatrale' di problematiche etico-morali. Nell'*Aiace* Sofocle, grazie all'insistenza sul tema della persuasione di cui, come si è visto, presenta quasi una possibile 'fenomenologia', pone alcune domande di fondo e questioni che dovevano essere aperte nella discussione intellettuale della sua epoca, in particolare in seno ai Sofisti – e che lo sono ancora oggi per noi – che si potrebbero sintetizzare così: si può avere fiducia nelle 'parole' dell'altro o il discorso è sempre intrinsecamente ambiguo? (problema della *dynamis* manipolatoria del *logos*). Come fare a persuadere gli uomini a seguire la giustizia e la legge da parte del potere costituito? (problema della dialettica *peitho/bia* in Menelao ed Agamennone). È sufficiente il

34 Rispetto ai paralleli individuati con Antifonte è significativo che proprio l'amicizia costituisce un tema di riflessione in vari frammenti del sofista, cfr. DK 87B62, B64 (= F62, F64 Pendrick); in quest'ultimo si afferma che le amicizie antiche sono «più necessarie» di quelle recenti, una considerazione che sembra anch'essa rinviare a un motivo cardine dell'*Aiace*, quello del trascorrere del tempo e della possibilità del mutamento perfino all'interno delle relazioni di *philia* (cfr. vv. 682-683, 1361).

logos, la parola, per persuadere l'altro? Che ruolo giocano l'azione e l'empatia, i legami di amicizia e di affetto nella persuasione?

Sofocle non dà una risposta ma, come recita un suggestivo frammento monostico di un suo dramma perduto, attraverso la potenza delle storie del mito, in questo caso quella tragica e sublime di Aiace, scruta interrogandosi con grande profondità nel «*formidabile* volto di *Peitho*» (*TrGF* IV 865 R²): *δεινὸν τὸ τᾶς Πειθοῦς πρόσωπον*.

BIBLIOGRAFIA

- Barker, T. E. (2009). *Entering the Agon. Dissent and Authority in Homer, Historiography, and Tragedy*, Oxford 2009.
- Battezzato, L. (2017). «Change of minds, persuasion, and the emotions: debates in Euripides from *Medea* to *Iphigenia at Aulis*», *Lexis* 35, 2017, 164-177.
- Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I-II, Paris 1969.
- Billings, J. (2021). *The Philosophical Stage: Drama and Dialectic in Classical Athens*, Princeton 2021.
- Blondell, R. (1987). «The moral character of Odysseus in *Philoctetes*», *GRBS* 28, 307-329.
- Bonazzi, M. (2006a). «La concordia di Antifonte: cura di sé e degli altri fra democrazia e oligarchia», in Spinelli, E. (ed.), *Amicizia e concordia: etica, fisica, politica in età preplatonica*, Roma 2006, 75-94.
- Bonazzi, M. (2006b). «La realtà, la legge e la concordia secondo Antifonte», *QS* 32, 2006, 117-139.
- Bonazzi, M. (2007). *I Sofisti*. Prefazione di F. Trabattoni. Introduzione, traduzione e note di M. Bonazzi, Milano 2007.
- Bonazzi, M. (2021). *The Sophists*, Cambridge 2021.
- Boulogne, J. (1988). «Ulysse. Deux figures de la démocratie chez Sophocle», *RPh* 62, 1988, 99-107.
- Buxton, R. G. A. (1982). *Persuasion in Greek Tragedy. A study of Peitho*, Cambridge 1982.
- Cairns, D. L. (2006). «Virtue and Vicissitude: The Paradoxes of Sophocles' *Ajax*», in Cairns, D. L., Liapis, V. J. (eds.), *Dionysalexandros. Essays on Aeschylus and his Fellow Tragedians in Honour of Alexander F. Garvie*, Swansea 2006, 99-131.
- Cassin, B. (1995). *L'effet sophistique*, Paris 1995.
- Campbell, L. (1981). *Sophocles, II: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes. Fragments*, Oxford 1881, rist. Hildesheim, 2000.
- Craik, E. M. (1980). «Sophokles and the Sophists», *AC* 49, 1980, 247-253.
- Crespo, M. I. (2014). «El báculo de Zeus: el fracaso de la persuasión coercitiva en el Prometeo encadenado ¿A quién, otra vez, he de persuadir?», in Crespo, M. I., Martignone, H. (eds.), *Intercambios discursivos entre hombres y dioses en la épica y la tragedia griegas*, Buenos Aires 2014, 147-183.

