

**SULLE TRACCE DELLA VIRTÙ NELL'IPPIA MINORE:
TRA SEMANTICA PRESTAZIONALE
E PROSPETTIVA EPISTEMICA ***

Abstract

Plato's *Hippias minor* still represents a puzzling work with respect to both its general interpretation and the philosophical meaning of its conclusion. Often do scholars leave aside a notion, which is implicitly and explicitly evoked by the characters and plays a fundamental role in the production of its arguments and its striking conclusion. This is the notion of virtue. The argumentative structure of Plato's *Hippias minor*, in fact, seems fashioned with the aim of showing that the "traditional virtue" must be overtaken by means of the "moral virtue". In this way, Plato emphasizes both the ambiguities related to this notion and (above all) the inadequacy of the "traditional virtue" in the new context of his moral theory.

Premessa

Il breve *Ippia minore*, dialogo platonico certamente autentico, fa con ogni probabilità parte della produzione giovanile di Platone¹. Nonostante alcuni tentativi di rintracciarvi un significato filosofico positivo, la critica si è concentrata essenzialmente sulla valutazione della serie di argomenti attraverso i quali Socrate conduce Ippia da uno ζήτημα omerico sui caratteri di Achille e Odisseo a una conclusione di carattere morale, dai tratti comunque paradossali: chi commette ingiustizia e fa il male volontariamente è migliore di chi lo fa involontariamente. Dopo le pagine di Sprague sull'uso platonico della fallacia nel dialogo, in un articolo fondamentale Weiss ha sostenuto che il nucleo delle difficoltà, l'equivocazione dei significati potenziale e fattuale delle proprietà coinvolte nella discussione (a partire dall'essere ἀληθής e ψευδής), sia in realtà solo

* I lavori preparatori per questo articolo e il mio studio della VII tetralogia di Platone hanno trovato una risorsa fondamentale nella disponibilità e nell'apertura al dialogo del Prof. Dr. Michael Erler, che voglio qui ringraziare.

¹ La collocazione tra i dialoghi giovanili è universalmente riconosciuta. Come spesso sottolineato dalla critica, solo una citazione esplicita di Aristotele (Metaph. V 1025a2-13) ha salvato il dialogo, di per sé estremamente complesso e intricato, dalla supposizione di inautenticità.

apparentemente problematico². A questa tesi³ sono stati nuovamente opposti argomenti a favore della presenza di fallacie e ambiguità nei vari passaggi del dialogo⁴.

In questo articolo l'oggetto centrale della polemica critica, la presenza o l'assenza di fallacie, verrà affrontato da un altro punto di vista, nel tentativo di rintracciare un vincolo essenziale tra l'uso (effettivamente presente) di alcune ambiguità semantiche da parte di Platone e il loro fine filosofico. Tale vincolo si concentra nella nozione di virtù.

1– *La semantica ambigua della nozione di ἀρετή*

Come noto, nella semantica greca preplatonica il termine e la nozione di ἀρετή indicano principalmente un'eccellenza nella realizzazione di uno specifico e appropriato ἔργον. Ciò implica evidentemente un'essenziale distanza della prospettiva morale: la virtù è propria di qualsiasi oggetto, artefatto o naturale, o applicabile a qualsiasi capacità umana; inoltre, si può essere eccellenti anche nel compiere azioni negative. Per quanto la semantica morale sia probabilmente già emergente in età arcaica⁵, essa persiste in modo inequivocabile ancora nel linguaggio e nella semantica di Platone⁶.

2– *Un primo passo: la capacità di dire il falso*

Incapace di seguire l'ἐπίδειξις di Ippia su Omero, Socrate si trattiene al suo termine e, spinto dall'invito di Eudico, propone a Ippia un'indagine sull'*Iliade* (363 a1–364 c2):

² Alle importanti pagine di R. Kent Sprague, *Plato's Use of Fallacy: a Study of the 'Euthydemus' and Some Other Dialogues*, London 1962, 65–79, – dello stesso anno il contributo di R.G. Hoerber, *Plato's Lesser Hippias*, in: *Phronesis* 2, 1962, 121–131, partic. 124–128, anch'esso concentrato in parte su alcune ambiguità del dialogo – ha infatti risposto R. Weiss, ὁ ἀγαθός as ὁ δυνατός in the *Hippias Minor*, in: *The Classical Quarterly* 31, 1981, 287–304.

³ Sviluppata, tra gli altri, da M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin/New York 1987, 121–144; per una lettura positiva del dialogo cfr. inoltre D. Lévistone, *La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos*, in: *Phronesis* 50, 2005, 181–214, partic. 199–208, e *l'Introduzione* di B. Centrone in B. Centrone/F.M. Petrucci (edd.), *Platone. Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, Torino 2012, 185–204.

⁴ Cfr. partic. G. Klosko, *Plato and the Morality of Fallacy*, in: *The American Journal of Philology* 108, 1987, 612–626, partic. 618–624; J. Jantzen, *Platon, Hippias minor oder Der Falsche Wahre. Über den Ursprung der moralischen Bedeutung von „gut“*, Weinheim 1989, partic. 46–106; J. Beversluis, *Cross-examining Socrates*, Cambridge 2000, 94–110.

⁵ Particolarmente significativo è il fr. 15 Solone: πολλοὶ γὰρ πλουτέουσι κακοὶ, ἀγαθοὶ δὲ πένονται· ἀλλ' ἡμεῖς τούτοις οὐ διαμειψόμεθα τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ, χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

⁶ Cfr. partic. *Resp.* I 335 a6–d13, e 352 d8–353 d1.

chi è migliore tra Achille e Odisseo? Secondo quale criterio⁷? Ippia fornisce una risposta vaga e tradizionale, secondo la quale Achille sarebbe migliore mentre Odisseo, in quanto πολύτροπος, peggiore⁸: πολύτροπος, infatti, vuol dire secondo Ippia – o meglio, secondo la rilettura di Socrate delle parole e della citazione omerica di Ippia – ψευδής (364 c3–365 c2)⁹.

