

IL FALLIMENTO DELLA VIRTÙ' E DEL PUDORE NELL'*IPPOLITO* DI EURIPIDE: *αἰδώς*,
ἀκρασία, *σωφροσύνη* TRA SAGGEZZA TRADIZIONALE E NUOVE CONCEZIONI ETICHE

E' noto come il dramma euripideo sia una palinodia del primo *Ippolito velato*¹ nata dall'intento di incontrare il consenso del pubblico attraverso la riformulazione del personaggio di Fedra tutto plasmato sul senso del pudore e la difesa della buona fama; la ripresa degli *èndoxa* in materia di virtù e pudore lascia però trasparire un atteggiamento critico nei confronti della mentalità dominante svuotata della sua credibilità in virtù di una nuova sensibilità morale, che anticipa gli esiti della speculazione filosofica successiva. Cardine tematico di tale riflessione è l'indagine sull'eziologia del male che riconduce al cuore umano e non a forze soprannaturali esterne le ragioni del fallimento nella virtù secondo un orientamento di pensiero comune al pensiero socratico-platonico ed aristotelico. Approdo di tale riflessione è il riconoscimento dell'insufficienza della conoscenza e del desiderio del bene nel superamento dell'incapacità umana di sostenere le fatiche ed i sacrifici della virtù per il predominio delle passioni; una conclusione questa nettamente divergente da quella della speculazione filosofica ben diversamente fiduciosa nel primato del dominio razionale delle passioni. Il referente privilegiato di questa appassionata e dolorosa riflessione sul dissidio del cuore umano tra desiderio del bene e attrazione dei piaceri non sono tanto le scuole del pensiero filosofico e sofisticato dell'epoca, quanto il pubblico e le sue concezioni morali ancorate al sapere etico tradizionale. La questione a lungo dibattuta della presunta polemica euripidea con l'intellettualismo socratico² diventa marginale e scarsamente significativa di fronte al modo con cui il drammaturgo si rapporta alla mentalità del suo pubblico, comunicando proprio attraverso la radicalizzazione ed il concomitante svuotamento delle convinzioni dominanti nuovi significati e valori morali. Stupisce come il pensiero euripideo nel magma complesso di fermenti ispirati alla *sophìa* tradizionale e ad una nuova sensibilità morale vada ben oltre il suo tempo, precorrendo gli esiti della teoresi aristotelica di cui si evidenzia il debito nei confronti della tragedia euripidea.

Il dramma presenta una struttura a dittico fondata sull'antitesi tra Fedra e Ippolito la cui *katastrophè* domina il meccanismo drammatico. Fedra rappresenta i limiti umani nel porre in atto la virtù per il prevalere dell'attrazione delle passioni e dei piaceri; tutta la sua azione e

¹ Per le motivazioni di tale palinodia vd. A. MASARACCHIA, *Una polemica di Euripide con il suo pubblico*, in *Riflessioni sull'antico*, Roma 1998, pp. 225-37 (= *Studi in onore di Q. Cataudella*, Catania 1972, pp. 289-302).

² L'ipotesi prospettata da U. VON WILAMOWITZ (*Einleitung in die griechischen Tragödie*, Darmstadt 1959⁴, p. 25 n. 44) è stata poi delineata da B. SNELL (*Das früheste Zeugnis über Sokrates*, «Philologus» 1948, pp. 125-34), incontrando il consenso di altri studiosi, come E.R. DODDS (*Euripides the Irrationalist*, «CR» 1929, p. 99; *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Firenze 1959, pp. 225), V. DI BENEDETTO (*Euripide: teatro e società*, Torino 1971, pp. 5 ss.), A. CARLINI (*Due note euripidee*, «SCO» 1965, pp. 205 ss.), che ravvisa la polemica antisocratica anche nei vv. 358-59 dell'*Ippolito*, e G. PADUANO, *Euripide. Ippolito*, Milano 2000, pp. 25-7, che pensa ad un «dialogo morale» a distanza tra il drammaturgo ed il filosofo, e da ultimo anche C. HORN, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, tr. it. Roma 2004, p. 154. Per lo *status quaestionis* rimando a MASARACCHIA, *art. cit.*, p. 228, n. 17, che sulla scia di W.S. BARRETT (*Euripides, Hippolytos*, Oxford 1964, p. 229 s.) e H. LLOYD - JONES («Gnomon» 1966, p. 15) prende le distanze dall'ipotesi della polemica euripidea con l'intellettualismo etico socratico.

riflessione è incentrata sulla paura dell'ignominia³; Ippolito incarna all'opposto la virtù nella sua forma perfetta quasi sovrumana, che sconfinava inevitabilmente nella *hybris*. Alla paura ossessiva dell'ignominia di Fedra corrisponde specularmente il rigorismo ascetico di Ippolito, alla fragilità dell'intemperanza ed alla debolezza della volontà la forza di una virtù monolitica senza tentennamenti, che aspira ad uguagliare la perfezione divina; di questa virtù si celebra il fallimento che si prospetta non solo come esito del meccanismo drammatico guidato dalla necessità del destino, ma anche della trasgressione della giusta misura che contraddistingue la *σωφροσύνη* fondata nel *kòsmos* etico tradizionale sulla consapevolezza del limite esistenziale e morale della condizione umana.

Gli altri due personaggi, la nutrice e Teseo, svolgono un ruolo decisivo nel meccanismo drammatico in quanto con la loro iniziativa innescano e portano a compimento il processo degenerativo dei personaggi principali su cui sovrasta la volontà divina. Il ruolo e le responsabilità della nutrice sono evidenziati da Artemide nell'epilogo del dramma⁴: la confessione ad Ippolito genera la disperazione di Fedra, che teme la divulgazione della sua colpa; il giuramento imposto ad Ippolito lo condanna al silenzio ed a non poter dimostrare la propria innocenza al padre. Ma nonostante questa indubbia responsabilità il personaggio sembra assumere una connotazione positiva nell'economia ideale del dramma, in quanto rappresenta valori ancorati alla saggezza tradizionale e con le sue considerazioni sulla virtù, il destino umano e le speranze illusorie che avvolgono nel cuore umano il pensiero della vita dopo la morte⁵ dà voce alla meditazione del poeta. Le belle parole⁶ con le quali cerca di persuadere Fedra a cedere alla passione senza indulgere ad inutili perfezionismi svelano senza finzioni perbenistiche la condanna delle troppe regole contrarie alla sanità della vita umana⁷ ed una morale pragmatica ancorata a principi tradizionali quali il riconoscimento dei limiti umani e la sottomissione al volere divino, la moderazione nella virtù che si riassume nel *μηδὲν ἄγαι*⁸ e nell'indulgenza dell'*ἁμαρτεῖν εἰκὸς ἀνθρώποις*⁹, la necessità di adattarsi con flessibilità ai casi della sorte. Il disincantato pragmatismo della nutrice contrappone ai valori assoluti dell'etica aristocratica valori relativi subordinati ai limiti della condizione umana soggetta alla necessità ed alla forza irrazionale delle passioni e si richiama ad una tradizione sapienziale diffusamente attestata nella *sophia* poetica, che sancisce la necessità di adeguarsi anche nei pensieri e nelle aspirazioni ai limiti della condizione umana¹⁰. Sembra quasi di cogliere l'eco dei versi di Simonide¹¹ che istituiscono una linea di demarcazione tra la perfezione morale accessibile solo agli dei e la virtù senza perfezionismi dell'uomo che non fa volontariamente il male ed è «valente fin dove è possibile».

All'etica dei valori relativi rappresentata dal sano buon senso della nutrice si contrappone la *hybris* aristocratica di Fedra ed Ippolito, che condividono l'aspirazione ad una virtù perfetta che per Fedra rimane confinata solo nelle intenzioni e nell'apparenza virtuosa della buona fama difesa a costo della vita¹², per Ippolito si traduce in uno stile di vita ascetico che genera

³ Il predominio ossessivo della paura dell'ignominia è evidenziato da U. von WILAMOWITZ nel commento della sua edizione (Berlino 1891, p. 484) e dal FRIEDRICH in *Euripides und Diphilos*, München 1953, p. 141.

⁴ Cfr. *Hipp.* 1305 ss. Sul ruolo e la caratterizzazione di questo personaggio vd. V. CALVANI, *La τροφός dell'Ippolito*, «Helikon» 1966, pp. 70 ss.

⁵ Vd. *Hipp.* 191 ss.

⁶ Vd. *Hipp.* 459 ss. Sul fascino delle parole belle, ma turpi si insiste in *Hipp.* 487; 503; 505.

⁷ Vd. *Hipp.* 261 ss.

⁸ Vd. *Hipp.* 264 s.; 467.

⁹ *Hipp.* 615.

¹⁰ Cfr. Pind. *Isthm.* 5, 20; Epicarmo fr. 263 Kaibel, VS 23 B 20 Diels-Kranz, citato in Arist. *rh.* 1394b, 26; Eur. *Alc.* 799 e *Ba.* 395 s.; Soph. *Trach.* 473.

¹¹ Simon. fr. 541; 542 P.