- Demont, P. (2022). *Sophocle. Aias, Ajax*. Text établi par Alphonse Dain, revu par Jean Irigoin, puis par Paul Demont. Introduction, traduction et commentaire par Paul Demont, Paris 2022.
- Dore, G. (1966). «Morale gentilizia e morale sofistica nell'*Aiace* e nel *Filottete* di Sofocle», *Rivista critica di storia della filosofia* 21, 1966, 355-372.
- Easterling, P. E. (1978). «Philoctetes and modern criticism», *ICS* 3, 1978, 27-39.
- Easterling, P. E. (1984). «The Tragic Homer», *BICS* 31, 1-8.
- Easterling, P. E. (1997). «A show for Dionysus», in Easterling, P. E. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, 1997, 36-53.
- Else, G. F. (1983). «Persuasion and the work of tragedy», in Gravel, P., Reiss, T. J. (eds.) *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale*, Montréal 1983, 63-68.
- Finglass, P. J. (2009). «Orthographica Sophoclea», *Philologus* 153, 206-228.
- Finglass, P. J. (2011). *Sophocles. Ajax*, Cambridge, 2011.
- Gardiner, C. P. (1987). *The Sophoclean Chorus. A Study of Character and Function*, Iowa City 1987.
- Garvie, A. F. (1972). «Deceit, violence, and persuasion in the *Philoctetes*», in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catania 1972, 213-226.
- Garvie, A. F. (1998). *Sophocles. Ajax*. Edited with Introduction, Translation and Commentary by A. F. Garvie, Warminster 1998.
- Gatti, J. E. (2011). «Palomas y halcones: violencia y persuasión en *Suplicantes* de Esquilo», in Rodríguez Cidre, E., Buis, E. J. (eds.), *La «pólis sexuada: normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia antigua*, Buenos Aires 2011, 149-173.
- Gregory, J. (2012). «Sophocles and Education», in Markantonatos, A. (ed.) *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden – Boston 2012, 515-535.
- Griffin, J. (1998). «The social function of Attic tragedy», *CQ* 48, 39-61.
- Guthrie, W. K. C. (1947). «Odysseus in the *Ajax*». *G & R* 16, 1947, 115-119.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*, Cambridge 1971.
- Hesk, J. (2003). *Sophocles. Ajax*, London 2003.
- Ioli, R. (2013). *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, a cura di R. Ioli, Roma 2013.
- Kamerbeek, J. C. (1963). *The Plays of Sophocles, part I: The Ajax*, Leiden 1963².
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.
- Kirkwood, G. M. (1958). *A study of Sophoclean Drama*, Ithaca 1958.
- Kirkwood, G. M. (1994). «Persuasion and allusion in Sophocles' *Philoctetes*», *Hermes* 122, 425-436.
- Kittmer, J. (1995). «Sophoclean Sophistics: a reading of *Philoctetes*», *MD* 34, 1995, 9-35.
- Knox, B. M. W. (1964). *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley 1964.
- Li Vigni, F. (2016). *Persuasione, seduzione inganno. Omero, Eschilo Gorgia*, Napoli 2016.

- Long, A. A. (1968). *Language and Thought in Sophocles. A Study of Abstract Nouns and Poetic Technique*, London 1968.
- Murray, R. L. (1964). *Persuasion in Euripides*, Cornell 1964.
- Nelli, M. F. (2003). «El discurso de la persuasión en *Filoctetes* de Sófocles: lenguaje y manipulación», *Circe* 8, 2003, 241-253.
- Nestle, W. (1910). «Sophokles und die Sophistik», *CPh* 5, 1910, 129-157.
- Nicolai, R. (2003-2005). «L'emozione che insegna: parola persuasiva e paradigmi mitici in tragedia», *Sandalion* 26-28, 2003-2005, 61-103.
- Paduano, G. (1982). *Sofocle. Tragedie e frammenti*, I-II, Torino 1982.
- Paduano, G. (2016). «Aiace: l'io come assoluto», *Dioniso* 6, 2016, 5-18.
- Pasorek, G. (1967). *Die frühe Sophistik im Chorlied des Sophokles*, Salzburg 1967.
- Pendrick, G. J. (2002). *Antiphon the Sophist. The Fragments*. Edited with Introduction, Translation and Commentary by G. J. Pendrick, Cambridge 2002.
- Piazza, F. (2019). *La parola e la spada. Violenza e linguaggio attraverso l'Iliade*, Bologna 2019.
- Pucci, P. (1994). «Πειθῶ nell'*Oresteia* di Eschilo», *MCr* 29, 1994, 75-138.
- Roisman, H. M. (1998). «Guileful Ajax and guileless Odysseus?», *Text & Presentation* 19, 1998, 102-110.
- Roisman, H. M. (2019). «Tecmessa», In Stuttard, D. (ed.), *Looking at Ajax*, London 2019, 97-116.
- Romilly, J. de (1976). *Sophocle. Ajax*. Edition, introduction et commentaire par un groupe de Normaliens sous la direction de Jacqueline de Romilly, Paris 1976.
- Rose, P. W. (1997). «Historicizing Sophocles' *Ajax*», in Easterling, P. E. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge 1997, 59-90.
- Rynearson, N. C. (2013). «Courting the Erinyes: persuasion, sacrifice, and seduction in Aeschylus' *Eumenides*», *TAPA* 143, 2013, 1-22.
- Scodel R. (2003). «The politics of Sophocles' *Ajax*», *SCI* 32, 2003, 31-42.
- Segal, C. P. (1981). *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Cambridge (Ma) 1981.
- Tausiani, A. (2011). «Ὁὐ μὴ πίθηται: persuasion versus deception in the prologue of Sophocles' *Philoctetes*», *CQ* 61, 426-444.
- Ugolini, G. (2000). *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Roma 2000.
- Untersteiner, M. (1950). *Sofocle. Aiace*. Introduzione e commento di M. Untersteiner, Milano 1950.
- Untersteiner, M. (1996). *I sofisti*, Milano 1996².
- Vegetti, M. (1983). *L'etica degli antichi*, Roma – Bari 1983.

Waern, J. (1962). «Odysseus bei Sophokles», *Eranos* 40, 1962, 1-7.

Weil, S. (1940-1941). «L'*Iliade*, ou le poème de la force», *Les Cahiers du Sud* 230, 561-74; 231, 21-34.

Weinstock, H. (1948). *Sophokles*, Wuppertal 1948³.

Wilson, E. (2012). «Sophocles and Philosophy», in Markantonatos, A. (ed.) *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden – Boston 2012, 537-562.

Zanker, Graham (1992). «Sophocles' *Ajax* and the heroic values of the *Iliad*», *CQ* 42, 1992, 20-25.