

## Alle origini di un'analogia: la parola come *pharmakon*

**Mauro Serra**

Università di Salerno  
maserra@unisa.it

**Abstract** Starting from the well known analogy between *logoi* and *pharmaka* that concludes the final section of Gorgias' *Encomium of Helen*, I try to reconstruct the theoretical and cultural context in which it is inserted. Against this background it is possible to highlight the novelty of the gorgianic use of the analogy. The most substantial novelty introduced by Gorgias concerns the ambivalent nature of discourse and its effects. Just like *pharmaka* human discourses can be both a cure and a poison and we, as citizens, have no possibilities of a preventive "immunization" against their effects. Acquiring a *technē logōn* thus becomes the most important resource available to us to exercise citizenship in a responsible way.

**Keywords:** *Logos*, *pharmakon*, rhetoric, medicine, ambivalence

Received 03/02/2021; accepted 10/05/2021.

### 0. L'analogia parola/*pharmakon* in Gorgia

Nell'ultimo paragrafo della parte centrale dell'*Encomio di Elena*, destinata a sostenere la provocatoria tesi che, se anche fu persuasa dal discorso, Elena resta nondimeno innocente, Gorgia delinea una celeberrima analogia tra l'effetto del *logos* e quello dei *pharmaka*<sup>1</sup>. Scrive, infatti:

Il potere del discorso nei confronti della disposizione dell'anima è analogo alla disposizione dei *pharmaka* nei confronti della natura dei corpi. Infatti, come differenti *pharmaka* espellono dal corpo umori differenti, ed alcuni pongono fine alla malattia, altri alla vita, così anche tra i discorsi, alcuni arrecano dolore, altri gioia, altri ancora suscitano paura, altri instillano coraggio in chi li ascolta, alcuni, infine, con una persuasione malvagia avvelenano e stregano l'anima (*Hel*, 14).

Si tratta, con ogni probabilità, della prima esplicita elaborazione di una correlazione analogica destinata ad avere una lunga storia nella tradizione di pensiero occidentale (Marino 2019: 51). E sebbene concluda un vero e proprio *tour de force* argomentativo, di cui riassume alcuni aspetti essenziali, non si colloca tuttavia in un vuoto concettuale. Non solo, infatti, affermazioni di analogo tenore sono attestate anche per altri autori che

---

<sup>1</sup> Non sarà inutile ricordare, preliminarmente, che il termine *pharmakon* è in greco una *vox media*, indicando una qualsiasi modificazione di uno stato precedente. Pertanto esso può riferirsi sia ad una medicina che ad un veleno.

appartengono allo stesso orizzonte cronologico, ma per di più l'analogia evidenziata dalle parole di Gorgia risulta pienamente comprensibile solo alla luce di una ricca e complessa eredità che, nella seconda metà del V secolo a.C., subisce una profonda rielaborazione in concomitanza con il marcato processo di razionalizzazione a cui la cultura e la società greca vanno incontro. La ricostruzione del contesto teorico nel quale l'analogia gorgiana si colloca permetterà di gettare uno sguardo all'originario intreccio tra retorica e medicina. Un intreccio che, pur collocandosi in una cornice storico-culturale del tutto differente, continua ad offrire spunti e suggestioni di estrema attualità.

### 1. Un'antica intersezione tra retorica e medicina: il caso dell'incantesimo<sup>2</sup>

Per comprendere il modo in cui il rapporto tra retorica e medicina si andò delineando nel corso del V secolo a.C. dobbiamo risalire ancora più indietro e prendere le mosse da Omero. In un celebre passo del XIX libro dell'*Odissea* troviamo, infatti, quella che può essere a tutti gli effetti considerata la prima attestazione di una interazione tra terapia verbale e medicina. Durante la caccia sul Parnaso con Autolico ed i figli, suoi parenti materni, Odisseo si slancia su un cinghiale che ha avvistato, ma, prima di poterlo trapassare con la sua lancia, viene morso dall'animale. Egli è, dunque, bisognoso di cure prima che l'emorragia provocata dalla ferita diventi irreversibile e fatale. Le cure gli sono prestate dagli stessi zii materni, ovvero i figli di Autolico, e sono descritte in questo modo:

Allora i figli di Autolico si occuparono della carcassa, legarono sapientemente la ferita del nobile Odisseo pari agli dei, bloccarono il nero sangue con un incantesimo (*epoidei*), subito ritornarono alla casa del loro caro padre. (*Odissea*, XIX, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, vv. 457-458)

La ferita di Odisseo è oggetto, dunque, di un duplice trattamento, poiché l'emorragia viene arrestata non solo mediante l'applicazione di un bendaggio, ma anche con l'utilizzo di un incantesimo che ha l'effetto di bloccare il nero sangue. A lungo si è speculato sulle caratteristiche dell'incantesimo, sulla sua forma e, soprattutto, sull'eventuale presenza di una componente musicale (Provenza 2016). Al di là di questi dettagli, l'aspetto più significativo, dal nostro punto di vista è, tuttavia, l'interazione tra un intervento di natura specificamente medica e quella che potremmo definire una forma di terapia verbale. Naturalmente non è ancora possibile parlare di retorica in senso stretto<sup>3</sup>, ma è indubbio che l'efficacia verbale collegata alla nozione di incantesimo è qui considerata parte essenziale della pratica volta ad ottenere la guarigione dell'eroe. Un ulteriore elemento merita di essere sottolineato in relazione a questo passo: l'incantesimo pronunciato dagli zii di Odisseo esercita il suo potere direttamente sull'ordine della realtà e quindi sulla causa della malattia (la ferita), si ritenga o meno che qui sia all'opera una concezione demonica della stessa (Lain Entralgo 1970: 26-27 *contra* Provenza 2016: 84). A conferma di ciò si può citare un passo della terza *Pitica* pindarica (vv. 47-53) in cui si rievoca il potere del mitico fondatore dell'arte medica, Asclepio: qui i blandi incantesimi (*malakais epoiais*) sono posti sullo stesso piano degli altri metodi di guarigione che includono le pozioni benefiche, le fasciature e le vere e proprie azioni chirurgiche. Non è d'altra parte ingiustificato ritenere che ci sia un legame tra l'incantesimo adoperato per la cura della ferita di Odisseo ed il modo in cui vengono descritti, nell'*Iliade*, altri casi di intervento sulle ferite degli eroi. Anche in questi casi

---

<sup>2</sup> Riprendo in questo paragrafo, con minime modifiche, quanto ho già sostenuto in Serra 2018.