La posizione di Ippia si può sintetizzare in due assunti: da un lato chi dice il vero e chi dice il falso sono due figure diverse, dall'altro chi dice il falso è peggiore – poiché, implicitamente, dire il falso è qualcosa di male –. Socrate si impegna così a confutare la tesi di Ippia. L'argomento si basa su uno dei nuclei logici più controversi del dialogo, cioè l'identificazione del dire il falso con una δύναμις: secondo Socrate, infatti, chi mente ha una capacità, quella di dire il falso, e se ha tale capacità ha una forma di conoscenza e sapienza. La condizione che giustifica la possibilità che il sapiente dica il falso è così identificata in una scelta volontaria (366 b7–c1): δυνατὸς δέ γ' ἐστὶν ἕκαστος ἄρα, ὃς ἂν ποιῆ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται (365 d6–366 c4). Per sorreggere il proprio argomento, a cui Ippia dà comunque costante assenso, Socrate propone tre esempi, tratti tutti dall'ambito delle arti matematiche che Ippia si vanta di padroneggiare¹⁰: nel calcolo, nella geometria e nell'astronomia, chi è ignorante può solo involontariamente dire il falso, mentre chi è esperto in queste discipline può, volendolo,

⁷ Sono questi i termini di una questione almeno inizialmente legata al testo di Omero, uno ζήτημα letterario; per questa prospettiva critica cfr. F.M. Giuliano, *L'Odisseo di Platone*. Uno ZHTHMA omerico nell' "Ippia Minore", in G. Arrighetti (ed.), *Ricerche di filologia classica IV, Poesia greca*, Pisa 1995, 9–57 = in Id., *Studi di letteratura Greca*, Pisa 2004, 87–132.

⁸ Ippia produce una concisa descrizione di tre figure centrali dei poemi omerici in base alle loro caratterizzazioni classiche senza darne un chiarimento reale. Achille è il più valido guerriero (cfr. Giuliano, *art.cit.*, 100–109), ma qui il suo valore è ampliato in modo netto e diviene l'uomo migliore di tutti. Nestore è l'uomo più sapiente. Odisseo è invece caratterizzato, in base all'*incipit* dell'*Odissea*, con l'aggettivo πολύτροπος, la cui connotazione negativa è tratta da Ippia non direttamente dall'*Illiade* e dall'*Odissea* ma da altre istanze della tradizione letteraria, da Esiodo (fr. 198) alla tragedia attica, ed è diffusa nel V secolo; sul tema cfr. Erler, *op.cit.*, 121–124 e Léviystone, *art.cit.*, 182 sgg. In questo contesto – a differenza di quello omerico – l'aggettivo esprime un'essenziale molteplicità di modi d'essere.

⁹ Un'esegesi dello stesso problema, anche se divergente nei metodi e nelle conclusioni, è svolta da Antistene (per un'ampia ed efficace ricognizione cfr. A. Brancacci, *Oikeios logos*. La filosofia del linguaggio in Antistene, Napoli 1990, 44–55); l'attenzione per la figura di Odisseo e una sua descrizione in senso positivo, tuttavia, dovevano rappresentare un elemento di convergenza tra i socratici (cfr. Léviystone, *art.cit.*).

¹⁰ Come noto, Ippia è uno tra i più "sapienti", e padroneggia perfettamente anche le scienze matematiche (Hipp. maj. 285 c1–6 e Prot. 318 e1–5); cfr. J.-F. Pradeau/F. Fronterotta, *Platon. Hippias majeur, Hippias mineur*, Paris 2005, 211–230.

dire il falso meglio di chiunque altro. Con un classico procedimento epagogico¹¹, dunque, Socrate può procedere a una generalizzazione, e sfida Ippia a trovare arti per le quali non valga il principio ormai acquisito: in ogni arte, il più esperto e più capace, il quale sarà evidentemente *migliore*, è anche colui che sa dire il falso volontariamente (366 c5–369 b7).

L'ambiguità principale del passo, come noto, risiede nella coerenza dell'identificazione del "dire il falso" con una δύναμις; nonostante gli argomenti di Weiss, che ha sostenuto la sostanziale omogeneità della caratterizzazione "potenziale" dello ψεύδεσθαι all'interno dell'argomento, è stato a più riprese rilevato come almeno in alcuni momenti non sia possibile evitare di attribuire al "dire il falso" una maggiore stabilità – nel senso di τρόπος –¹². Le difficoltà, tuttavia, non si esauriscono qui: secondo la tesi di Socrate, infatti, la sola capacità di dire il falso non rende falsi; dunque, si può essere falsi senza esserlo mai stati; ancora, non è necessario avere la conoscenza della verità su qualcosa per dire il falso, ma è sufficiente conoscere ciò che certamente non è vero¹³.