¹² Vd. *Hipp.* 502.

una narcisistica presunzione di superiorità¹³. Questo culto della perfezione finisce per distruggere sia Fedra che Ippolito¹⁴ paradossalmente accomunati dallo stesso destino nonostante la loro diversità: il fallimento del pudore, che non solo non è in grado di inibire la forza devastante delle passioni e di generare comportamenti virtuosi, ma induce persino a comportamenti riprovevoli per evitare l'ignominia, si affianca a quello della virtù eroica che si rivela inutile e contraria al conseguimento della felicità, come ben sottolineano le parole di Ippolito¹⁵. Il rilievo conferito agli ammonimenti della nutrice svela la stessa tentazione di aderire alla misura antiintellettualistica della saggezza tradizionale che si riscontra negli ultimi drammi euripidei, come le *Baccanti*¹⁶, in cui si riafferma la validità dei *nòmoi* tradizionali accettati dalla gente comune senza presunzioni intellettualistiche. Ma l'adesione ai *nòmoi* tradizionali si configura sempre in modo problematico: la norma della sottomissione alla volontà divina incontra un'obiezione nella spietata crudeltà di Afrodite, che infierisce su Ippolito con la stessa crudeltà con cui Dioniso infierisce su Penteo nelle *Baccanti*, vanificando così il fondamento etico della giustizia divina. Nonostante i tentativi di Artemide di salvaguardare la giustizia divina, che dovrebbe punire i malvagi e premiare i giusti¹⁷, la natura della divinità si prospetta essenzialmente come espansione di potenza¹⁸ indifferente a principi di giustizia e pietà; la stessa Artemide è costretta a contenere la tenerezza per Ippolito agonizzante, a non versare lacrime in ossequio alla legge divina¹⁹ e ad allontanarsi dal moribondo per non farsi contaminare dalla morte²⁰.

La griglia di riferimenti quasi obbligati ai principi della concezione teologica ed antropologica tradizionale, come il condizionamento della volontà divina e della necessità, i limiti della condizione umana, l'origine divina di eros²¹, l'eredità delle colpe degli avi²², sostiene l'impianto strutturale del dramma il cui nucleo tematico ed ideale si concentra nella riflessione sulle difficoltà di praticare la virtù e sul suo rapporto con la felicità. La riflessione di Fedra ai vv. 373 ss. pone infatti l'accento non solo sulla difficoltà di sostenere il *pònos* della virtù nella lotta contro le passioni, ma anche sulla prospettiva eudemonistica della virtù e l'assimilazione del bene alla felicità connessa con il piacere. Un passo cruciale di tale meditazione è quello dei vv. 381 ss. οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὑπο, / οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ / ἄλλην τιν', dove l'identificazione di τοῦ καλοῦ con il piacere del bene e della vita virtuosa è dimostrata dalla connessione sintattica con ἡδονὴν προθέντες...ἄλλην τιν'²³: nell'asserzione di anteporre «un altro piacere al bene» è infatti sottintesa l'assimilazione del bene al piacere e quindi una concezione edonistica ed eudemonistica del bene e della virtù; il desiderio naturale della felicità può portare sotto la

¹³ Vd. *Hipp.* 994 s.; 1080; 1100 s.

¹⁴ Vd. *Hipp.* 1390 τὸ δ'εὐγενές σε τῶν φρενῶν ἀπώλεσεν.

¹⁵ *Hipp.* 1366 ss. κατ' ἄκρας / ὀλέσας βίοτον· μόχθους δ' ἄλλως / τῆς εὐσεβίας / εἰς ἀνθρώπους ἐπόνησα.

¹⁶ Vd. soprattutto i vv. 890 ss. del terzo stasimo.

¹⁷ Vd. *Hipp.* 1339 ss.

¹⁸ Questa idea tradizionale del divino risulta conforme a quella del più antico pensiero religioso omerico; se ne ha un'attestazione anche in Men. fr. 223, 3 Koerte τὸ κρατοῦν γὰρ νῦν νομίζεται θεός. Sulla concezione di θεός vd. A.D. NOCK, *Deification and Julian*, «JRS.» 1951, pp. 115-123; E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it. Firenze 1970, p. 74; P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, tr. it. Torino 1978², p. 369.

¹⁹ Vd. *Hipp.* 1396.

²⁰ Vd. *Hipp.* 1437 ss.

²¹ Vd. *Hipp.* 443 ss.; 525 ss.

²² Vd. *Hipp.* 831 ss.; 1379 ss.

²³ Tale esegesi è sostenuta da C.W. WILLINK, *Some Problems of Text and Interpretation in the Hippolytos*, «CQ» 1968, pp. 11-43, e contestata da DI BENEDETTO, *op. cit.*, p. 10 n. 21, che intende τοῦ καλοῦ come il retto intendimento del bene.

spinta delle passioni ad un errore di valutazione ed a confondere i piaceri sensibili con il vero bene, antepoendo ad esso «un altro piacere» e deviando così dalla retta conoscenza del bene. Questa concezione eudemonistica del bene si accorda con quell'orientamento predominante nell'opinione comune e nelle concezioni morali del mondo ellenico²⁴ che, ridimensionato nella filosofia pitagorica e platonica²⁵, riaffiora nell'assimilazione del bene supremo alla felicità ed al piacere nell'etica aristotelica²⁶. Il meccanismo psicologico che induce a confondere i piaceri sensibili con il vero bene trova puntuale riscontro nella scempi aristotelica, che evidenzia come *ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὐσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν*²⁷. L'aristotelico *αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν* sembra quasi una parafrasi esplicativa dell'euripideo *ἡδονὴν προθέεντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἢ ἄλλην τι*²⁸, che fa eco a *οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἐκόντες, ἀλλ' ὅμως κακῶν ἐρῶσι*²⁹ delle parole della nutrice. All'inganno dei desideri si riconduce l'eziologia dell'intemperanza in cui viene a mancare la corrispondenza tra conoscenza del bene e desiderio orientato non ad acquisire il vero bene, ma i piaceri sensibili per la sollecitazione delle passioni che ottenebrano l'intelletto³⁰.

Ma la virtù non basta a garantire la felicità. Nessuno infatti direbbe felice una persona che possiede la virtù e patisca mali e abbia in sorte le sventure più grandi³¹: «non saprei come dire felice un mortale: quel che era al primo posto ora è stato abbattuto»³²; con queste parole la corifea commenta la sorte di Ippolito, che riconosce lui stesso con amarezza l'inutilità della sua eccellenza morale³³. Paradossalmente proprio la virtù è la causa primaria della rovina di Ippolito³⁴, in quanto la castità gli attira le ire di Afrodite e la *pietas* gli impedisce di venir

²⁴ Per il rapporto tra felicità e piacere nell'opinione comune vd. Arist. *eth. Nic.* 1177a, 22 s. *οἰόμεθ' ἄτε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ*; 1153b, 14-15 *καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαιμόνα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσιν τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν*. Su questo orientamento delle concezioni morali elleniche vd. L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, tr. it. Milano 1983, p. 351.

²⁵ E' nota la valutazione del Filebo platonico (*Phil.* 66c) in cui si riconosce al piacere l'ultimo posto nella graduatoria dei fattori che concorrono ad una vita felice; tale opinione, riassunta in Arist. *eth. Nic.* 1152b, 11 s. nell'*èndoxon* secondo cui, se anche ogni piacere è un bene, nessuno definisce il bene supreme, sembra superata nelle *Leggi* (732e-733a), dove le finalità del *κάλλιστον βίον* vengono identificate nel *τῷ χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι*.

²⁶ Vd. Arist. *eth. Nic.* 1153b, 7-8 *τᾶριστόν τ'οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι*; 1153b, 25-26 *καὶ τὸ διώκειν δ'ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημείον τι τοῦ εἶναι πως τὸ ἄριστον αὐτὴν*. Per il rapporto tra felicità e piacere vd. Arist. *eth. Nic.* 1095a, 18-20 *τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαριέντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν*; 1177a, 22 s.; 1153b, 14-15.

²⁷ Arist. *eth. Nic.* 1113a, 33-b, 2 da confrontare con Pl. *rsp.* 505b *τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν*. Sul piacere sensibile come bene apparente vd. anche *eth. Eud.* 1235b, 25-28; *metaph.* 1072a, 27; *de motu anim.* 700b, 28. La teoria aristotelica che riconduce ad un errore di giudizio l'origine dell'intemperanza trova riscontro nello stoicismo (cfr. *SVF* I, 202) e nell'epicureismo (*Epic. epist. Men.* 132; *MC* 29; 30).

²⁸ *Hipp.* 382 s.

²⁹ *Hipp.* 358 s.

³⁰ Per tale offuscamento dell'intelletto vd. Arist. *eth. Nic.* 1146b, 24; 1147b, 18; per l'insaziabilità e la forza dei desideri, che devono sottoporsi al controllo ed alla misura della ragione *ibid.* 1119b, 8 ss.

³¹ E' questa la conclusione a cui perviene la riflessione aristotelica in *eth. Nic.* 1095b, 33-1096a, 2 *ἔχοντα τὴν ἀρετὴν...κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα· τὸν δ' οὕτω ζῶντα οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν*; 1153b, 19-21 *οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαιμόνα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἡ ἀγαθός, ... οὐδὲν λέγουσιν*. Sul rapporto della felicità con i beni esterni nella concezione aristotelica dell'*eudaimonia* vd. J. ACRILL, *Aristotle on Eudaimonia*, in AA.VV., *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, a cura di O. HÖFFE, Berlin 1995, pp. 39-62; HORN, *op. cit.*, p. 81.

³² *Hipp.* 981 ss.