<sup>3</sup> Sul legame tra magia e retorica resta fondamentale de Romilly 1976. Anche Gorgia usa il termine *epoide* nell'*Encomio di Elena* (10) per fare riferimento alla potenza del *logos*, cfr. più avanti par. 6.

l'intervento strettamente medico è infatti accompagnato dal ricorso all'uso della parola che appare però significativamente indirizzata non alla causa del dolore ma all'animo del sofferente. Così, per esempio, nel XV libro dell'*Iliade* (vv. 390-394) Patroclo cura una ferita di Euripilo applicandovi rimedi (*pharmaka*) che leniscono il nero dolore e confortandolo con parole (*logois*) «aventi verisimilmente la funzione di distogliere la mente del ferito dal dolore, rendendo più agevole il compimento delle operazioni propriamente manuali, ovvero l'estrazione della freccia e la somministrazione dei farmaci» (Provenza 2016: 73; corsivo mio). È probabilmente in questo legame che può essere ravvisata una delle radici da cui si genera il successivo impiego del termine *epoide* con valenza metaforica che appare largamente attestato nel corso del V secolo. Per citare solo alcuni tra i possibili esempi, nel *Prometeo incatenato* di Eschilo (vv. 172-175) gli incantesimi sono oramai chiaramente indirizzati all'animo di un interlocutore (in questo caso Prometeo) e perciò esplicitamente collegati alla persuasione; ancora più significativo è il caso dell'*Ippolito* euripideo (vv. 477-481): all'interno di questa tragedia, infatti, da un lato troviamo riconfermato il legame che unisce strettamente gli incantesimi alla sfera della malattia e della cura, dall'altro, tuttavia, appare evidente come questo legame si presti ad una lettura in chiave metaforica: la malattia di cui soffre Fedra è la passione amorosa, la cui cifra distintiva è la capacità di prendere possesso e dominare l'animo umano. La larga diffusione di un uso metaforico del termine *epoide* non esclude, tuttavia, il fatto che nello stesso orizzonte cronologico, il V secolo, esso continui ad essere adoperato con l'originaria accezione che lo lega tanto alla sfera magica quanto a quella divina. Per averne una conferma basta scorrere le pagine del trattato ippocratico *De morbo sacro*, che è interamente animato da una vena polemica contro i rappresentanti di una (presunta) forma di medicina "sacra" da lui esplicitamente considerati dei ciarlatani. Non sorprenderà, infatti, ritrovare tra le pratiche in cui appaiono maggiormente versati il continuo ricorso ad incantesimi e purificazioni:

Costoro [scil. maghi, purificatori, questuanti e ciarlatani], dunque, ammantandosi del divino per riparare la loro incapacità di avere alcunché da somministrare per dar giovamento, e per non far chiaramente vedere di non sapere niente, considerarono che fosse sacra questa affezione ed accompagnandovi storie adatte ne stabilirono il trattamento in vista della loro propria sicurezza, col dare purificazioni ed incantamenti (*epaoidas*)[...] (Ippocrate, *De morbo sacro*, trad. it. di A. Lami, pp. 12, 31)

## 2. Anima e corpo: una distinzione problematica

Una sia pur rapida ricognizione delle trasformazioni a cui va incontro l'idea di una terapia della parola nel corso del V secolo non può che partire da Antifonte, enigmatico personaggio sulla cui attività vorremmo essere più informati. Ad ogni modo, da una testimonianza dello pseudo-Plutarco (*Vit. X orat.* I, 833c = DK 87 A6) sappiamo che Antifonte, mentre era ancora dedito alla poesia, mise a punto un'arte della soppressione del dolore (*technēn alypias*) in modo analogo a quella che è per i malati la cura fatta dai medici. In conseguenza di ciò organizzò poi presso la piazza di Corinto una stanza, nella quale – così recitava l'annuncio da lui fatto divulgare – aveva la capacità di curare con i discorsi i sofferenti e di placare i malati, una volta conosciute le cause della loro afflizione. A questa testimonianza se ne può aggiungere un'altra contenuta nella *Vita dei Sofisti* di Filostrato (1, 15, 2 = 87 DK A6) in cui si dice che Antifonte, soprannominato Nestore per la sua straordinaria abilità persuasiva, teneva delle vere e proprie esibizioni pubbliche contro il dolore sostenendo che nessuno poteva nominare un dolore così terribile, che egli non riuscisse ad eliminarlo dalla sua mente. Non è naturalmente facile

farsi un'idea precisa sulla natura dell'attività in cui Antifonte vantava una tale competenza e per la quale taluni si sono spinti ad adoperare il termine di "psicoterapia" (Furley 1992). Alcuni elementi sono tuttavia abbastanza evidenti. Si tratta chiaramente di una terapia affidata ai *logoi* che se da un lato è esplicitamente paragonata alla cura riservata dai medici ai corpi, dall'altro è, tuttavia, identificata con una forma di persuasione. Si può, quindi, ragionevolmente ipotizzare che la metodologia terapeutica proposta da Antifonte facesse leva sulla capacità di ristrutturare il campo mentale e concettuale della persona sofferente, facendo derivare da questa ristrutturazione la possibilità di liberarsi dal dolore. Ciò troverebbe conferma in quanto attestato in un altro frammento (DK 87 B 2) in cui si afferma che in tutti gli uomini è la *gnomē* (pensiero, mente) – ciò su cui agiscono i discorsi terapeutici – che dirige il corpo verso la salute e verso la malattia nonché verso tutti gli altri aspetti della vita. In questa prospettiva l'analogia tra i procedimenti del medico e quelli forniti dallo stesso Antifonte sembra riposare su due elementi tra loro complementari: la subordinazione del corpo, e delle sue condizioni di salute e malattia, alla mente; una concezione materialistica di quest'ultima e dello stesso *logos* che proprio in virtù di tale materialità è in grado di agire su di essa:

La perspective d'Antiphon ainsi qu'elle se manifeste dans le cadre de la logotherapie, semble obeir aux mêmes motivations. Le discours est un corps, en tant que tel, à l'instar de n'importe quelle drogue, il va pouvoir agir sur l'âme, elle même évoquée en termes matériels (Hourcade 2009: 227).