La presenza di simili fallacie, tuttavia, non implica che Platone non condividesse la tesi proposta. Ora, può in primo luogo essere concessa a Socrate l'estensione dell'analisi all'ambito tecnico: dallo ζήτημα omerico, infatti, Socrate è esplicitamente passato all'analisi concettuale del tema, senza trovare in Ippia alcuna opposizione (365 c9–d4), e l'ambito tecnico è uno di quelli nei quali è possibile testare le tesi sostenute. In secondo luogo, per quanto il procedimento epagogico implichi una generalizzazione non sempre efficace, in questo caso l'argomento sembra coerente proprio in quanto – e nella misura in cui – limitato espressamente alle arti e alle competenze (368 a8–b1). Diviene a questo punto fondamentale indagare il presupposto dell'argomento, cioè se sia lecito prefigurare un'azione in termini di capacità di compierla, e porre la volontarietà come discriminante per il livello a cui la si compie. Una simile possibilità è concessa da un modello concettuale tipicamente preplatonico ben definito, quello della virtù in senso prestazionale: chi possiede la virtù in qualcosa è semplicemente *in grado* di compierla al massimo livello di correttezza. In questi termini la virtù è la capacità di

¹¹ Cfr. Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, 114–121.

¹² A porre per primo l'accento su questa ambiguità è stato J.J. Mulhern, ΤΡΟΠΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's "Hippias Minor", in: *Phoenix* 22, 1968, 283–288, al quale ha risposto Weiss, *art.cit.*; cfr. tuttavia le forti obiezioni di J.-F. Balaudé, *Que veut montrer Socrate dans l'Hippias Mineur?*, in G. Giannantoni/M. Narcy (edd.), *Lezioni Socratiche*, Napoli 1997, 259–277, partic. 263–268. È del resto la stessa natura della ricerca omerica a segnalare una qualche deformazione nella semantica potenziale (anche ammettendo che sia utilizzata omogeneamente): i personaggi omerici rappresentano tradizionalmente dei caratteri fissi ed offrono, forzatamente in modo stabile, una "fenomenologia dei tipi umani"; cfr. Giuliano, *art.cit.*, 97–100.

¹³ Cfr. la ricognizione sulle incongruenze logiche dell'argomento di Beversluis, *op.cit.*, 98–102.

compiere un'azione al più alto grado di eccellenza, poiché un modello prestazionale può rimandare a diversi momenti di applicazione e competenza. Su queste basi è dunque legittimo affermare che solo chi possiede una competenza al suo massimo grado potrà applicarla ai gradi inferiori, e proprio nella misura in cui tale variazione deve essere inserita in un contesto di perfetta preparazione tecnica, l'unica condizione per questa degradazione è la scelta volontaria.

Tutto ciò consente in primo luogo di chiarire perché Ippia segua Socrate nel suo argomento. Nella misura in cui il possesso di un'arte implica il conseguimento/la realizzazione di un ἔργον¹⁴, e la capacità di realizzare un ἔργον nel miglior modo possibile rimanda alla nozione di ἀρετή, è estremamente probabile che Ippia segua Socrate nel suo argomento perché perfettamente coerente con la semantica prestazionale della stessa ἀρετή. In altri termini: pur senza nominarla, Socrate ha chiamato in causa nei suoi contenuti e nei suoi termini concettuali fondamentali la nozione prestazionale di ἀρετή – “essere perfettamente capaci in qualcosa” –, che consente lo svolgimento dell'argomento proprio nei termini in cui Socrate lo articola. Se infatti si cerca un'eccellenza, l'oggetto di indagine sarà una virtù prestazionale, dunque una capacità ai suoi diversi livelli di esercizio.

In questo senso Ippia, pur rifiutandosi di ammettere che Odisseo è migliore di Achille in quanto ψευδής, ha lasciato che Socrate affermasse un principio centrale per il prosieguito del dialogo: il problema relativo al compiere a un certo livello di correttezza un'azione deve essere fondato su uno specifico modello, quello della virtù in senso prestazionale, per il quale chi ha la massima competenza – *scil.*, implicitamente, è virtuoso – può volontariamente graduare la propria applicazione e sbagliare volontariamente¹⁵.

3– *L'ἐνθήθεια di Achille*

Dopo l'esplicito allontanamento dal testo di Omero, Socrate sembra volervi tornare per applicare ad esso i risultati raggiunti (369 e2–372 a5). Socrate propone infatti alcune citazioni iliadiche che sembrano suggerire un atteggiamento falso da parte di Achille, che a più riprese annuncia che lascerà Troia senza però mai dare seguito a tali propositi.

¹⁴ Cfr. anche Aristot. Eth. Nicom. I 1094 a6–18.

¹⁵ Ciò non toglie, evidentemente, altre acquisizioni più generali che possono essere tratte da questa parte di dialogo. In particolare, ben fondata è l'idea per cui probabilmente Platone, lasciando le ambiguità proprie dei termini “volontariamente” e “ψεύδασθαι”, possa alludere a diversi aspetti del “dire il falso volontariamente”, l'unico autentico tra i quali è quello del filosofo che, conoscendo il bene, può dire il falso in vista del bene. Cfr. partic. l'*Introduzione* di B. Centrone in Centrone/Petrucci, *op.cit.*, 192–197.

Ora, considerando non solo la palese intenzione di Socrate di trascendere le pagine omeriche, ma anche e soprattutto che la prosecuzione dell'argomento continuerà ad occuparsi della problematica ampia e generale, tale intermezzo sembra in qualche modo fuori posto. Ciò rimane a maggior ragione valido se alla base del dialogo si considera la nozione di "buono", che qui non viene approfondita in alcun modo¹⁶. Similmente, non sembrano introdotti elementi nuovi, in grado di imprimere una svolta all'argomentazione.