³³ Vd. *Hipp.* 1364 ss.

³⁴ Cfr. *Hipp.* 1390.

meno al giuramento del silenzio e di difendersi dalla calunnia infamante di Fedra. La rovina di Ippolito non è solo l'esito della necessità del destino che infierisce sul giusto, come nel caso di altri personaggi del dramma euripideo come Eracle, ma anche della *nèmesis* divina che ristabilisce l'ordine della misura sconvolto dall'ambizione a travalicare i limiti umani nell'imitazione della perfezione degli dei nella virtù³⁵. Più volte nel dramma si pone in evidenza il rigorismo ascetico di Ippolito³⁶, la narcisistica venerazione di se stesso e della propria virtù³⁷. La sua *σωφροσύνη*³⁸ non sembra affatto assimilabile alla regola aurea della moderazione e si manifesta in atteggiamenti e convinzioni assimilabili alla *hybris*: la boria austera, che infastidisce il padre, è nettamente contraria alla modestia che dovrebbe ispirare il comportamento di un giovane nell'opinione comune³⁹; l'impegno nel venerare se stesso anziché i genitori⁴⁰ stravolge il *kòsmos* tradizionale dei valori; la particolare intimità con Artemide⁴¹ esprime l'aspirazione a condividere la beatitudine divina ed a trascendere i limiti umani al pari dell'imitazione degli dei nella virtù; l'*apàtheia*, che si manifesta nell'insensibilità alla passione amorosa, lo eleva al di sopra dei comuni mortali⁴² ed anche degli dei, che non possono sottrarsi al potere di Afrodite. La sublimazione ascetica della virtù trova il suo coronamento nell'adesione al *βίος ὀρφικός*⁴³ a cui si affiancano la pratica del *βακχεύειν* e la venerazione di libri sacri in un contesto etico-religioso di ispirazione orfico-dionisiaca. L'incidenza di questo stile di vita nella struttura morale del personaggio non può ritenersi marginale⁴⁴, per quanto sia esasperata nella percezione distorta della collera di Teseo che assimila il *modus vivendi* del figlio a quello orfico per la sua eccentricità. Ma l'esuberanza giovanile non esaurisce le motivazioni di questo stile di vita che risulta coerente non solo con le prescrizioni, ma anche con le concezioni etiche ed antropologiche dell'orfismo nella cui prospettiva soteriologica ed escatologica acquista un senso l'esercizio ascetico della virtù finalizzato all'*ἀθανατίζειν* ed alla condivisione della beatitudine divina⁴⁵. Le regole del *βίος ὀρφικός*⁴⁶, come l'*ἄψυχος βορά*, perseguono lo scopo di purificare l'anima e si richiamano ad una concezione antropologica dominata dal dualismo somato-

³⁵ Vd. *Hipp.* 98.

³⁶ Cfr. *Hipp.* 98; 948 s.; 994 s.; 1080; 1100 s.

³⁷ Cfr. *Hipp.* 1080.

³⁸ Cfr. *Hipp.* 948 s.; 994s.;1013; 1100; 1364 ss.; 1390.

³⁹ Cfr. *Hipp.* 93, 1064. Per la coerenza dell'*αἰδώς* con l'età giovanile vd. Arist. *eth. Nic.* 1128b, 19-21.

⁴⁰ Cfr. *Hipp.* 1080 s.

⁴¹ Per questo particolare rapporto che lega Ippolito ad Artemide vd. VERNANT, *op. cit.*, pp. 366 ss., che si richiama all'analisi di A.-J. FESTUGIERE, *Personal Religion among the Greeks*, («Sather Classical Lectures» 26), Berkeley - Los Angeles 1954; A. BONNARD, *La tragedie et l'homme*, Neuchatel 1951, pp. 153-87.

⁴² L'insensibilità ai piaceri (*apàtheia*) non è condizione umana secondo Arist. *eth. Nic.* 1107b, 6 ss.; 1119a, 9 ss.

⁴³ Cfr. *Hipp.* 952-4. Sulle problematiche interpretative inerenti all'identificazione dell'orfismo-dionisismo di Ippolito ed al rapporto tra dionisismo ed orfismo nella testimonianza euripidea vd. M. DI MARCO, *Dioniso ed Orfeo nelle Bassaridi di Eschilo*, in *Orfeo e l'orfismo*, in «Atti del Seminario Nazionale» (Roma-Perugia 1985-1991), a cura di A. MASARACCHIA, Roma 1992, pp. 101-53, in particolare pp. 102 ss. Sulle tre componenti dell'orfismo, *βιβλία, τελετή, βίος ὀρφικός*, vd. W. BURKERT, *Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum DerveniPapyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, «Antike u. Abendland» 1968, pp. 93-114, in particolare p. 104; sulla loro corrispondenza con *ἄψυχος βορά, βακχεύειν, πολλά γράμματα* nel luogo euripideo vd. il già citato studio di DI MARCO (pp. 106 s.). L'uso di libri sacri è attestato anche nel rituale iniziatico del culto dionisiaco nel IV sec. in Dem. *de cor.* 259.

⁴⁴ Diversa la valutazione di M.L.WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, p. 16, per cui l'ascesi orfico-dionisiaca sarebbe solo un aspetto marginale dovuto al temperamento esuberante del giovane.

⁴⁵ Tale aspirazione giustifica la professione di fede nella palingenesi eroica e divina del defunto, che si legge nelle lamelle orfiche deposte nelle tombe: vd. GERNET, *Antropologia...*, cit., pp. 12, 365; U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma 1976, pp. 131 ss.

⁴⁶ Per la proibizione di portare vesti di lana vd. Hdt. 2, 81; per il rituale di purificazione e di astensione dalle carni e dalle fave Diog. Laert. 8, 33; per l'astensione dai sacrifici cruenti e dalla carne Pl. *lg.* 782c.

psichico e dal primato dell'anima-*dàimon* di origine divina⁴⁷, condivisa insieme all'aspirazione a *θεὸς γενέσθαι* ed alle prescrizioni orfiche anche dalle sette filosofico-religiose dell'età arcaica⁴⁸. L'aspirazione alla perfezione della virtù appare quindi mirata non solo ad acquisire una fama di eccellenza e di distinzione tra tutti gli altri uomini⁴⁹, aspirazione questa condivisa da Fedra, ma anche alla gratificazione del favore divino e di una condizione di felicità e beatitudine. Ma l'ambizione di Ippolito fallisce miseramente. La vergogna infamante della calunnia atterra la fama dell'uomo senza macchia insensibile alla brama amorosa. L'epilogo del dramma ribadisce la distanza tra uomini e dei: con l'abbandono di Artemide, che lascia il suo protetto nel momento cruciale dell'agonia ritraendosi di fronte allo spettacolo della morte⁵⁰, si spegne miseramente l'illusione di stabilire un rapporto di particolare intimità con la divinità e di dividerne la beatitudine in vita e *post mortem*; l'oscurità avvolge il destino oltremondano a cui si protende il cuore umano in una tensione insieme disperata e appassionata, che si smarrisce nel vagheggiamento illusorio dei *mythoi*⁵¹. Rimane ad Ippolito la magra consolazione di essere ricordato nei canti delle fanciulle, ironia della sorte, proprio in virtù di quell'amore nefasto concepito da Fedra, destinato per volere di Artemide a non rimanere *ἀνώνυμος*⁵².

Nel fallimento della virtù perfetta di Ippolito si esprime la negazione della sua efficacia eudemonistica e non può escludersi nemmeno il riflesso di un atteggiamento critico nei confronti di quel complesso di credenze e valori propagandato dalla tradizione orfico-dionisiaca ormai integrata nel *kòsmos* culturale della *polis*, a cui per quanto riguarda il dionisismo daranno ben più incisiva voce le *Baccanti* in sintonia con un movimento di pensiero che riaffiora con accenti polemici nella censura platonica della propaganda orfica degli *ἀγύρται* e *μάντιες*⁵³. La negazione della finalità eudemonistica della virtù nella sua sublimazione ascetica ispirata alla moda orfico-dionisiaca precorre infatti la critica rivolta nelle *Baccanti* alle finalità soteriologiche ed eudemonistiche del culto dionisiaco, vanificate

⁴⁷ La sublimazione divina dell'essere umano è legata nell'antica sapienza orfica e pitagorica al nuovo concetto di anima-*dàimon* di origine dionisiaca (E. RHODE, *Psyche*, I-II, tr. it. Roma - Bari 1970²) o sciamanica (DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, cit.): vd. M. DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique: la notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963, pp. 69-85; *Id.*, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, tr. it. Roma- Bari 1967, pp. 94 ss.; VERNANT, *op. cit.*, pp. 110, 376-9; GERNET, *Antropologia...*, cit., pp. 11 s.; *Id.*, *L'anthropologie dans la religion grecque*, «Anthropologie religieuse», Suppl. a «Numen» 1955, p. 58. L'aspirazione a *θεὸς γενέσθαι* viene riformulata e posta a fondamento della virtù teoretica del filosofo (vd. Pl. *rsp.* 500cd; Arist. *eth. Nic.* 1177b, 26 ss.) nella concezione platonica del *deus mensura* contrapposta a quella protagorea dell' *homo mensura*, per cui vd. Ig. 716c *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἀν εἶη μάλιστα, καὶ πολλὸν μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος*.