Ritornerei più avanti, in riferimento a Gorgia, sulla questione della natura materiale del discorso e delle sue implicazioni. Per il momento va sottolineato che il quadro delineato, sia pure a partire da scarse indicazioni indirette, per Antifonte trova precisi elementi di riscontro in un pensatore dalla indiscussa vocazione materialistica: Democrito di Abdera. Anche in Democrito, nel cui *corpus* compaiono peraltro vari scritti di argomento medico, ritroviamo innanzitutto il parallelismo tra la cura del corpo e quella della mente. In uno dei frammenti sopravvissuti egli afferma infatti che la medicina cura le malattie del corpo, mentre la saggezza libera la mente dalle passioni (DK 68 B 31). L'analogia istituita tra le malattie del corpo e le passioni da cui l'anima va liberata mostra in maniera evidente che il parallelismo mente/corpo è interpretato da Democrito in chiave prettamente etica, come è del resto confermato dall'impiego di una parola come "saggezza", di cui si propone una sostanziale reinterpretazione rispetto alla tradizione precedente. Non mancano d'altra parte frammenti che sempre in una prospettiva etica fanno più esplicito riferimento alla dimensione linguistica dell'attività mentale, ciò che è del resto congruente con il fatto che «the assumption that the soul can be affected by speech and reasoning is one of the most characteristic feature of philosophical ethics in general» (Bartoš 2015: 177). Così nel fr. 187 si afferma che bisogna preoccuparsi dell'anima piuttosto che del corpo poiché mentre la salute dell'una corregge il cattivo stato di salute dell'altro, la forza e la salute del corpo non sono in grado di rendere migliori le condizioni dell'anima in assenza di *logismos*. Analogamente, il fr. 290 contiene un esplicito invito a liberarsi dell'ansia/angoscia mediante il *logismos*. La reinterpretazione della relazione mente/corpo in chiave etica solleva una questione di particolare rilevanza, quella della responsabilità, che appare in tutta evidenza in un frammento democriteo trasmessoci da Plutarco (DK 68 B 159), in cui viene immaginato un processo intentato dal corpo contro l'anima per tutte le sofferenze e le malattie che è stato costretto a sopportare nel corso della sua vita. In un caso del genere, scrive Democrito, se uno si trovasse a giudicare, dovrebbe condannare l'anima per aver rovinato determinati aspetti del corpo con la sua condotta sconsiderata alla ricerca

smodata del piacere. Non diversamente dal caso in cui, per il cattivo stato di uno strumento o di un utensile, bisognerebbe biasimare chi l'ha adoperato senza cura. Anche per quanto riguarda Democrito ci dobbiamo accontentare di testimonianze scarse e frammentarie che, tuttavia, oltre a riconfermare alcuni degli elementi già emersi in relazione ad Antifonte arricchiscono ulteriormente il quadro. Da un lato viene riconfermata la subordinazione del corpo che, come si vede nella finzione del processo immaginario, viene ad essere considerato alla stregua di un vero e proprio strumento. Dall'altro, il tono e l'impostazione dei frammenti democritei sembrano confermare che la distinzione tra corpo e mente e l'ampio dibattito sulla loro relazione che dovette svilupparsi nel corso del V secolo emergono in stretto rapporto con la presenza, reale o prospettata, di condizioni patologiche che rendono necessaria una terapia. È a partire da questo bisogno, ed in stretta relazione ad esso, che la distinzione tra corpo e mente così come la possibilità di una loro relazione analogica viene elaborata. Al tempo stesso, come è possibile sempre ricavare dal frammento che rimanda ad un immaginario processo, la riflessione sul tipo di relazione esistente tra i due ambiti porta in primo piano la questione della responsabilità. In altri termini, se l'anima è responsabile per ciò che accade al corpo questo non potrà che avere ripercussioni per ciò che riguarda il tipo di terapia e di intervento "medico" che bisogna approntare nei suoi confronti. E se nel caso di Democrito questa terapia è pensata prevalentemente in chiave individuale, secondo modalità che troveranno più ampio sviluppo all'interno delle scuole filosofiche ellenistiche (a cominciare da quella epicurea che eredita l'impostazione materialistica di Democrito), è del tutto evidente la possibilità di interpretarla invece in chiave collettiva per ciò che riguarda il benessere e la salute della comunità. Questo allargamento di prospettiva è a sua volta strettamente legato all'emergere della sofistica, qualunque sia l'interpretazione che si vuole dare di questo "movimento" intellettuale. Così nel *Teeteto* platonico (167a4-6) a Protagora è attribuita la seguente affermazione: «Anche nell'educazione abbiamo a che fare con un cambiamento da uno stato peggiore ad uno migliore: solo che mentre il medico determina il cambiamento con l'uso dei farmaci (*pharmakois*), il sofista lo fa con l'uso dei discorsi (*logois*)». Anche se la frase rappresenta il culmine di una complessa argomentazione epistemologica che naturalmente non si può attribuire nella sua interezza al Protagora storico, sembra, tuttavia, abbastanza ragionevole ritenere che il parallelismo con l'abilità del dottore costituisca una delle modalità di presentazione mediante la quale i maestri di retorica accreditavano la loro competenza ed al tempo stesso che «belief in the power of words takes on additional significance for the Greeks when speaking well and effectively becomes associated with the role of an active and engaged citizen and the proper functioning of a deliberative democracy» (Roth 2008: 27).