Il passo, tuttavia, presenta in primo luogo un "modello" dialettico peculiare. Socrate, infatti, giunge a sfidare Ippia nel suo stesso campo, quello dell'esegesi dei poemi, e ha la meglio grazie a uno strategico uso di un "proto-*Homerum ex Homero*": Socrate cita infatti selettivamente passi omerici, li astrae dal loro contesto eliminandone i fattori di coerenza ed accentuando – se non creando – elementi di non consequenzialità¹⁷. In questo senso la violenza dialettica ai danni di Ippia è una tra le più aspre, ben paragonabile alla lunga tortura a cui Ione è sottoposto nell'omonimo dialogo. Ciò non può risultare indifferente per la lettura complessiva dell'*Ippia minore*, che reca inoltre altre diffuse tracce di pesante ironia¹⁸: Ippia è un personaggio più preparato di Ione, ma riceve un trattamento violento, qui applicato attraverso una lettura capziosa del testo di Omero di cui il sofista si professa perfetto conoscitore. Ciò deve quantomeno suggerire una forte cautela nella valutazione delle tesi raggiunte in comune dai due interlocutori durante l'intero dialogo, o meglio della loro formulazione in tale sede.

All'interno di questo quadro, e in piena coerenza con esso, si colloca un passaggio che, nella lettura qui proposta, fa acquisire all'intero passo una funzione specifica. L'argomento proposto da Socrate – che si regge su una sapiente scelta di passi, da citare e da omettere – può essere riassunto come segue: nel IX libro dell'*Iliade* Achille accoglie l'ambasceria di Fenice, Odisseo e Aiace, ma mentre a Odisseo dichiara di voler subito partire, ad Aiace – e in presenza di Odisseo – conferma la volontà di rimanere ad attendere lo scontro con Ettore (369 b8–371 c5). Ma considerando le nobili origini e formazione di Achille, un simile atteggiamento – così lascia intendere Socrate – non può dipendere che da un certo disegno premeditato (371 c6–d7). Il dialogo, per un

¹⁶ Interpretazioni mirate in questo senso sono, pur con diverse declinazioni, quelle di Weiss, *art. cit.*, e Jantzen, *op. cit.*

¹⁷ Socrate cita (371 b7–c5) un passo (IX 650–655) che, secondo la propria lettura, indicherebbe che Achille è pronto a contraddirsi all'interno dello stesso scambio, pur con interlocutori diversi: a Odisseo dice il falso – cioè che partirà – mentre ad Aiace il vero – cioè che rimarrà –, e per questo ritiene Odisseo ben meno scaltro di sé. Sull'uso strumentale delle citazioni omeriche da parte di Platone cfr. D. Tarrant, *Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material*, in: *The Classical Quarterly* 1, 1951, 59–67; G. Lohse, *Untersuchungen über Homerzitate bei Platon I*, in: *Helikon* 4, 1964, 3–28; II, *ibid.* 5, 1965, 248–295; III, *ibid.* 7, 1967, 223–231; F.M. Giuliano, *Platone e la Poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin 2005, 307–338.

¹⁸ Cfr. partic. 368 b2–369 a2. Ciò rende peraltro ben poco fondati alcuni argomenti – basati su questo aspetto – contro l'autenticità dell'*Ippia maggiore*; sul problema cfr. l'*Introduzione* di B. Centrone all'*Ippia maggiore* in Centrone, Petrucci, *op. cit.*, 33–37.

istante, vede qui un capovolgimento della valutazione dei personaggi considerati: secondo Socrate Achille è ora il migliore, Odisseo in qualche senso peggiore, anche se sempre in base al principio generale precedentemente rifiutato da Ippia. Lo scambio prende così una direzione peculiare (371 d8–372 a5):

{ΠΙ.} Οὐκουν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ καὶ αὐτὰ ταῦτα ὑπὸ εὐηθείας ἀναπεισθεὶς πρὸς τὸν Αἴαντα ἄλλα εἶπεν ἢ πρὸς τὸν Ὀδυσσεά· ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς ἅ τε ἀληθῆ λέγει, ἐπιβουλεύσας ἀεὶ λέγει, καὶ ὅσα ψεύδεται, ὡσαύτως.

{ΣΩ.} Ἀμείνων ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ Ὀδυσσεὺς Ἀχιλλέως.

{ΠΙ.} Ἥκιστα γε δήπου, ὦ Σώκρατες.

{ΣΩ.} Τί δέ; οὐκ ἄρτι ἐφάνησαν οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες;

{ΠΙ.} Καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκρατες, οἱ ἐκόντες ἀδικοῦντες καὶ ἐκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι βελτίους ἂν εἶεν τῶν ἀκόντων, οἷς πολλὴ δοκεῖ συγγνώμη εἶναι, ἐὰν μὴ εἰδῶς τις ἀδικήσῃ ἢ ψεύσῃται ἢ ἄλλο τι κακὸν ποιήσῃ; καὶ οἱ νόμοι δήπου πολὺ χαλεπώτεροί εἰσι τοῖς ἐκοῦσι κακὰ ἐργαζομένοις καὶ ψευδομένοις ἢ τοῖς ἄκουσιν.

Poiché Socrate non ha abbandonato il proprio modello, Ippia non può che rifiutare l'istanza socratica (371 d8–e3): Achille non ha alcuna premeditazione, ma agisce solo per la propria *eὐήθεια*¹⁹. Il senso di questa affermazione di Ippia è legato a una semantica positiva del termine *eὐήθεια*, che rimanda alla purezza e al buon-carattere: Achille rimane migliore perché ha un carattere più puro. Socrate è però implacabile, e per attribuire a Ippia la propria tesi coglie l'ambiguità semantica del termine, che può indicare anche la "dabbenaggine", la semplicità in senso peggiorativo²⁰: "secondo Ippia", Achille è un semplice, *non è capace* di premeditare inganni, dunque è peggiore di Odisseo (371 e4–8).