⁴⁸ Al *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* paragonabile al *βίος ὀρφικός* fa cenno Platone in *rsp.* 600ab; in questo contesto le regole di vita si associano a tecniche psico-fisiologiche, come esercizi di respirazione e memoria finalizzati alla purificazione dell'anima ed al ricongiungimento con il principio divino di cui è emanazione. L'intrecciarsi dei percorsi del pitagorismo e dell'orfismo trova riscontro nelle testimonianze antiche, che attribuiscono a Pitagora la composizione di scritti fatti passare per orfici (vd. Ione di Chio 36 B 2 DK= FgrHist 392 F 25) e assimilano i rituali orfico-bacchici a quelli pitagorici, riconducendoli ad una matrice egizia (Hdt. 2, 81). Per le analogie nella concezione teologica, antropologica ed etica tra le sette filosofico-religiose, i pitagorici, gli orfici e gli «uomini» divini», come Epimenide, Aristeia, Abaris, affini ai magi iranici, vd. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, pp. 98-142; DETIENNE, *I maestri di verità ...*, cit., pp. 94 ss.; VERNANT, *op. cit.*, pp. 110, 376-9; GERNET, *Antropologia...*, cit., pp. 347 ss.

⁴⁹ Cfr. *Hipp.* 1100 s.

⁵⁰ Cfr. *Hipp.* 1437 ss.

⁵¹ Le parole della nutrice danno voce all'incertezza che avvolge la vita dopo la morte in *Hipp.* 191 ss.

⁵² Cfr. *Hipp.* 1428 ss.

⁵³ Cfr. Pl. *rsp.* 364d ss., su cui vd. MASARACCHIA, *Orfeo e gli 'orfici' in Platone*, cit., pp. 173-97, da confrontare con *Hipp.* MS 6, 354 Littré, dove si sanzionano le pratiche magiche a scopo terapeutico di maghi, indovini e ciarlatani.

nel paradigma mitico della vicenda di Penteo, Cadmo e Agave dalla violenza distruttiva della vendetta di Dioniso inconciliabile con la giustizia divina. La conclusione a cui si approda è l'inefficacia della virtù e della fede negli dei, che falliscono nel loro scopo primario di salvare l'uomo dal dolore ed appagarne il desiderio di felicità.

Fedra ed Ippolito condividono dunque un comune destino di dolore e disperazione, pur nella diversità della loro struttura etica, troppo fragile per Fedra, troppo perfetta e quasi disumana per Ippolito: il fallimento dell'intemperanza dovuto alla forza irrazionale delle passioni si associa a quello della virtù perfetta prerogativa di un essere eccezionale, che si distingue dal resto del genere umano. All'utopia dei valori assoluti troppo elevati ed inaccessibili e comunque inutili perchè non salvano dal dolore, alla tensione logorante dell'*αἰδώς* che, lungi dall'essere una virtù, si risolve nella difesa ad oltranza della buona fama, che è mera apparenza, si contrappone la disillusione rassegnata e pragmatica dell'etica relativistica della nutrice, che si riassume nella sentenza «errare è umano»⁵⁴, e l'augurio del coro di ottenere in sorte «una vita lieta, adattando facilmente l'animo al nuovo giorno»⁵⁵, accontentandosi di una modesta reputazione, una misurata via di mezzo tra il perfezionismo di una fama senza macchia e il disonore dell'infamia. L'illusione di condividere la beatitudine divina attraverso l'esercizio ascetico della virtù lascia il posto ad un ideale eudemonistico ben più accessibile fondato sulla flessibilità dell'adattamento al corso mutevole degli eventi e la ricerca di una felicità vissuta giorno per giorno in piena coerenza con l'ideale dell' *ἐπιήμερην ἔχειν*⁵⁶, che trova eco anche in altri drammi euripidei⁵⁷ e nella più antica tradizione sapienziale a cui si ispira la lirica arcaica⁵⁸.

Rilevo oltremodo significativo assume nell'economia ideale del dramma e nella configurazione dell'*èthos* di Fedra la *rhèsis* alle donne di Trezene ai vv. 373 ss. il cui esordio con la riflessione sulle difficoltà della virtù si pone in rapporto con la situazione drammatica⁵⁹, fungendo da premessa della successiva apologia⁶⁰, un vero e proprio discorso di difesa che nel descrivere il fallimento dei molteplici tentativi di contrastare il desiderio amoroso di fatto giustifica e attenua la colpa come frutto della debolezza della volontà indotta dalla passione, che sovrasta le intenzioni correttamente guidate dalla conoscenza del bene. La colpa di Fedra viene così ridimensionata e assimilata all'intemperanza che nell'opinione comune ripresa dal drammaturgo consiste nella distorsione dell'intenzione primaria orientata al bene per l'impulso irrazionale della passione⁶¹, che rende quasi folli⁶². L'ostinazione nella lotta contro la passione⁶³ contribuisce a suscitare indulgenza per la fragilità dimostrata dal

⁵⁴ *Hipp.* 615.

⁵⁵ *Hipp.* 1116 s.; cfr. *Hipp.* 1115.

⁵⁶ L'ideale è attribuito a Solone in *Hdt.* 1, 32.

⁵⁷ Cfr. *Ba.* 389 ss.; *Alc.* 782 ss.; *Hec.* 619 ss.; cfr. *Aisch. Pers.* 840 ss.

⁵⁸ Cfr. *Alcm. fr.* 3, 37 ss. Calame, su cui vd. H. FRÄNKEL, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, tr. it. Bologna 1997, p. 253; *Pind. Isth.* 7, 39 ss.

⁵⁹ Il rapporto con la situazione drammatica è negato da B. SNELL, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley - Los Angeles 1964, pp. 47-69, vd. p. 57, che incontra le obiezioni di DI BENEDETTO, *op. cit.*, p. 8 e R.P. WINNINGTON-INGRAM, *Hippolytus: A Study in Causation*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», VI, Vandoeuves - Geneve 1958, pp. 174 ss.

⁶⁰ Le finalità apologetiche del discorso di Fedra sono evidenziate da WILLINK, *art. cit.*, p. 15.

⁶¹ Per tale opinione comune sull'*ακρασία*, confutata dall'intellettualismo socratico in virtù della natura involontaria del vizio inconciliabile con la conoscenza del bene, vd. *Pl. Prot.* 352d *οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλοὺς φασι γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν ἐξὸν αὐτοῖς*; *Arist. eth. Nic.* 1145b, 12 ss.

⁶² Per i cenni ad uno stato di follia vd. *Hipp.* 240 s.; 248.

⁶³ Cfr. *Hipp.* 398 s.

cedimento di Fedra ed è l'argomento principale della difesa e della riabilitazione del personaggio nell'intervento risolutivo di Artemide⁶⁴.

Ma quello dell'intemperanza non è l'unico *èndoxon* ripreso dal drammaturgo nell'intento di rendere plausibile la difesa di Fedra ed il suo riscatto agli occhi del pubblico. Allo stesso fine mira il rilievo conferito all'origine divina della brama amorosa nelle parole di Fedra e della nutrice⁶⁵: l'offuscamento del senno e la follia suscitata dall'eros contribuiscono infatti ad attenuare e ridimensionare la responsabilità morale. L'accento posto sul condizionamento esterno della passione è strumentale alla difesa di Fedra e non intacca la sostanza della valutazione dell'azione morale come volontaria e frutto di una scelta deliberata, ribadita da Fedra senza tentennamenti al v. 382 in *προθέντες* in riferimento alla scelta di un piacere alternativo a quello del vero bene. Fedra nel perorare la propria causa quasi si contraddice, cercando di convincere il pubblico e forse anche se stessa della propria innocenza; ma si mostra nel contempo consapevole della propria responsabilità quando afferma di avere una macchia nel cuore⁶⁶. Il riflesso della concezione tradizionale dell'origine divina della passione, altrove confutata⁶⁷ e scarsamente conciliabile con l'impronta razionalistica del pensiero euripideo, rappresenta di fatto la cornice esteriore del ben più complesso conflitto tra *gnòme* ed impulsi irrazionali, tra conoscenza e desiderio del bene da una parte e attrazione dei piaceri dall'altra⁶⁸. Un analogo dissidio si ravvisa in *Med.* 1078-1080⁶⁹ tra *θυμός* e *βουλεύματα*⁷⁰, tra la forza irrazionale dell'impulso collerico e la volontà orientata dalla

⁶⁴ Cfr. *Hipp.* 1300 ss.

⁶⁵ Cfr. *Hipp.* 358-61; 401; 438 ss.

⁶⁶ Cfr. *Hipp.* 317 *χεῖρες μὲν ἀγνάι, φρήν δ' ἔχει μίασμα τι*. Per tale idea della coscienza morale vd. anche *Or.* 396, dove si parla del tormento che scaturisce dalla coscienza della colpa.

⁶⁷ In *Tro.* 969 ss. Ecuba smaschera la finzione di Elena, che sostiene la propria innocenza sulla base del condizionamento di Afrodite; analogamente in *Med.* 527 ss. le parole di Giasone sull'origine divina della passione amorosa suonano come una copertura pretestuosa della realtà, la cui falsità viene rivelata dallo svilimento dell'abilità retorico-sofistica di Giasone nei vv. 580 ss.