### **3. Retorica e medicina: questioni di metodo**

È naturalmente quest'ultimo il contesto nel quale andrà ricollegata l'analogia gorgiana dalla quale siamo partiti. Prima di procedere in tale direzione, sarà, tuttavia, opportuno riconsiderare per un attimo le ragioni che presiedono al parallelismo istituito con la pratica medica. Si è già detto che la seconda metà del V secolo è caratterizzata da un sostanziale processo di razionalizzazione all'interno del quale si assiste alla sempre più netta contrapposizione tra forme di sapere caratterizzate da un legame con la sfera divina e modelli di razionalità che rivendicano, invece, l'efficacia di un'indagine condotta in maniera autonoma dall'uomo. In questa prospettiva, la medicina ippocratica tende ad accreditarsi come una pratica di natura completamente differente rispetto a quelle tradizionali. La polemica contenuta in uno dei trattati più noti dell'intero corpus, il già citato *De morbo sacro*, ne costituisce una testimonianza esplicita. Appare quindi

ragionevole ipotizzare che il paragone con la medicina serva a rivendicare una “patente” di scientificità anche per attività di natura diversa, indirizzate ad un ambito sicuramente più sfuggente da definire rispetto a quello degli interventi terapeutici somministrati al corpo<sup>4</sup>. E tra queste attività rientra certamente la retorica o almeno quella pratica destinata a diventare la retorica. D'altra parte, una lettura del genere rischia di essere anacronistica nella misura in cui non tiene conto che nel contesto culturale a cui stiamo facendo riferimento i confini disciplinari sono piuttosto fluidi e la stessa medicina non appare come una disciplina precisamente definita (Cross 2017). Inoltre, il concomitante declino dell'autorità indiscussa di cui godeva la poesia lascia vacante uno spazio che i rappresentanti di differenti discipline in via di formazione cercano di occupare in un contesto di accesa rivalità tra di esse. Come afferma giustamente Thomas Cole:

For a crucial series of decades in the course of the fifth and early fourth centuries a host of Sophists, scientists, physicians, polymaths, logographers, orators, statesmen, dramatists, and exegetes disputed along themselves the position left vacant by the collapse of poetry's undisputed claims to be the moral and intellectual mentor of Greece (Cole 1991: 28)

Questo stato di cose ha almeno due conseguenze di particolare rilievo. Innanzitutto, la presenza di numerosi punti di contatto tra medicina e retorica per ciò che riguarda la riflessione metodologica. Si tratta di un aspetto ampiamente indagato (e.g. Roth 2008, Di Piazza, Piazza 2016) di cui basterà qui evidenziare almeno un tratto essenziale. Mentre ad un'osservazione superficiale ci si potrebbe limitare a pensare che l'analogia con la medicina presenti un forte valore euristico perché permette di analizzare e chiarire quanto avviene nell'anima, ovvero in un “luogo” precluso alla vista – ciò che in un certo senso è ovviamente vero –, in questo modo si finirebbe però per ignorare che la complessa correlazione che lega visibile ed invisibile costituisce uno dei principali aspetti che accomuna la riflessione metodologica di medici e retori (nonché di gran parte degli intellettuali del V secolo a.C.). Sebbene, infatti, per il medico ippocratico, conformemente al suo *habitus* di scienziato, l'osservazione empirica rimanga il dato primario, la necessità di confrontarsi anche con una dimensione che si sottrae all'osservazione diretta comporta inevitabilmente il ricorso a procedimenti di natura linguistico-inferenziale di cui, invece, per altri versi il retore esalta il potere e l'efficacia:

perceptual clarity is highly esteemed [...], but, when it comes to non-evident matters, such perceptual clarity is unavailable to human beings. That is not to say that humans are without recourse; they can make inferences, and there is no denial that sound inferences conduce to knowledge. Still, inference is a second-best, something to which humans resort when they cannot directly perceive the truth (Mann 2012: 28)

---

<sup>4</sup> Cfr. Lo Presti, Marino (2011: 8): « [...] nel sistema dei saperi affermatosi nella Grecia di V secolo – un sistema fluido, in via di definizione, ma ancora sostanzialmente refrattario a porre confini disciplinari rigidi – la *technē iatrikē* rappresenta un caso unico, se non per il grado di coerenza teorica e consapevolezza metodologica effettivamente raggiunte, certamente per l'originalità e profondità intellettuale dello sforzo compiuto da intere generazioni di medici per garantire alla propria *technē* autonomia epistemologica e per elaborare un discorso che comprendesse una tradizione scritta e una narrazione sulle origini del sapere medico; la rivendicazione di autonomia e la costruzione di una ‘retorica dell'efficacia’ da parte della *technē* medica è indice di una aspirazione e, nel contempo, di una difficoltà reale ad emanciparsi e a distinguersi da altre forme di sapere – si pensi, ad esempio, alle *physiologiai* – che, come la medicina, miravano alla costruzione di un discorso sulla natura umana (seppur nel contesto di una più ampia narrazione sulla *physis* universale e sulle origini del cosmo) e che, come la medicina, tendevano a non scindere la propria dimensione teorico/speculativa da quella pratico/precettistica».

In secondo luogo, la contrapposizione e la competizione tra i diversi ambiti disciplinari in via di formazione sembra dare conto del fatto che l'analogia venga talora utilizzata nei termini di una sorta di "appropriazione" interessata a subordinare, nella sostanza, la medicina ad altri tipi di competenze che si rivolgono non alla salute del corpo ma a quella dell'anima. Questo aspetto diventerà ovviamente centrale nella riflessione platonica, ma appare già abbastanza chiaramente preannunciato, per esempio, nella riduzione del corpo a mero strumento che compare nel frammento "giudiziario" di Democrito. Anche in questo caso, tuttavia, sarebbe un errore fermarsi al dato più appariscente, la competizione disciplinare, ignorando i risvolti metodologici e concettuali della questione. Come ha di recente mostrato Brooke Holmes (2010), infatti, la comparsa del corpo come oggetto di indagine nella sua dimensione materiale diviene un vero e proprio stimolo per interrogarsi, al di fuori della medicina, su ciò che costituisce una persona nella sua individualità. Mentre, infatti, i medici concentrando la loro attenzione sul corpo nella sua dimensione impersonale appaiono poco interessati alle motivazioni dell'agire umano, in altri ambiti la riflessione sulla natura umana si rivolge al perché ed al come le persone pensano, agiscono e soffrono. In questa prospettiva la dimensione linguistica che nella pratica medica appare sostanzialmente ristretta al contributo che può fornire alla diagnosi<sup>5</sup>, acquisisce un ruolo di fondamentale importanza.

#### 4. Responsabilità, malattia, *logos*: la testimonianza della tragedia

Nel corso del V secolo è all'interno delle tragedie che la riflessione condotta sulla responsabilità umana in materia di azione assume un ruolo di fondamentale importanza, sulla spinta di due fattori complementari: da un lato l'individuazione di una responsabilità personale svincolata da ipoteche di ordine religioso, dall'altro la centralità di tale questione nell'ambito della *polis* democratica e delle pratiche che la caratterizzano. Due tragedie si rivelano particolarmente significative per il discorso che stiamo svolgendo, il *Prometeo incatenato* di Eschilo e l'*Ippolito* di Euripide (già citate nel §2). Per entrambe, la critica ha da tempo messo in luce gli stretti rapporti con la riflessione della sofistica e specificatamente di Gorgia (e.g. Marzullo 1993, Goff 1990).