Ma qual è la relazione essenziale tra questo svolgimento è il dire il vero/il falso? E quale quella con la nozione di "buono"? Come detto, se si vuole rimanere concentrati su questi aspetti, il passo sembra rappresentare solo un'ennesima violenza dialettica di Socrate. E tuttavia il riferimento all'*eὐήθεια* può indirizzare in un'altra direzione. La capacità di dire il vero e il falso, infatti, è ricondotta qui in primo luogo da Socrate ad aspetti complessivi e più ampi di Achille, la nascita e la formazione del suo carattere: essa non rappresenta tanto una capacità specifica, ma piuttosto una manifestazione

¹⁹ La lezione *eὐηθείας* a 371 e1, trådita da TWS e accolta da Vancamp, è superiore a *eὐνοίας* di F^{ac} (forse derivante da errori di maiuscola, N per H e O per Θ, e da un'itacismo), recepita da Burnet, sia per attestazione tradizionale sia per la sua importanza nell'argomento.

²⁰ Cfr. ad es. Phaed. 68 e2–7.

dell'eccellenza complessiva dell'eroe. Se così non fosse, Socrate non avrebbe buon gioco né ragione di insistere sulla nozione di εὐήθεια, che rappresenta qui *tout court* un "basso livello di eccellenza personale", una non-eccellenza, o ancora, per chiarezza, un'assenza di virtù in senso prestazionale.

Che il dialogo sia ormai scivolato verso un dibattito sulla virtù complessivamente intesa è confermato da altri elementi. In primo luogo, alla considerazione della virtù di Achille e Odisseo per mezzo dell'εὐήθεια si giunge dopo una prima serie di citazioni (369 e2–370 e4), che Socrate chiosa sottolineando quanto sia difficile valutare chi dei due sia migliore *in generale*, riguardo al dire il vero e il falso ma anche circa ogni altra virtù. Ora, nella misura in cui il dire il falso è stato descritto come capacità, è qui evidente che Socrate faccia ancora riferimento a una semantica prestazionale: Odisseo e Achille sono simili in relazione alle loro capacità, cioè allo svolgere le varie azioni che compiono in modo eccellente. In questo senso, Socrate sta proponendo implicitamente una generalizzazione del discorso sul falso: osservare chi tra Odisseo e Achille dica il falso o il vero equivale a cogliere un aspetto della loro virtù prestazionale²¹. Ecco dunque che la comparsa della nozione di εὐήθεια costituisce la risposta generale tratta – artificiosamente – dal caso particolare del dire il falso.

4– Dalla corsa all'anima umana

Che i due interlocutori abbiano ormai acquisito l'ampliamento del tema del dialogo è chiaro dalla domanda con cui Socrate apre l'ultima fase della discussione (373 c6–9):

Καὶ μὴν σφόδρα γε ἐπιθυμῶ, ὦ Ἰππία, διασκέψασθαι τὸ νυνδὴ λεγόμενον, πότεροί ποτε ἀμείνους, οἱ ἐκόντες ἢ οἱ ἄκοντες ἀμαρτάνοντες. οἶμαι οὖν ἐπὶ τὴν σκέψιν ὀρθότατ' ἂν ὧδε ἐλθεῖν.

Il problema legato specificamente al dire il falso lascia il posto alla valutazione di chi "sbaglia". Nella sua formulazione Socrate pone immediatamente il segnale dell'ambiguità che caratterizzerà le pagine che seguono: l'uso del verbo ἀμαρτάνω può infatti alludere a entrambi i significati di virtù, quello prestazionale – sbagliare nel fare qualcosa – e quello propriamente morale – secondo la classica formulazione dell'intellettualismo etico –. L'argomento che segue (373 c9–376 b6), del resto, rappresenta esattamente un lento, strategico e in parte tendenzioso²² scivolamento da una se-

²¹ Ciò implica certamente uno slittamento parziale anche della nozione prestazionale di virtù, generalmente mirata a uno specifico ἔργον. E tuttavia l'applicazione all'ambito del carattere dell'eroe sembra consentire tale estensione ancora nell'ambito di una semantica tradizionale di ἀρετή.

²² Cfr. Beversluis, *op.cit.*, 107–109.

manica prestazionale a una etica: Socrate si impegna a dimostrare che il compiere il male – agire male – volontario è migliore di quello involontario in relazione alle azioni corporee (373 c9–374 b4), agli strumenti e alle anime, dall'animale alla umana (374 b5–375 d2).

Socrate richiama come primo esempio l'esercizio della corsa (373 c9–374 a1). Posto intuitivamente che il buon podista corre velocemente, il cattivo lentamente (c9–d2), si deduce che, relativamente all'azione del correre, chi corre velocemente corre bene, chi corre lentamente male, dunque correre velocemente è bene, lentamente male (d3–5). Ora, in base al presupposto implicito (derivante dalla prima parte del dialogo) per cui solo chi è eccellente in qualcosa può farla male volontariamente, in relazione all'individuo che si dedica alla corsa si può affermare che il miglior podista è quello che corre lentamente in modo volontario (d5–7). Socrate procede però in un approfondimento mirato, che rivela la funzione specifica di isolare l'azione da colui che la compie: se correre è un ἐργάζεσθαι (d7–e1), chi corre male compie male (ἐργάζεσθαι) l'azione del correre (e1–2), cioè lentamente (e2–3); questo (ancora per il presupposto acquisito nella prima parte del dialogo) può farlo volontariamente solo il buon podista (e4–5). Socrate può dunque concludere che chi compie involontariamente l'azione del correre è peggiore di chi lo fa volontariamente (e6–374 a1). Fondamentale nell'argomento è la separazione tra la figura del podista (valente o meno) e il correre bene e male (il correre come ἐργάζεσθαι): grazie ad essa il buon podista può correre male o bene. Compiuto questo passo, infatti, Socrate può scindere la bontà del podista dalla bontà dell'azione, quindi far passare l'idea per cui un buon (ἀγαθός) podista sarà eccellente in una determinata azione, a qualsiasi livello voglia poi compierla.