⁶⁸ Diversa la valutazione di DI BENEDETTO, *op. cit.*, pp. 5 ss., 80 ss., che insiste sull'origine soprannaturale della passione e sulla natura oggettiva della colpa di Fedra, citando il confronto con i frr. 541, 542 P. di Simonide, dove le passioni sono intese come forze esterne all'uomo. Lo studioso ravvisa nella razionalità ed emotività due momenti staccati in sequenza e contesta il riflesso della concezione tradizionale dell'opposizione tra *gnòme* e *thymòs*, produttiva in *Od.* 20, 9 ss., Archil. fr. 7 D., Heracl. VS 22 B 85 e nel *Telefo* euripideo (fr. 718 N.²), contrapponendosi all'esegesi di B. SNELL (*Scenes from Greek Drama*, cit., pp. 52 ss.), A. LESKY (*Psychologie bei Euripides*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», VI, Vandoeuvres-Geneve 1958, pp. 134-5; *Zur Problematik des Psychologischen in der Tragödie des Euripides*, «Gymnasium» 1960, pp. 10-26, in particolare pp. 17-20) e W. SCHADEWALDT (*Monolog und Selbstgespräch*, Berlin 1926, p. 198).

⁶⁹ Le problematiche interpretative del luogo euripideo sono variamente risolte dalla critica: all'individuazione di un conflitto interiore tra *θυμός* e ragione nell'ambito di una concezione unitaria della psicologia umana e della responsabilità morale (SNELL, GILL) si contrappone quella della supremazia di forze esterne al cuore umano, che condizionano l'azione annullandone la responsabilità morale (DI BENEDETTO). Cfr. H. DILLER, *Θυμός δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων*, «Hermes» 1966, pp. 267-75; M. D. REEVE, *Euripides Medea 1021-1080*, «CQ» 1972, pp. 51-61; G.R. STANTON, *The End of Medea's Monologue*, 1078-1080, «RhM» 1987, pp. 97-106; C. GILL, *Two Monologues of Self-Division: Euripides Medea 1021-80 and Seneca Medea 893-977*, in M. WHITEY-P. HARDIE, *Classical Essays for J. Bramble*, Bristol 1987, pp. 25-37; *Id.*, *Greek Thought*, «G&R» n. 25, Oxford 1995, pp. 5 ss., 10 ss.; H. FOLEY, *Medea's Divided Self*, «CIAnt» 1989, pp. 61-85; B. SNELL, *The Discovery of the Mind*, New York 1960², pp. 123-7; *Id.*, *Scenes from Greek Drama*, cit., pp. 52-6, 61; DI BENEDETTO, *op. cit.*, pp. 39 ss., 40 n. 45 (con bibliografia).

⁷⁰ Problematica la lettura di *θυμός δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων* in *Med.* 1079, che può intendersi come «ma la passione è più forte della mia volontà» o «ma la passione domina la mia volontà»: la prima lettura è sostenuta da SNELL (*The Discovery ...*, cit., pp. 123-7; *Scenes...*, cit., pp. 52-6), la seconda da GILL (*Greek Thought*, cit., p. 17 n. 22), che individua un conflitto tra *θυμός* e ragione, e DI BENEDETTO, (*op. cit.*, p. 39), che ritiene invece predominante la forza irrazionale della passione. Sia l'una che l'altra esegesi può accordarsi con il significato complessivo dei vv. 1078-9, che verrebbe però meglio evidenziato intendendo *κρείσσω* come «più forte» in accordo con l'antitesi tra passione e *βουλεύματα*, riferibili alla volontà

coscienza morale: anche qui le pulsioni irrazionali si prospettano come forze interne al cuore umano che condizionano la scelta morale, distorcendo l'intenzione volta al bene, e generano una forma di intemperanza paragonabile a quella di Fedra e da essa distinta solo nel prevalere dello *θυμός* piuttosto che della brama amorosa⁷¹. Il predominio delle passioni non annulla la responsabilità morale di Medea, ma ne ridimensiona la malvagità⁷² per effetto del dolore implicato dalla sopraffazione dello *θυμός* sui *βουλεύματα*. Le parole di Medea mirano innanzi tutto a giustificare l'abnorme mostruosità di un gesto del tutto irragionevole, ma nel contempo propongono una sofferta riflessione sull'eziologia del male paragonabile a quella di Fedra. Simili le conclusioni: il male è ricondotto non ad un difetto nella conoscenza del bene, ma alla sfera irrazionale della psiche che predomina sull'intelletto e persino sul desiderio del bene; nella riflessione di Fedra si aggiunge l'individuazione del principale ostacolo della virtù nell'incapacità umana di sostenerne il *pònos*⁷³.

Un contributo alla comprensione delle dinamiche etico-psicologiche della debolezza umana rappresentata dal paradigma tragico di Fedra viene dall'analisi aristotelica degli *èndoxa* sull'intemperanza⁷⁴ secondo cui l'*ἀκρασία* nasce dalla deviazione dalla retta conoscenza del bene causata dallo stravolgimento della passione e può convivere con la saggezza. A queste concezioni dominanti corrispondono le convinzioni della nutrice⁷⁵ e di Fedra⁷⁶; ad esse

dell'intelletto orientata dalla coscienza morale. Per l'esegesi dei vv. 1078 s. vd. D.L. PAGE, *Euripides. Medea*, Oxford 1952², p. 151, che cita il confronto con *Hipp.* 380 e il fr. 841 N.² del *Crisippo*; H. VAN LOOY, *Euripides. Medea*, Lipsiae 1992, p. 93. I versi euripidei assumono nella tradizione del pensiero filosofico il valore esemplare di un vero e proprio *èndoxon* e sono citati in *Crisippo SVF* 3, 473; *Plu. Mor.* 533d (*de vit. pud.* 12, v. 1078); *Clem. Alex. Strom.* 2, 63, 3 (2, 1475 s. Stählin). Un riflesso potrebbe cogliersi anche nelle lettere paoline in *Rom.* 7, 15-25, dove *οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω* (*Rom.* 7, 19) ripropone il dissidio evidenziato nel famoso luogo euripideo.

⁷¹ Per le varianti dell'*ἀκρασία* (*ἢ τοῦ θυμοῦ ἢ τῶν ἐπιθυμιῶν*) vd. Arist. *eth. Nic.* 1149a, 21 ss.

⁷² Per l'indulgenza suscitata dal minor grado di malvagità dell'intemperanza riconducibile all'impulsività vd. Arist. *eth. Nic.* 1149b, 20 ss.

⁷³ Vd. *Hipp.* 381. Il rilievo conferito al *pònos* della virtù si richiama al sapere etico tradizionale: il principio risulta produttivo nel motivo delle due vie attestato in Hes. *op.* 289 ss., in Epicarmo (*VS* 23 B 36, 37 D.-K.), nel pensiero pitagorico (vd. il *Pinax* di Cebete d'ispirazione stoico-cinica e neopitagorica del I d. C., attribuito da Diog. Laert. 3, 125 al pitagorico Cebete), nel mito di Eracle nelle *Horai* del sofista Prodicò (cfr. Xen. *Mem.* 2, 1, 21 ss.) e confluisce nel pensiero socratico (vd. Xen. *mem.* 2, 18).

⁷⁴ Gli *èndoxa* sono elencati in *eth. Nic.* 1145b, 8 ss.: la temperanza e la fermezza di carattere sono stati virtuosi, l'intemperanza e la mollezza un vizio; l'intemperante è incline a scantonare dal ragionamento; l'uomo temperante ad attenersi saldamente al ragionamento; l'intemperante, pur sapendo che le brame sono malvagie, le segue spinto dalla passione; l'intemperante non si può distinguere dall'incontinente e viceversa; il saggio può essere intemperante; l'intemperanza può riguardare la collera, l'onore e il guadagno. Le conclusioni a cui si approda attraverso la discussione degli *èndoxa* sono le seguenti: l'intemperante possiede la conoscenza del bene; tale conoscenza viene ottenebrata dalla passione: il giudizio universale sul bene viene vinto da quello particolare dominato dalla sensazione e guidato dagli impulsi della passione in virtù di un errore di valutazione per cui i piaceri sono preferiti al bene; l'oggetto dell'intemperanza sono i piaceri naturali e necessari; l'intemperanza non è di per sé un vizio, come l'incontinenza, che presuppone l'abitudine a scegliere il piacere anche senza l'impulso della passione, ma una disposizione che può portare al vizio; la presenza della corretta intenzione morale e la lotta contro l'inclinazione al piacere rendono l'intemperanza più perdonabile, soprattutto se frutto di impulsività. Su Arist. *eth. Nic.* 1145b, 8-1152a, 36 vd. D. WIGGINS, *Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire*, in A.O. RORTY, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, pp. 241-65, in particolare pp. 248 s.; J. GOSLING, *Weakness of Will*, London 1990 (cap. 3); A. W. PRINCE, *Mental Conflict*, London 1995, pp. 132-9; R. ROBINSON, *Aristotle on Akrasia*, in HÖFFE, *Aristoteles... cit.*, pp. 187-206; HORN, *op. cit.*, pp. 157 ss. Non mancano riscontri di tali concezioni dominanti anche in altre attestazioni della tradizione filosofica tra cui la riflessione senofontea nei *Memorabili* (1, 2, 22-23) sull'intemperanza, che evidenzia lo stravolgimento del comportamento virtuoso prodotto dalla passione amorosa e dal vizio del bere e come le passioni radicate nel corpo inducano l'anima a compiacere i desideri legati alla corporeità della natura umana.