Il lessico tratto dall'ambito medico ricorre in vari punti fondamentali del *Prometeo* eschileo, che ad un livello più generale sembra utilizzare

the concept of health as a balance of opposites to make a political and moral point: that the health of the soul, of state, and the cosmos – in Shakespearean terms, of both the microcosm and the macrocosm – requires a balance between excessive inflexibility and excessive submissiveness. (Karp 1996: 2)

Prima di fornirne qualche esempio più significativo, va sottolineato che nel corso del dramma la figura di Prometeo nelle sue vesti di "eroe culturale", che tra i suoi doni reca all'umanità anche quello della medicina, si sovrappone a quella di un vero e proprio sofista.

In una delle prime scene il coro si rivolge a Prometeo paragonandolo ad un cattivo dottore perché non è in grado di trovare i rimedi (*pharmakois*) con i quali trattare la

---

<sup>5</sup> Cfr. Holmes (2010:193): «And if speech matters to diagnosis, it matters only insofar as a patient's talking sense or nonsense». Analogamente Lo Presti, Marino (2011: 18): «L'*homologeîn* che il medico cerca da parte del paziente o di chi gli sta accanto come utile riscontro alle proprie osservazioni consiste, dunque, in un "confermare" la cui sola condizione di possibilità è che il discorso attraverso cui il medico descrive lo stato in cui si trova il malato e rende conto degli eventi passati sia conforme a quanto effettivamente esperito dal malato e da chi lo circonda».

propria sofferenza. Le parole del coro riformulano in chiave medica quanto lo stesso Prometeo aveva affermato subito prima rimarcando come egli, dopo aver trovato abilità e stratagemmi per gli umani, non fosse in grado di trovare un saggio rimedio in grado di mettere fine alla sua sofferenza. Come afferma Caspers: «By superimposing the images of *nosos* and *pharmaka* upon Prometheus' benefactions (which, incidentally, also comprise the gift of real medicine: PB 478-83), the play frames the achievements of the "culture hero" in terms of the professional achievements of the physician» (Caspers 2011:21). D'altra parte il lessico medico non è impiegato solo in riferimento ai doni arrecati da Prometeo all'umanità, ma si estende al conflitto che contrappone l'eroe a Zeus e costituisce il tema portante della tragedia e probabilmente dell'intera trilogia a cui essa apparteneva. In questi contesti appare più stretta la connessione con l'attività verbale. Così per esempio al v. 225 la refrattarietà di Zeus in quanto tiranno ad essere persuaso dalle parole degli amici è indicata con il termine tecnico *nosēma* (al posto del più comune *nosos*) e quando, successivamente, Oceano compare sulla scena per ricordare a Prometeo che i discorsi possono curare un temperamento malato, l'eroe risponde in questo modo: «Quando ammorbidisci un cuore al momento opportuno, non quando reprimi a forza un animo che scoppia» (vv. 379-380). E le sue parole richiamano in maniera esplicita alcuni aspetti centrali nella pratica medica sia con il riferimento alla necessità di intervenire al momento opportuno (*en kairōi*), sia con il riferimento a specifiche modalità terapeutiche: «a doctor reduces the swelling of an ulcer or a tumour, but only when it has begun to soften, not while it is still hard and plump» (Griffith 1977). L'ira impersuadibile di Zeus è così implicitamente paragonata ad un tumore che richiede un trattamento appropriato da parte di *logoi* terapeutici che tuttavia possono fallire nel loro intento. Analogamente, nella scena più ampia del dramma, quando Io compare alla ricerca disperata di un rimedio o di una medicina (*pharmakon*) per la sua malattia (v. 606), Prometeo le promette un discorso chiaro e semplice come quello riservato agli amici. Quando, tuttavia, incalzato dal coro, rivela ad Io il futuro in cui le sue sofferenze avranno fine, al culmine della profezia Io rimane vittima di un improvviso attacco della vecchia malattia e lo scambio di *logoi* terapeutici si interrompe bruscamente.

Il ricorso alle immagini della cura e della malattia serve, dunque, non solo a raffigurare l'eroe come un benefattore dell'umanità, ma anche ad articolare il conflitto che nel dramma contrappone la benevolenza di Prometeo alla sovranità tirannica di Zeus, sovrapponendo la figura dell'eroe culturale a quella del sofista esperto nell'arte delle parole. In questo modo, la tragedia tematizza l'idea di quest'ultimo come un potenziale benefattore in grado di influenzare la società. Allo stesso tempo il fallimento che caratterizza in più punti le azioni di Prometeo è lì per ricordare che, esattamente come accade per i medici, le terapie somministrate possono rivelarsi inefficaci.

Se il quadro ricavabile dal *Prometeo*, sottolineando la dimensione benefica dei discorsi terapeutici, pur nel loro incerto esito, risulta sostanzialmente congruente con la posizione di autori come Antifonte, Democrito e Protagora, diversa è la situazione dell'*Ippolito* euripideo dove l'ambivalenza legata alla nozione stessa di *pharmakon* è sfruttata in tutte le sue implicazioni portandoci assai vicino alle posizioni gorgiane<sup>6</sup>. La vicenda al centro del dramma euripideo, come è noto, è quella dell'amore incestuoso che

---

<sup>6</sup> Il rapporto tra Euripide e Gorgia è da sempre oggetto di notevole attenzione da parte della critica, soprattutto per quanto riguarda due tragedie, l'*Elena* e le *Troiane*, che risultano tematicamente collegate all'*Encomio* gorgiano. Se si accetta la datazione dell'*Encomio* all'ultimo quarto del V secolo a.C. (415-412 circa), si deve necessariamente presupporre che sia l'*Ippolito* euripideo ad avere influenzato Gorgia. La rappresentazione del dramma si colloca, peraltro, nel 428 a.C., esattamente un anno prima dell'arrivo di Gorgia ad Atene in qualità di ambasciatore della sua città natale, Lentini, durante gli avvenimenti della Guerra del Peloponneso.