Un procedimento analogo emerge dall'esempio successivo, relativo alla lotta (374 a1–b4): visto che il praticare male la lotta si concretizza nel cadere (a3–4), lottatore migliore è chi cade volontariamente (a1–3); dunque chi pratica (ἐργάζεσθαι) involontariamente male la lotta è peggiore di chi lo fa volontariamente (a5–6).

La conclusione dell'argomento riprende le acquisizioni raggiunte:

– 374 a7–8: Τί δὲ ἐν τῇ ἄλλῃ πάσῃ τῇ τοῦ σώματος χρεῖα; οὐχ ὁ βελτίων τὸ σῶμα δύναται ἀμφοτέρω ἐργάζεσθαι ...: generalizzazione resa possibile dalla distinzione tra buon agente e azione.

– 374 a8–b1: ... καὶ τὰ ἰσχυρὰ καὶ τὰ ἀσθενῆ, καὶ τὰ αἰσχυρὰ καὶ τὰ καλὰ ...: Socrate produce una doppia generalizzazione a partire dagli esempi: velocità e resistenza, lentezza e caduta, sono ricondotti a forza e debolezza, che a loro volta riportano ad azioni "belle e turpi", nozioni che possono anche rimandare – benché in modo ambiguo – a una prospettiva morale.

– 374 b1–3: ... ὥστε ὅταν κατὰ τὸ σῶμα πονηρὰ ἐργάζεται, ἐκὼν ἐργάζεται ὁ βελτίων τὸ σῶμα, ὁ δὲ πονηρότερος ἄκων: si riunificano così le valutazioni dei migliori e peggiori agenti fondate nei precedenti argomenti.

Ora, viene spesso sostenuto che la base dell'ambiguità di questo come degli altri argomenti risieda in una semantica peculiare della nozione di ἀγαθός: l'essere "buono" nel fare qualcosa equivale dapprima al farla bene, ma progressivamente Socrate tenterà un'assolutizzazione della nozione di bontà in ambito etico. Una simile analisi, benché colga certamente un aspetto problematico del procedimento, rende l'argomento piuttosto banale, o meglio approssimativo: Ippia si farebbe incantare dalla sola nozione di bontà in ambito tecnico. Inoltre, rimarrebbe così difficilmente spiegabile la tendenza in questi primi momenti a separare l'azione dall'agente. L'argomento sembra invece meglio leggibile in continuità con le precedenti sezioni del dialogo: Socrate continua a giocare sulla semantica ambigua della nozione di virtù. Proprio per poter agire su questo campo egli ha bisogno di identificare nello svolgimento delle azioni degli specifici ἔργα, cioè opere da realizzare che costituiscano un criterio di eccellenza per ciascuna azione a cui si fa riferimento: nella corsa il correre velocemente, nella lotta il rimanere in piedi. Per questa esigenza, strettamente legata al modello prestazionale di virtù, Socrate utilizza opportunamente non più il generico ποιεῖν bensì lo specifico ἐργάζεσθαι, che fa direttamente riferimento alla realizzazione di un ἔργον²³. Nella stessa direzione conduce del resto l'introduzione di una connotazione negativa peculiare, quella come πονηρός, che riproduce le ambiguità di ἀρετή: il termine designa genericamente un difetto in un certo ambito come anche – e soprattutto, se si considera il sostantivo πονηρία – una depravazione morale, una malvagità.

Il quadro terminologico e concettuale predisposto da Socrate per imbrigliare Ippia, dunque, si rivela particolarmente complesso: da un lato ad ogni azione è ricondotta una specifica virtù, un appropriato ἔργον da realizzare, dall'altro la valutazione di chi agisce in relazione a tale ἔργον è espressa nei termini ambigui ἀγαθός – πονηρός che già prefigurano marcatamente la possibilità di una traslazione in ambito morale. Tutto ciò, però, sempre nel quadro di un'analisi generale della nozione di virtù come eccellenza nel realizzare l' ἔργον.

L'importanza di questa ambiguità emerge progressivamente negli argomenti seguenti, che riprendono la struttura dei primi. Per quanto riguarda le parti del corpo (374 b5–e2) – corpo nel suo insieme come agente di un movimento; voce; piedi; occhi e organi di senso in generale –, ciascuna di esse compirà volontariamente male il proprio ἔργον solo se "migliore"; analogamente (374 e3–375 a1), solo uno strumento – qui il timone – "buono" renderà possibile compiere volontariamente male una certa operazione.

²³ Cfr. anche Jantzen, *op.cit.*, 78–88.

Benché la logica sottesa sia identica a quella dei precedenti argomenti, sono qui introdotti dei nuovi elementi di grandi importanza. In primo luogo, in questo ambito si fa perfettamente calzante l'utilizzo della semantica prestazione di virtù e del suo correlato negativo *πονηρία*, non a caso esplicitamente richiamati nella prima asserzione (374 b8–c1):

Καὶ ἀσχημοσύνη ἄρα ἢ μὲν ἐκούσιος πρὸς ἀρετῆς ἔστιν, ἢ δὲ ἀκούσιος πρὸς πονηρίας σώματος.