⁷⁵ Vd. *Hipp.* 358 *οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἐκόντες, ἀλλ' ὄμωσιν ἢ κακῶν ἐρῶσι*. Dello stesso tenore la riflessione sull'oscillazione tra virtù e malvagità dell'uomo retto contenuta nel verso di autore ignoto citato in

s'ispira la stessa riabilitazione di Fedra, che, per dirla con Aristotele, è ἡμιπόνερος⁷⁷, in quanto la sua intenzione è equa e conforme ad una retta conoscenza del bene, anche se la passione è più forte dei principi morali. Le convinzioni di Fedra in merito all'assenza di un vizio naturale della mente umana si contrappongono all'*endoxon* secondo cui l'intemperante sarebbe incline a scantonare dal ragionamento⁷⁸: l'origine del male non risiede in un difetto naturale della *gnòme*, ma nella difficoltà di tradurre in pratica la conoscenza del bene, affrontando le fatiche della virtù.

Tale valutazione trova riscontro nell'analisi aristotelica che individua l'eziologia dell'intemperanza non in un difetto di ragionamento, ma nel prevalere delle passioni e dei desideri che deviano l'intenzione dalla retta conoscenza del bene e inducono a preferire i piaceri al vero bene⁷⁹; l'intemperanza viene così assimilata ad uno stato di follia indotto dalla collera e da brame afrodisiache⁸⁰. L'asserzione aristotelica sulla volontarietà dell'intemperanza si pone in accordo con il rilievo conferito nel discorso di Fedra alla scelta deliberata del piacere⁸¹, che si pone all'origine dell'*ἀκρασία*. La negazione aristotelica della natura perversa dell'intemperanza non assimilabile *in toto* al vizio, ma ad una mescolanza ibrida di vizio e virtù, sia per il corretto orientamento dell'intenzione morale che per la resistenza alle passioni⁸², rende ragione del tentativo di Fedra di riscattarsi agli occhi del pubblico, dimostrando l'equità delle sue intenzioni e la strenua lotta contro la passione. Una divergenza dall'*endoxon* riflesso nel dramma euripideo, che prospetta la possibilità che il saggio sia intemperante⁸³, si osserva invece nell'asserzione aristotelica dell'inconciliabilità dell'intemperanza con la *σωφροσύνη*⁸⁴, assimilata non alla semplice conoscenza del bene, ma alla capacità di tradurlo in pratica, così come nella negazione dell'identità di *ἐγκράτεια* e *σωφροσύνη*, intesa come via di mezzo nel dominio dei piaceri e dei dolori: nell'etica aristotelica la temperanza non è una virtù, ma una sorta di mescolanza di virtù e vizio, che predispone alla virtù⁸⁵. Un'altra innovazione aristotelica è quella della risoluzione dell'intemperanza⁸⁶, più quella dovuta all'impulsività che quella originata dalla debolezza della volontà dominata dai desideri, che si prospetta a livello psicofisiologico nella cessazione dello stato di ottenebramento della ragione indotto dalla passione. L'analisi aristotelica permette anche di ricostruire il contesto culturale richiamato dall'appassionata meditazione di Fedra sulle cause della debolezza umana: sembra che la questione del possesso della

Xen. *mem.* 1, 2, 20 nel contesto della confutazione dell'intellettualismo etico (*αὐτὰρ ἀνὴρ ἀγαθός ὅτε μὲν κακός, ἄλλοτε δ' ἐσθλός*) ed in Pl. *Prot.* 344de.

⁷⁶ Vd. *Hipp.* 377 ss.

⁷⁷ Cfr. Arist. *eth. Nic.* 1152a, 17.

⁷⁸ Per l'*endoxon* vd. Arist. *eth. Nic.* 1145b, 11 s. Su questo aspetto della riflessione di Fedra vd. BARRETT, *op. cit.*, p. 229 s.

⁷⁹ Cfr. Arist. *eth. Nic.* 1147a, 25 ss.; 1166b, 8-10 *αἰροῦνται* (*scil. ἀκρατεῖς*) γὰρ ἀντὶ τῶν δοκοῦντων ἑαυτοῖς ἀγαθῶν εἶναι τὰ ἡδέα βλαβερὰ ὄντα· οἱ δ' αὖ διὰ δειλίαν καὶ ἀργίαν ἀφίστανται τοῦπράττειν ἃ οἴονται ἑαυτοῖς βελτιστὰ εἶναι.

⁸⁰ Vd. Arist. *eth. Nic.* 1147a, 14 ss.; cfr. Pl. *Tim.* 86b-87b.

⁸¹ Vd. Arist. *eth. Nic.* 1152a, 15 ss. ed anche 1110b, 9-15; 1111a, 24-b, 3, dove si sottolinea come le azioni compiute sotto la spinta delle passioni siano sempre volontarie. Per la scelta deliberata del piacere vd. *Hipp.* 382 (*προθέεντες*).

⁸² Vd. Arist. *eth. Nic.* 1152a, 17; per i fattori che ridimensionano la negatività morale dell'intemperanza *ibid.* 1150b, 6 ss.

⁸³ Cfr. *Hipp.* 358 s. Per l'*endoxon* vd. Arist. *eth. Nic.* 1145b, 17 s.

⁸⁴ Vd. Arist. *eth. Nic.* 1151b, 33 ss.

⁸⁵ Per la natura della *σωφροσύνη* vd. Arist. *eth. Nic.* 1107b, 4 ss.; 1117b, 23 ss.; per quella della temperanza *ibid.* 1128b, 33 s.; 1145a, 15 ss. All'*endoxon* dell'assimilazione di *ἐγκράτεια* e *σωφροσύνη* si allinea invece la concezione platonica, che considera l'*ἐγκράτεια* la virtù dell'anima irrazionale appetitiva: cfr. *rsp.* 430e *κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τιμῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια*; 431ab.

⁸⁶ Cfr. Arist. *eth. Nic.* 1147b, 6 ss.; 1152a, 27 ss.

conoscenza del bene da parte dell'intemperante fosse dibattuta non solo nell'ambito del pensiero socratico, ma anche sofistico la cui confutazione degli *èndoxa* approdava al paradosso secondo cui la mancanza di saggezza unita all'intemperanza è una virtù, perché l'intemperante, convinto che le cose cattive siano buone, sarà portato a contraddire la sua errata conoscenza del bene, facendo le cose buone e non quelle cattive⁸⁷. E' verosimile pensare che le parole di Fedra s'inseriscano nell'ambito di questo dibattito riacceso dalla confutazione socratica dell'*èndoxon* sull'intemperanza⁸⁸, senza però esprimere intenti polemici nei confronti delle posizioni sofistiche, nè tanto meno dell'intellettualismo etico socratico, come è stato ipotizzato da alcuni studiosi⁸⁹. Il destinatario della riflessione sulle difficoltà della virtù è il pubblico alla cui mentalità si adeguano le considerazioni di Fedra per poi distanziarsene nella negazione della natura radicalmente malvagia dell'intemperanza e nel rilievo conferito alla responsabilità morale ridimensionata, ma non annullata dal condizionamento delle passioni.

Il confronto con la teoria aristotelica dell'intemperanza aiuta a comprendere l'evolversi della questione del dominio delle passioni lungo una via di riflessione che attraversa il sapere etico tradizionale riflesso negli *èndoxa*, la tragedia euripidea e approda all'intellettualismo etico socratico-platonico ed all'etica aristotelica⁹⁰: il pessimismo euripideo sull'incapacità umana di praticare la virtù per il predominio delle passioni lascia il posto nel pensiero socratico-platonico all'ideale dell'*apàtheia* fondato sulla fiducia ottimistica nella ragione guidata dalla conoscenza del bene ed all'assimilazione dell'intemperanza all'ignoranza del bene⁹¹; nell'etica aristotelica al più realistico contenimento delle passioni e ad una loro rivalutazione nel processo di acquisizione della virtù⁹². Resta comunque irrisolto il problema dell'orientamento dei desideri al bene piuttosto che ai piaceri, che nella valutazione condizionata dalla sensazione possono confondersi con il vero bene, e di vincere la fragilità della natura umana portata a scegliere la via piana ed agevole dei piaceri piuttosto che quella faticosa ed ardua della virtù; la soluzione di questa aporia coincide con l'unica possibile terapia dell'intemperanza, che verosimilmente non può risolversi nè attraverso la semplice conoscenza del bene che dovrebbe esercitare un'attrattiva più forte delle passioni, proposta dall'intellettualismo etico socratico-platonico, nè attraverso l'accordo nella scelta deliberata della conoscenza del bene e del desiderio pur sempre condizionato nel pensiero aristotelico dall'inclinazione naturale, dall'educazione e soprattutto dalla disposizione virtuosa⁹³. Il disincantato e pragmatico pessimismo euripideo sull'utopia della virtù inaccessibile alla troppo fragile natura umana, incapace non di conoscere, ma di fare il bene si contrappone

⁸⁷ Cfr. Arist. *eth. Nic.* 1146a, 21-31.