la matrigna Fedra nutre per il figliastro Ippolito e che cerca in tutti i modi di tenere celato, arrivando addirittura a prefigurare il suo suicidio perché ciò accada. Tale amore è interpretato come una forma di malattia cosicché le prime parole pronunciate dalla Nutrice quando appare sulla scena sono un richiamo alle malattie ed ai mali di cui sono vittime gli uomini e della difficoltà di trovarvi un rimedio (vv. 176-177). Si tratta di parole particolarmente significative perché a far evolvere la vicenda in una direzione assai più drammatica sarà proprio il dialogo tra la Nutrice e Fedra, in una scena il cui fulcro è il termine *pharmakon* (Goff 1990: 48). Prima ancora del dialogo con la Nutrice è Fedra rivolgendosi al Coro ad introdurre il termine ai vv. 389-390. In questo contesto esso è usato, verosimilmente, in un'accezione generica volta a suggerire quasi iperbolicamente che non c'è intervento che possa far cambiare idea e propositi a Fedra<sup>7</sup>. Si tratta naturalmente di uno dei tanti casi di ironia tragica, poiché le intenzioni della protagonista cambieranno proprio in seguito all'uso di *pharmaka*. Nella scena successiva, infatti, la Nutrice invita Fedra ad avere il coraggio di amare perché sono gli dei a volere così. Le propone dunque di ricorrere ad un *pharmakon* in grado di curare la sua malattia. In questo contesto il termine sembra avere il significato di "filtro d'amore" piuttosto che di medicina, così come gli incantesimi ed i discorsi incantatori a cui pure si fa nello stesso contesto riferimento (vv. 477-481, cfr. par. 2). Tuttavia, essi possono essere letti anche come un implicito riferimento alla persuasione dei discorsi che la Nutrice vuole usare con Ippolito e che per il momento sta invece rivolgendo a Fedra. Ed è proprio l'instabilità del significato di *pharmakon* che rende possibile per Fedra fraintendere le intenzioni della Nutrice indebolendo la sua resistenza. Così nel prosieguo il termine *pharmakon* ricorre ancora al verso 516 con il significato di vero e proprio filtro d'amore che però Fedra sembra interpretare come un rimedio benefico senza cogliere il reale significato delle parole pronunciate dalla nutrice e soprattutto al v. 699 quando dopo il precipitare degli eventi la Nutrice si difende dicendo di aver cercato un rimedio e di aver trovato invece un veleno. Emerge in questo modo in tutta la sua evidenza l'ambiguità legata alla nozione stessa di *pharmakon*: «se al v. 479 il *pharmakon* si confondeva con i *logoi* al v. 699 il rimedio/veleno trovato dalla Nutrice non è altro che il discorso con il quale ha rivelato ad Ippolito l'amore di Fedra cercando di persuaderlo a ricambiarlo» (Ricciardelli Apicella 1994: 150). E d'altra parte che tutta la scena sia costruita esattamente allo scopo di evidenziare la natura ambivalente dei discorsi in quanto *pharmaka* è confermato dal fatto che essa è punteggiata da una serie di affermazioni che mettono in guardia dai loro effetti potenzialmente distruttivi. Così, per esempio, si dice che la saggezza a parole è detestabile (v. 413) e che non occorrono bei discorsi (v.490), perché anzi sono i discorsi troppo belli a rovinare case e città, proprio come avviene con le parole della Nutrice che parla bene ma dice cose turpi (v. 503). Situato all'incrocio di due differenti aree semantiche, quella della cura e quelle dell'incantesimo d'amore, il termine *pharmakon* si rivela incapace di curare la malattia di cui soffre Fedra, la passione amorosa, la cui cifra distintiva è la capacità di prendere possesso e dominare l'animo umano. Al tempo stesso il suo impiego da parte di Euripide serve ad evidenziare, tuttavia, come la parola possa essere, nel bene nel male, ancora più potente nel realizzare questo possesso cosicché: «The little scene between Phaedra and the Nurse might even be viewed as a displaced version of Gorgias' theories of language itself as a quasi

---

<sup>7</sup> «Sono arrivata a queste conclusioni e niente poteva farcele cambiare: non potevo convincermi del contrario neanche sotto l'effetto di qualcosa» (vv. 389-390, trad. it. di D. Susanetti). L'espressione greca *pharmakoi diaphterein*, corrisponde ironicamente proprio a ciò che le accadrà, poiché può significare anche distruggere con un *pharmakon*. Cfr. Goff (1990: 49): «[...] we are enabled to read in these lines a prophecy of Phaidra's downfall, for Phaidra will indeed be destroyed (*diaphterein*) by the *pharmakon* of persuasive words».

incantatory magic that charms its hearer by a kind of hypnotic spells» (Segal 1993: 256, nota 32).