Socrate propone proprio in questo frangente un esplicito richiamo alla virtù poiché le parti del corpo sono strutturalmente legate a un proprio ἔργον, in riferimento al quale emerge facilmente la relativa eccellenza. Una simile relazione è ben documentata²⁴, ma il riscontro migliore che attesti la peculiare vicinanza tra l'idea di una virtù prestazionale e "oggetti" quali le parti del corpo, gli organi di senso o gli artefatti usati come strumenti è fornita dallo stesso Platone nella *Repubblica* (I 352 e2 sgg.), quando Trasimaco si lascia ingannare da Socrate ancora sulla base di un'analogia ambiguità.

Il procedere argomentativo di Socrate si fa dunque sempre più oscillante. Da un lato vengono introdotti esplicitamente termini che da un punto di vista platonico alludono in modo più forte a una prospettiva morale (virtù e malvagità su tutti), dall'altro la stessa prospettiva morale sembra esclusa da ambiti di riferimento che impongono di mantenere l'attenzione sulla semantica prestazionale di questi stessi termini.

Un simile fenomeno trova una nuova e ancor più paradossale manifestazione nel passaggio seguente, che conduce alle medesime conclusioni a partire da un diverso esempio: sono ora considerate le anime degli animali (375 a1–7), in particolare quella del cavallo. Per le conclusioni precedentemente raggiunte, sarà preferibile possedere un cavallo la cui anima consenta di cavalcare male volontariamente; Socrate chiede dunque (375 a3–5):

Τῆ ἀμείνωνι ἄρα ψυχῇ ἵππου τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα ταύτης τὰ πονηρὰ ἐκούσιως ἂν ποιοῖ, τῆ δὲ τῆς πονηρᾶς ἀκούσιως;

Da un lato l'attenzione per una prospettiva prestazione si fa ancora più marcata: anche più chiaramente delle parti del corpo e degli strumenti, gli animali – in particolare, come qui, cavalli e cani – sono utilizzati da Platone per esemplificare una nozione prestazionale di virtù (Resp. I 335 b2–9 e 352 d9–e3)²⁵. Allo stesso ambito concettuale fa del resto riferimento l'evocazione esplicita della mancata realizzazione di un ἔργον come

²⁴ Cfr. già, ad es., Ho. Od. XX 411, per i piedi e le gambe.

²⁵ Ma cfr. già Ho. Il. XXIII 276 e 374.

frutto di *πονηρία* (se la mancata realizzazione è involontaria) o *ἀρετή* (se volontaria). Proprio in questo contesto, tuttavia, compare il primo riferimento alla *ψυχή*, nozione centrale nell'ultimo argomento (375 d7–376 b6), nel quale essa sarà il “luogo” della giustizia, dunque principio della moralità dell'uomo. Ciò non vuol dire, evidentemente, che già qui Platone si impegni in una prospettiva etica: al contrario, nella misura in cui l'anima può essere intesa – in senso ampio e non filosofico – come il principio organizzatore di un ente, ad essa dovrà essere ricondotta anche la “virtù” di quell'ente, cioè la sua eccellenza specifica. E tuttavia non può essere casuale che in poche righe questa semantica generica venga sostituita da una di ispirazione etica.

L'argomento prosegue, e il riferimento all'anima animale rappresenta un buon ponte per passare all'anima umana nelle arti (375 a7–c3): per il tiro con l'arco è meglio possedere un'anima che volontariamente non colga il bersaglio (*ἀμαρτάνειν*), perché sarà migliore, mentre quella che lo fa involontariamente sarà *πονηρά* (375 a7–b4); per la medicina, in modo simile, è meglio possedere un'anima che agisca volontariamente male sui corpi (375 b4–7)²⁶. Ippia è ancora costretto dalle precedenti acquisizioni ad accettare le posizioni di Socrate, che però continua a introdurre elementi che potrebbero alludere a una dimensione etica: in questo passaggio, in particolare, si assume che chi *sbaglia* volontariamente è migliore di chi lo fa involontariamente. Un simile presidio è evidentemente incompatibile, ad esempio, con l'intellettualismo etico; il fatto che esso sia espresso negli stessi termini, però, evidenzia come Platone si impegni a mantenere, all'interno della semantica prestazionale, un'ambiguità lessicale di fondo.

Come appendice al precedente argomento, Socrate propone di osservare l'anima degli schiavi (375 c3–6): l'argomento, ormai impostato e ripetitivo, si applica senza possibilità di evasione. Questa ulteriore tappa, tuttavia, permette di mettere l'accento sulla nozione di *κακουργεῖν* (375 d1), che rappresenta lo svolgere male un'azione ma anche il compiere un'azione moralmente cattiva: il più ampio *ἐργάζεσθαι* sarebbe stato meno mirato. Con ciò si giunge al massimo livello di ambiguità tra le due semantiche di virtù in gioco: da un lato lo schiavo ha “funzioni” specifiche, e può essere virtuoso in senso prestazionale, ma dall'altro egli può essere responsabile di azioni moralmente valutabili.

²⁶ L'evocazione della medicina, spesso utilizzata da Platone come arte esemplare (cfr. [Theag.] 123 e5, Io. 531 e4-9, Charm. 165 c8 sgg. e 170 b3 sgg., Gorg. 464 b3 sgg., Pol. 298 a1 sgg.), è tendenziosa in quanto il medico è talvolta costretto a infliggere “un male” per produrre un bene; in questo senso è evidente che chi infligge un male volontariamente – ad esempio per cauterizzare – è migliore di chi lo fa involontariamente – ad esempio sbagliando una manovra. Inoltre è stato notato (Beverluis, *op. cit.*, 107–109) che l'esempio della medicina implica effettivamente l'uso distorto di un'arte, ma è in questo difforme da alcuni esempi precedenti, come quello della podistica, nella quale chi corre male volontariamente non usa l'abilità che possiede.