⁸⁸ La negazione socratica dell'intemperanza, per cui vd. Pl. *Prot.* 352be, è illustrata in Arist. *eth. Nic.* 1145b, 22 ss. contestualmente alla confutazione dell'intellettualismo etico, per cui vd. Pl. *Ap.* 25d; *Prot.* 345d; *Gorg.* 468c; 509e; *rsp.* 413a; *Sof.* 228ce; *Tim.* 86d; *Ig.* 731c; 734b; 860d. Un'apertura all'autonomia dell'intemperanza rispetto alla conoscenza del bene si ravvisa in Pl. *Ig.* 734b, dove la mancanza di *σωφροσύνη* della gente comune è motivata *ἢ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφοτέρα*; questa innovazione si accorda con il riconoscimento della possibilità che la conoscenza del bene sia contraddetta dalle inclinazioni della volontà e dei desideri volti al male e non al bene in *Ig.* 689a, che comporta il superamento della più rigida formulazione dell'intellettualismo etico.

⁸⁹ Vd. MASARACCHIA, *art. cit.*, p. 228, n. 17.

⁹⁰ Su tale questione e la valorizzazione del primato razionale nelle concezioni etiche socratico-platoniche ed aristoteliche vd. HORN, *op. cit.*, pp. 137 ss.

⁹¹ Cfr. Pl. *rsp.* 431ab.

⁹² Cfr. Arist. *eth. Nic.* 1106b, 16 ss.

⁹³ Per il condizionamento esercitato dalla buona disposizione naturale vd. Arist. *eth. Nic.* 1103a, 18ss.; 1114b, 6 ss.; cfr. Pl. *Ti.* 86b- 87b; *epist.* 7, 343e-344ab; per l'incidenza delle disposizioni virtuose nella scelta deliberata vd. Arist. *eth. Nic.* 1139a, 33 ss.

all'astrazione intellettualistica della speculazione filosofica⁹⁴, che nel prospettare come umanamente accessibile la virtù in una forma più o meno perfetta sembra perdere di vista la realtà dell'esperienza e di fatto limita la realizzazione della virtù, subordinandola all'inclinazione naturale ed alla disposizione virtuosa.

Merita un'ulteriore riflessione il ruolo assunto dal pudore nell'eziologia della fragilità morale delineata nel discorso di Fedra. Gli ostacoli che si oppongono alla virtù vengono dapprima identificati nella pigrizia, quindi nelle attrattive dei piaceri, che inducono a confondere i piaceri con il vero bene ed a preferirli al bene di cui pure si ha conoscenza⁹⁵. Tra i piaceri vengono indicati le chiacchiere e l'ozio, abitudini che in fiaccano le energie morali e la resistenza all'attrazione dei piaceri⁹⁶. Nella scansione meditata dell'elenco degli ostacoli alla virtù s'inserisce con un brusco salto logico nella sequenza paratattica scandita da *αἰδώς τε*⁹⁷ il pudore che, pur non essendo assimilabile ai piaceri, viene insieme ad essi incluso tra gli ostacoli della virtù⁹⁸. I significati implicati nel complesso delle parole e dei comportamenti di Fedra rendono ragione di tale inclusione apparentemente poco perspicua. Il repentino scarto logico creato dalla menzione del pudore nasce dall'irrompere di quella che per Fedra è una vera e propria ossessione, la paura dell'ignominia, la cui connotazione negativa predomina nella logica intuitiva del discorso su quella positiva di *αἰδώς*, a cui pure si fa cenno attraverso la parafrasi allusiva di un famoso luogo esiodeo⁹⁹. L'evocazione dei versi esiodei, riferimento esemplare dell'*endoxon* sul duplice volto di *αἰδώς*, suona come un omaggio alla *communis opinio* che lascia però trapelare con toni volutamente discreti e pacati la censura del comune senso del pudore proprio attraverso lo svuotamento dei significati dell'opinione dominante. La prima variazione che si percepisce è la distanza tra la configurazione socio-economica del pudore funesto a cui fa riferimento Esiodo, assimilabile alla vergogna sociale del povero umiliato e penalizzato dalla sua indigenza e contrapposto al *thársos* del ricco, e quella essenzialmente morale del pudore *ἄχθος ὄκων*¹⁰⁰ su cui pone l'accento il discorso di Fedra, identificabile nella paura dell'ignominia che colpisce chi incorre in comportamenti pubblicamente censurabili. Questo pudore rovinoso assume rilievo predominante rispetto all'*αἰδώς οὐ κακή*¹⁰¹, che nella concezione tradizionale sottintesa

⁹⁴ Su questa antitesi pone l'accento M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. Bologna 1996, le cui tesi vengono discusse da HORN, *op. cit.*, pp. 139 ss., che ridimensiona la centralità nella tragedia del tema della felicità umana ed evidenzia la problematica individuazione della responsabilità morale nel fallimento dei personaggi tragici.

⁹⁵ Vd. *Hipp.* 378-83.

⁹⁶ Vd. *Hipp.* 384.

⁹⁷ *Hipp.* 385. L'ipotesi di POHLENZ (*op. cit.*, p. 114) sulla caduta di un verso dopo il v. 384, in cui si creerebbe una distanza sintattico-semanticamente tra i piaceri ed il pudore, non sembra risolvere il problema esegetico creato dal nesso di *αἰδώς τε* nel v. 385 con *μακραί τε λέσσαι καὶ σχολή* del verso precedente.

⁹⁸ La diversità rispetto ai piaceri è asserita da MASARACCHIA, *art. cit.*, p. 230, n. 22. Varie sono le interpretazioni di *αἰδώς*, soprattutto della sua variante rovinosa su cui pone l'accento il discorso di Fedra: POHLENZ (*Die griechische Tragödie*, Göttingen 1954², pp. 112 ss.) lo identifica con il timore del prossimo; WINNINGTON-INGRAM (*Hippolytus: A Study in Causation*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», VI, Vandoeuvres - Geneve 1958, p. 178) con il sentimento di vergogna che induce al silenzio; BARRETT (*op. cit.*, p. 230) con l'indecisione, una sorta di inerzia della risoluzione e dell'azione secondo una linea interpretativa che risale a Plu. *de virt. mor.* 448f; MASARACCHIA (*art. cit.*, pp. 230 ss.) con un tabù sociale, un sentimento di vergogna che inibisce l'azione e genera disordine morale al pari dell'*ἀνασχυντία*; WILLINK (*art. cit.*, 1 ss.) lo include tra i piaceri; una sintesi delle diverse ipotesi interpretative in J. HOLZHAUSEN, *Nochmals zur Aidos in Phraïdra's Monolog*, «RhM» 2003, pp. 244-58.

⁹⁹ Cfr. Hes. *op.* 317-319. Su tale riferimento allusivo vd. MASARACCHIA, *art. cit.*, pp. 232 ss., che interpreta l'*αἰδώς δ' οὐκ ἀγαθή* in Hes. *op.* 317 come «vergogna di abbassarsi a lavorare» in riferimento alla condizione di Perse.

¹⁰⁰ Vd. *Hipp.* 386.

¹⁰¹ *Hipp.* 385.

nelle parole di Fedra s'identifica con il sentimento sociale di rispetto e di ritegno. Ma la connotazione essenzialmente pubblica ed esteriore di questo sentimento del pudore ne condiziona gli esiti e l'efficacia morale, generando un timore talora ossessivo del disonore che induce persino a compiere azioni riprovevoli per non perdere la buona fama. Ciò che importa non è la sostanza della virtù, ma l'apparenza virtuosa della buona fama: quello che Fedra paventa è «essere colta in flagrante nell'atto di recar vergogna al marito ed ai figli»¹⁰², quello che si augura è «non rimanere nascosta nel compiere azioni virtuose e non aver testimoni nel compiere azioni riprovevoli»¹⁰³; il valore primario non è la virtù in sè, ma l'essere considerata virtuosa, la percezione pubblica e meramente esteriore di una vita virtuosa. Si comprende pertanto come la menzogna a cui costringe questa ossessione del pudore possa essere di ostacolo alla pratica della virtù, suscitando effetti devastanti e rovinosi che nella storia di Fedra si materializzano nella calunnia e nel suicidio volti ad occultare la colpa ed a dimostrare la propria innocenza e la colpevolezza di Ippolito, precludendo qualsiasi possibilità di difesa e confutazione. La configurazione di *αἰδώς* nella condizione esistenziale tipicamente femminile di Fedra risulta nella sostanza coerente con quella attestata in altri drammi euripidei, dove il pudore si prospetta come sentimento di inibizione indotto dalle convenzioni sociali in comportamenti che possono suscitare maldicenza, soprattutto nella condizione femminile: tale è la valenza di *αἰδώς* in *Iph. A.* 992-7; 1341-43, dove la naturale riservatezza femminile impedisce ad Ifigenia di rivolgere ad Achille gesti di supplica per chiedergli aiuto, e nel ritegno di Antigone ad esporsi per seguire la madre nel tentativo estremo di impedire il duello dei fratelli nelle *Fenicie*¹⁰⁴. Talvolta poi *αἰδώς* induce a riserbo nell'esternare sentimenti contrari al decoro imposto dal rango nobile: è il caso di Oreste nel dramma omonimo¹⁰⁵ che convinto di avviarsi a morte certa supera il pudore di manifestare gesti di tenerezza nei confronti di Elettra o di Ifigenia nell'*Ifigenia Taurica*¹⁰⁶, che si rammarica di aver per pudore trattenuto effusioni di tenerezza per il fratello e la sorella prima di recarsi alle presunte nozze con Achille, o ancora di Agamennone nell'*Ifigenia in Aulide*¹⁰⁷ che ha ritegno di dar sfogo al pianto, conformandosi al decoro imposto dal suo rango. In tutte queste occorrenze si evidenzia l'assimilazione di *αἰδώς* ad una norma di decoro che impone di *οὐ κακῶς ἀκούειν*¹⁰⁸, di rimanere al di sopra di ogni maldicenza, e nel contempo il peso eccessivo di tale obbligazione sociale che si fa sentire soprattutto nella condizione femminile e dei nobili.