### 5. Gorgia e l'ambivalenza del *logos*: medicina o veleno?

Il quadro che è stato ricostruito, sia pure in maniera sommaria, permette di comprendere in maniera più adeguata la formulazione gorgiana e soprattutto di coglierne l'effettiva novità. L'analogia suggerita dal sofista siciliano risulta, infatti, per tutta una serie di aspetti, pienamente congruente con il quadro delineato. Il parallelismo tra l'effetto dei discorsi e quello dei *pharmaka* funziona ad un primo livello certamente per accreditare in senso tecnico la disciplina di cui Gorgia rivendica la competenza. Nella stessa direzione va, evidentemente, anche il riconoscimento della natura ambivalente degli effetti prodotti. Come per il medico anche per il retore il fallimento delle pratiche messe in atto, la possibilità cioè che i discorsi come si vede già nel *Prometeo* eschileo non risultino persuasivi, non mette in discussione il più generale statuto della *technē* professata ed insegnata. Questi fallimenti sono, infatti, ricondotti alla natura incerta degli ambiti di intervento ed alla difficoltà di individuare il momento opportuno (*kairos*), un aspetto che, proprio come per la medicina, risulta indispensabile perché i discorsi risultino efficaci. Nella stessa ottica andrà anche interpretato il materialismo gorgiano sui cui alcuni studiosi hanno insistito, rilevando per esempio significativi punti di contatto con Democrito (Ford 2002). È in effetti vero che Gorgia, nell'esaltare la potenza di cui il *logos* dispone, sottolinea che esso è in grado di compiere opere divine con un corpo (*sōma*) piccolissimo ed invisibile (*Hel.* 8) o che in più luoghi sia la costituzione dei discorsi (che vengono plasmati, *Hel.* 11, *plassontes*) che gli effetti che essi producono (la loro persuasione si imprime nell'anima, *Hel.* 13, *etupōsato*) rimandano ad operazioni di tipo materiale. Bisogna, tuttavia, evitare il rischio di una lettura riduzionista del lessico impiegato, non perdendo di vista che esso ha una deliberata valenza analogica<sup>8</sup>. Proprio il parallelismo contenuto nel par. 14 fornisce un'utile indicazione in tal senso. Nel proporre il parallelismo Gorgia ricorre infatti due volte al termine *taxis* che è adoperato in un primo caso per riferirsi alla disposizione dell'anima su cui agiscono i *logoi* ed in un secondo alla disposizione dei *pharmaka* che devono agire sul corpo<sup>9</sup>. Ora, se è vero che il termine *taxis* ha un'evidente connotazione materiale, rimandando per esempio alla disposizione delle truppe in campo di battaglia, l'implicazione suggerita dalle parole del sofista è tuttavia più sottile. *Taxis* non indica la semplice disposizione di elementi ma piuttosto una loro disposizione ordinata, di conseguenza il parallelismo serve ad evidenziare la seguente equivalenza: l'ordine, ovvero la struttura dell'anima, è influenzato da quello dei discorsi esattamente come quello dei corpi è influenzato dall'ordine dei *pharmaka* somministrati. All'ascoltatore/lettore di Gorgia non potrà, tuttavia, sfuggire il rimando al termine con cui l'intero testo si apre: *kosmos*. Anch'esso indica una disposizione ordinata di elementi che nei paragrafi iniziali (*Hel.* 1-2) viene da un lato correlata alla verità di un discorso,

---

<sup>8</sup> Così mi pare un sostanziale fraintendimento sostenere, come fa Long (2015, trad. it.: 74), che: «[...] nell'*Encomio di Elena* egli ribalta l'ordine di priorità riservando al corpo autorità sull'anima». Se è vero, infatti, che Gorgia non condivide la netta subordinazione del corpo all'anima proposta da Antifonte e Democrito, non per questo si deve ritenere che tale relazione sia interpretata semplicemente invertendo l'ordine dei fattori.

<sup>9</sup> A rafforzare il significato dell'analogia Gorgia ricorre ad una figura retorica, il chiasmo, e ad una ulteriore ambiguità semantica. *Taxis* può indicare, infatti, anche l'ordine che viene impartito e quindi, nel caso dei medici, la prescrizione dei farmaci. Mentre alcuni traduttori prediligono questo secondo significato (e.g. Ioli 2013: 131 e 240), ho preferito lasciare in entrambe le occorrenze il più generico "disposizione" per sottolineare la voluta ambiguità del passo.

che coincide così con il suo ordine, dall'altro identificata, nel caso specifico del discorso svolto da Gorgia in difesa di Elena, con il *logismos*, vale a dire con la struttura argomentativa che tale difesa assume. Appare così evidente che una valorizzazione della dimensione materiale del discorso, probabilmente favorita dalla progressiva diffusione della scrittura, si presta certo ad accentuare la "scientificità" dell'analisi condotta, ma senza che questo renda necessario pensare ad improbabili letture in chiave deterministica. D'altra parte, uno degli elementi di novità presenti nel testo gorgiano è costituito dal fatto che esso non si limita a proporre un parallelismo con la pratica medica, ma recupera anche gran parte del lessico legato alla dimensione magico-terapeutica del discorso, sempre con lo scopo di sottolinearne la straordinaria efficacia. Anche sotto questo aspetto l'appropriazione gorgiana non avviene senza significativi interventi di rifunzionalizzazione. Il più importante riguarda il termine *epoide*: mentre nella tradizione precedente, come abbiamo visto, esso indica un intervento diretto sulla realtà materiale, in Gorgia esso rimanda invece all'effetto prodotto dal discorso sulla *doxa* (*Hel.* 10). Anche in questo caso, dunque, la ripresa terminologica serve ad evidenziare l'efficacia "performativa" del *logos*, la cui azione va però considerata solo analogicamente sovrapponibile a quella materiale dell'incantesimo.

La novità più sostanziale introdotta da Gorgia riguarda in ogni caso la natura ambivalente dei discorsi e dei loro effetti. Non si tratta, infatti, di suggerire soltanto la possibilità che, come nel caso delle terapie mediche, i discorsi non vadano a segno. Assai più rilevante è la duplicità degli effetti che possono essere prodotti (gioia/dolore ad esempio) e ciò che questa duplicità comporta in relazione alla responsabilità individuale per le azioni compiute. Un tema che Gorgia condivide con la tragedia e che costituisce lo sfondo di tutta la sua argomentazione finalizzata appunto a liberare Elena dalla responsabilità di aver causato la guerra di Troia. Si tratta di un aspetto che Gorgia evidenzia esplicitamente all'interno dell'analogia "farmacologica" ricorrendo ad un ennesimo "gioco di parole"<sup>10</sup>: l'ultimo degli effetti ad essere evocato è, infatti, quello di un discorso in grado di stregare l'anima (ed il verbo adoperato è *pharmakeuō*) ricorrendo ad una persuasione malvagia. È evidente la distanza rispetto ad autori come Antifonte o lo stesso Protagora interessati ad evidenziare esclusivamente il lato benefico del ricorso ai *logoi* ed alla loro capacità di agire in senso terapeutico. D'altra parte, la sottolineatura della natura intrinsecamente ambivalente dell'azione del *logos* non è in Gorgia un dato estrinseco, né si può ritenere che sia esclusivamente finalizzata a permettere la dimostrazione dell'innocenza di Elena. Essa è invece parte integrante di una visione che ho cercato di ricostruire altrove (Serra 2017) e di cui mi limito qui ad evidenziare gli aspetti essenziali. L'universo dischiuso dal possesso del *logos* è per Gorgia un universo intrinsecamente conflittuale, all'interno del quale l'interazione comunicativa si presenta come un gioco a somma zero nel quale la verità, *doxa* sempre parziale e provvisoria, lungi dal manifestarsi naturalmente, coincide invece con la vittoria ottenuta all'interno del conflitto discorsivo. L'esemplificazione dei poteri di cui dispone il linguaggio oltre ad essere calata in un contesto costitutivamente agonistico ruota intorno alle vicende di una donna, la cui sottomissione ai poteri del *logos* è costantemente espressa in termini di passività, cosicché uno studioso ha potuto parlare di un vero e proprio «psychic rape» (Wardy 1996: 43) perpetrato ai suoi danni. La vicenda di Elena, allora, funziona come un paradigma rovesciato del comportamento a cui il cittadino (maschio) è chiamato all'interno della comunità a cui appartiene. Se è vero, infatti, che Elena può essere scagionata, ciò avviene solo in virtù della sua passività. Ma se questa condizione nell'immaginario dei Greci può essere adatta ad una donna, non lo è per un uomo e