Si è visto come la concezione di *αἰδώς* nella sua duplice valenza positiva e negativa corrisponda a quella tradizionale¹⁰⁹ produttiva nell'associazione di *αἰδώς* a *Νέμεσις* in Esiodo¹¹⁰ ed a *δίκη* nel mito protagoreo¹¹¹: secondo tale concezione *αἰδώς* è un sentimento sociale ed insieme morale di rispetto e ritegno che impone l'osservanza di comportamenti decorosi ai quali corrisponde come contropartita la buona fama; nella complessità e molteplicità delle sue implicazioni s'intravede un atteggiamento psicologico di reverenza e nel contempo un sentimento morale, quasi una coscienza dei doveri morali che sottintende

¹⁰² *Hipp.* 419-421.

¹⁰³ *Hipp.* 403-404.

¹⁰⁴ *Ph.* 1277-1278.

¹⁰⁵ *Or.* 1047-1050.

¹⁰⁶ *Iph. T.* 373-375.

¹⁰⁷ *Iph. A.* 451-452.

¹⁰⁸ Tale norma è stigmatizzata dalle parole di Achille in *Iph. A.* 1031 s., dove l'eroe invita Clitemestra a non recar disonore al casato paterno di Tindaro.

¹⁰⁹ Su questa concezione tradizionale vd. GERNET, *Antropologia...*, cit., pp. 147 ss., che ne riconduce la genesi alla dinamica etico-psicologica dell'obbligazione implicata dall'etica del dono.

¹¹⁰ Vd. Hes. *op.* 192 s.; 197-200.

¹¹¹ Per il mito protagoreo del dono di *αἰδώς* e *δίκη* fatto da Zeus agli uomini vd. Pl. *Prot.* 320ed.

rispetto per gli altri e per il proprio onore. Lo sfondo psicologico ed emotivo del pudore cela dunque quasi un germe di coscienza morale la cui prospettiva non è però interiore, ma esteriore e pubblica in quanto si rapporta alla visibilità tutta esteriore del comportamento ed al *nòmos* in cui si riconosce la collettività, non a valori interiormente acquisiti. Questo comune senso del pudore per quanto esteriore svolge comunque una funzione morale di obbligazione al rispetto delle norme di giustizia, che governano la società umana. Non a caso *Αἰδώς* si affianca in Esiodo¹¹² a *Νέμεσις* assimilabile alla valenza distributiva di *δίκη*, che sanziona l'eccesso contrario alla norma: tale associazione rispecchia la funzione morale e sociale del pudore come freno inibitorio delle azioni riprovevoli che recano danno al corpo sociale. Si spiega così la duplice connotazione del pudore psicologico-emotiva ed insieme morale, che genera la sua assimilazione ad una virtù nella *communis opinio*. Proprio tale convinzione viene confutata dalla riflessione euripidea sulla possibilità che l'apparenza virtuosa non corrisponda alla virtù: la buona fama può infatti occultare la colpa del cuore; talvolta poi è proprio l'ossessione del pudore che spinge a compiere azioni riprovevoli pur di non perdere la buona fama: si stravolge così la funzione di controllo morale e di freno inibitorio tradizionalmente attribuita ad *αἰδώς*, che si trasforma in un vincolo nefasto, capace di sconvolgere l'esistenza umana. La storia di Fedra è esemplare nel dimostrare gli effetti devastanti dell'ossessione del pudore e della buona fama e dimostra lo scarso valore e fondamento di una concezione tradizionale ben radicata nella morale comune, ripresa e svuotata del suo significato attraverso il ridimensionamento della valenza etica del pudore convertito in un sentimento sociale che spinto all'eccesso allontana dalla virtù. Un aspetto concomitante della riflessione euripidea è la sanzione dei pregiudizi della mentalità comune aggrappata al valore della vergogna sociale e così poco attenta a quello della coscienza e della responsabilità morale. Questa denuncia si coglie nei rari squarci di apertura della sensibilità di Fedra alla coscienza di una colpa, che contamina il cuore anche se non è percepita esteriormente¹¹³.

L'ammonimento euripideo sull'effettiva valenza etica del pudore getta le premesse del ridimensionamento della natura etica dell'*αἰδώς* nella teoria aristotelica, che in netta antitesi con l'opinione dominante assimila il pudore ai *pàthe*, in particolare alla paura dell'ignominia ed all'*αἰσχύνη*, non alle disposizioni etiche¹¹⁴ che a differenza dei *pàthe* sono permanenti. La configurazione sociale del sentimento del pudore la cui esasperazione è la nota predominante del temperamento di Fedra trova conferma nella dettagliata analisi della fenomenologia sociale di *αἰδώς* svolta nella *Retorica*¹¹⁵ e nell'*Etica Nicomachea*¹¹⁶ in cui si valorizza la negatività dell'eccesso del pudore¹¹⁷, paragonabile a quella dell'eccesso opposto dell'impudenza, contro il valore positivo di un misurato sentimento del pudore che può favorire l'insorgere di disposizioni virtuose come il coraggio¹¹⁸.

Il confronto con la teoria aristotelica, oltre ad illuminarne il debito nei confronti della tragedia euripidea per quanto riguarda la discussione dei valori della saggezza tradizionale, pone in evidenza il dinamismo e la modernità delle concezioni euripidee che vanno ben oltre

¹¹² Hes. *op.* 200.

¹¹³ Vd. *Hipp.* 317.

¹¹⁴ Vd. *eth. Nic.* 1108a, 32; 1128b, 10 ss. Sul significato di *αἰδώς* nell'etica aristotelica vd. R. STARK, *Aristotelesstudien*, Zetemata 8, München 1954 (cap. 6).

¹¹⁵ *Rh.* 1383b, 11 - 1385a, 15.

¹¹⁶ In *eth. Nic.* 1108a, 31; 1116a, 28; 1128b, 10 ss.; *eth. Eud.* 1233b, 16 ss.; 1234a, 24 ss. il filosofo si allinea alle posizioni platoniche (cfr. *lg.* 646e) nell'assimilare il pudore all'*αἰσχυντία* ed alla paura dell'ignominia, simile anche nelle reazioni psico-fisiologiche a quella che si prova nei pericoli.

¹¹⁷ Vd. Arist. *eth. Nic.* 1108a, 31-35.

¹¹⁸ Sul giusto mezzo nel pudore da cui possono nascere disposizioni virtuose, come il coraggio vd. Arist. *eth. Nic.* 1116a, 28 ss.

la morale comune ed anticipano le conclusioni a cui perviene la riflessione filosofica successiva. Spicca in particolare l'innovazione che riguarda lo svuotamento della valenza etica del pudore, che si converte paradossalmente in un ostacolo alla pratica della virtù, la sanzione del primato morale e sociale della vergogna a cui si contrappongono le ragioni della coscienza e della responsabilità morale, la volontarietà dell'intemperanza che, pur se condizionata dalla forza irrazionale delle passioni e dei desideri, comporta una scelta deliberata e quindi una responsabilità morale, la configurazione eudemonistica del bene e della virtù che non possono astrarsi da quella che è l'aspirazione primaria della vita umana alla felicità. L'abilità del drammaturgo si esplica nel filtrare la novità trasgressiva del suo pensiero attraverso la ripresa e lo svuotamento concomitante delle opinioni dominanti nell'intento solo apparente di compiacere la mentalità del pubblico: l'evidenza esemplare delle parole e dell'azione drammatica svela infatti significati nettamente contrapposti alla mentalità comune e costringe a riflettere il pubblico nel momento stesso in cui lo induce ad applaudire, conformandosi solo in apparenza alle sue aspettative.

La conclusione della dolorosa ed appassionata riflessione sul pudore e la virtù è il fallimento di entrambi nel conseguimento dell'unico obiettivo desiderabile della vita umana, la felicità. Se l'ossessione del pudore tradisce la sua originaria funzione di deterrente morale capovolgendosi nel suo contrario, in una vera e propria sollecitazione ad azioni riprovevoli che generano dolore e disperazione, la perfezione esemplare della virtù non è da meno e si rivela anch'essa inutile, anzi dannosa al raggiungimento della felicità proprio per l'ambizione ad una perfezione inaccessibile alla condizione umana, che suscita l'intervento della nemesi divina volta a ristabilire la misura sconvolta dalla *hybris*. Paradossalmente la debolezza di Fedra, il suo esagerato rispetto dell'opinione altrui ed il *thàrsos* di Ippolito, l'audacia nel praticare una virtù perfetta, anche a costo di sfidare la pubblica censura con un comportamento superbo e lontano dalla misura comune¹¹⁹, sono accomunati dallo stesso fallimento. L'unica via percorribile nell'orizzonte di questo amaro pessimismo è quella indicata dal sano buon senso della nutrice alla cui voce il drammaturgo affida l'espressione della regola aurea ed intramontabile della saggezza tradizionale, che consiste nell'adeguare i desideri umani alla ricerca quotidiana delle piccole gioie della vita.

Michela Lombardi

¹¹⁹ Cfr. *Hipp.* 93. Alla *hybris* di Ippolito fa eco quella di Fedra in *Hipp.* 474.