---

<sup>10</sup> In realtà non si tratta di semplici giochi di parole ma di una sottile costruzione di rimandi intra ed intertestuali su cui non posso qui, per ovvie ragioni, soffermarmi.

soprattutto per un cittadino. Ciascuno di essi per evitare di rimanere vittima della violenza che può essere esercitata tramite il discorso è chiamato a sua volta ad acquisire una analoga capacità e a servirsene nella sfera politica. Dietro la rassicurante convinzione che sia proprio il *logos* ad unirci come uomini e a consentirci di coesistere pacificamente all'interno di una comunità, si profila così per il sofista siciliano l'ombra minacciosa di una violenza che affonda le sue radici in quello stesso *logos*, nella sua ambivalenza e nella sua capacità di agire in profondità sull'animo umano. Ed è per questo stesso motivo che il quadro delineato nell'*Encomio* si lascia interpretare in chiave eminentemente politica, suggerendo implicitamente che la condizione di Elena è proprio quella a cui il cittadino è chiamato a sottrarsi, ma che al tempo stesso è proprio la natura ambivalente del *logos* ad impedire qualsiasi forma di "immunizzazione" preventiva nei confronti dei suoi possibili effetti. Il cittadino appare così chiamato ad un complicato ma fondamentale esercizio, a cui probabilmente alludono le parole fatte apporre dal nipote di Gorgia Eumolpo sulla base della statua che gli dedicò ad Olimpia: «Nessun mortale ha inventato un'arte (*technēn*) migliore per esercitare (*askēσαι*) l'anima alle gare di eccellenza (*tēs aretēs es agōnas*)».

## Bibliografia

Bardi, Francesca (2003), «Il dialogo terapeutico in Euripide», in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, vol. 50, pp. 81-113.

Bartoš, Hynek (2015), *Philosophy and Dietetics in the Hippocratic On Regimen. A Delicate Balance of Health*, Brill, Leiden.

Caspers, Christiaan L. (2011), *Healing Speech, Wandering Names, Contests of Words. Ideas about language in Euripides*, PhD dissertation, Leiden Universiteit.

Cole, Thomas (1991), *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, John Hopkins University Press, Baltimore.

Cross, James R. (2017), *Hippocratic Oratory. The Poetics of Early Greek Medical Prose*, Routledge, London.

de Romilly, Jacqueline (1976), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Di Piazza Salvatore, Piazza, Francesca (2016), «The words of conjecture. Semiotics and epistemology in ancient medicine and rhetoric», in *Rhetorica*, vol. XXXIV, n. 1, pp. 1-26.

Ford, Andrew (2002), *The Origins of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Furley, William D. (1992), «Antiphon der Athener: Ein Sophist als Psychotherapeut?», in *Rheinisches Museum*, vol. 3-4, pp. 198-215.

Griffith, Mark (1977), *The Authenticity of Prometheus Bound*, Cambridge University Press, Cambridge.

Goff, Barbara (1990), *The noose of words. Readings of desire, violence and language in Euripides' Hippolytos*, Cambridge University Press, Cambridge.

Holmes, Brooke (2010), *The Symptom and the Subject. The Emergence of Physical Body in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Hourcade, Annie (2009), *Atomisme et Sophistique, La tradition abdéritaine*, Ousia, Bruxelles.

Ioli, Roberta (2013), *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Carocci, Roma.

Karp, Andrew (1996), «The Disease of Inflexibility in Aeschylus' "Prometheus Bound"», in *Mediterranean Studies*, vol. 6, pp. 1-12.

Lain Entralgo, Pedro (1970), *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, Yale University Press, New Haven.

Long, Anthony A. (2015), *Greek Models of Mind and Self*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (*La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci*, trad. di M. Bonazzi, Einaudi, Torino, 2016).

Lo Presti Roberto, Marino Silvio (2011), «*Dialeghestai*: fisiologia di un atto. Interazioni fra lessico medico e lessico filosofico fra V e IV secolo (Corpus Hippocraticum e Platone)», in *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 5, n. 2, pp. 1-41.

Mann, Joel E. (2012), *Hippocrates: On the Art of Medicine*, Brill, Leiden.

Marino, Silvio (2019), *Il corpo del dialogo. Una teoria della comunicazione a partire dal Protagora di Platone e dal Corpus Hippocraticum*, Paolo Loffredo, Napoli.

Marzullo, Benedetto (1993), *I sofismi di Prometeo*, La Nuova Italia, Firenze.

Perilli, Lorenzo (1991), «Il lessico intellettuale di Ippocrate: *sēmainein* e *tekmairesthai*», in *Lexicon Philosophicum*, vol. 5, pp. 153-180.

Provenza, Antonietta (2016), *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Carocci, Roma.

Ricciardelli Apicella, Gabriella (1994), «La tragedia di Fedra. L'*aidōs* e il *pharmakon*», in *Rivista di cultura classica e medievale*, vol. 36, pp. 141-159.

Roth, Adam R. (2008), *Reciprocal influences between rhetoric and medicine in ancient Greece*, PhD Dissertation, The University of Iowa.

Segal, Charles P. (1962), «Gorgias and the Psychology of the *Logos*», in *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 66, pp. 99-155.

Segal, Charles P. (1993), *Euripides and the Poetics of Sorrow*, Duke University Press, Durham.

Serra, Mauro (2017), *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Aracne, Roma.

Serra, Mauro (2018), «La scena originaria. Argomentazione, retorica e medicina a partire dal Gorgia di Platone», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 12, n. 1, pp. 5-17.

Wardy, Robert (1996), *The Birth of Rhetoric*, Routledge, London.