Il passo ulteriore di Socrate è a questo punto agevole: i molti casi proposti rappresentano formalmente un ragionamento epagogico, che può essere chiuso con la seguente generalizzazione: l'anima che sbaglia e fa il male volontariamente è migliore di quella che lo fa involontariamente (375 d1–2).

Guardando ora l'epagoge di Socrate nel complesso, emerge che essa sembra prevedere non solo un'accumulazione di esempi funzionale all'efficacia della persuasione di Ippia, ma anche un progressivo slittamento semantico dal piano prestazionale a quello etico per la virtù. Benché perfettamente coerente con una prospettiva prestazionale – come dimostra l'assenso di Ippia –, infatti, essa contiene termini e nozioni – quali “virtù”/“malvagità”, “anima”, “sbagliare”, “fare il male” – che in Platone hanno come ambito concettuale di elezione quello etico.

Socrate tiene dunque un registro ambiguo per l'intero argomento: pur mantenendo una lettura “prestazionale” della virtù, fa emergere categorie allusive rispetto alla prospettiva etica. In questo modo può facilmente generalizzare le conclusioni con una domanda finale, ormai di chiaro carattere etico (375 d1–2):

Οὐκοῦν βελτίων ἔσται, εἰάν ἐκοῦσα κακοῦργῆ τε καὶ ἐξαμαρτάνῃ, ἢ εἰάν ἄκουσα;

Una simile svolta, che dovrebbe imporsi come elemento di forte ed evidente discontinuità, suscita invece in Ippia un generico e acritico rifiuto, basato non sull'individuazione di un errore ma su una percezione generale: la posizione è moralmente inaccettabile. Ippia non riesce cioè a individuare il problema semantico (e non logico) che ha condotto all'assurdo. Come visto, ciò accade perché i medesimi termini, le medesime nozioni, sono usate da Socrate in modo consequenziale (gli stessi termini sono articolati in modo sempre coerente) e al contempo disomogeneo (gli stessi termini hanno assolto nell'argomento una semantica prestazionale ma nella conclusione assumono una semantica morale); il fulcro di queste ambiguità torna dunque ad essere la nozione di “virtù”, che di fatto fa convergere su di sé gli altri termini estendendone la semantica in senso prestazionale o, nell'ultimo caso, morale.

Rimane legittimo chiedersi se l'ambiguità alla base dei fraintendimenti di Ippia e dei “giochi” di Socrate possa essere quella inerente la sola nozione di “buono”. Vi sono alcune ragioni, in buona parte già emerse, per individuare come tema centrale dell'argomento proprio la virtù.

1. La descrizione di un oggetto o di una persona come “buono” è certamente, ancora ai tempi di Platone, ambigua, poiché in grado di indicare un'eccellenza “tecnica” come anche una morale. Tale ambiguità si iscrive però proprio in quella, più ampia e inclusiva, relativa alla nozione di virtù, che descrive a sua volta l'eccellenza prestazionale in un'arte o un'applicazione specifica oppure un'eccellenza assoluta in ambito mo-

rale. In termini generali, dunque, l'ambiguità della nozione di "buono" si iscrive all'interno di quella relativa alla nozione di virtù, di cui indica l'aspetto più eclatante e forte.

2. Ippia è perfettamente consapevole del doppio significato di "buono": egli riesce con difficoltà a distinguerli, intuisce talvolta delle incongruenze negli argomenti di Socrate²⁷, ma coglie immediatamente – e, anzi, sostiene per primo – il significato etico della descrizione come buono, che rimane il suo punto di riferimento per porre un freno alle conclusioni di Socrate²⁸. Ciò che invece Ippia sembra non afferrare chiaramente è la peculiarità della nozione etica di "virtù", il suo rapporto con la dimensione prestazionale e la trazione che esercita sui termini che sono utilizzati in correlazione con essa. Proprio la "virtù" rappresenta al contrario lo strumento supremo dell'ampio argomento di Socrate: iniziando l'epagoge, infatti, Socrate la propone in primo piano in termini prestazionali (374 b5–c2).

3. Una serie di aspetti peculiari dell'argomento trovano difficilmente spiegazione e collocazione se esso fosse mirato solo a indagare la nozione di "buono". In primo luogo, perché fare subito leva sulla nozione di virtù (374 b5–c2)? Probabilmente, perché solo in questa prospettiva risulta credibile ed efficace il ricorso ad esempi come quello delle parti del corpo o degli strumenti, altrimenti inefficaci – o meglio inintelligibili²⁹. Ancora, nello stesso senso, perché fare leva sull' ἐργάζεσθαι? Probabilmente perché, proprio in accordo con la semantica prestazionale di "virtù", è necessario fissare un ἔργον rispetto al quale si determini l'eccellenza o, per converso, la mancanza di virtù. Nella medesima prospettiva, perché soffermarsi con una certa attenzione anche sul polo puramente negativo dello svolgimento dell'azione (ἀμαρτάνειν e κακουργεῖν)? Probabilmente perché qualsiasi riferimento al "buono" implica necessariamente una discussione complessiva della nozione di virtù, cioè il chiarimento della differenza tra una gradazione – di qui l'estensione dei verbi e degli esempi – di prestazioni tecniche e una definizione assoluta di eccellenza morale.

4. La virtù è apparsa fin dall'inizio del dialogo come la nozione centrale nella discussione e negli argomenti, e a conferma di ciò gioca evidentemente l'ultimo argomento di Socrate, sulla giustizia. Focalizzare l'attenzione sulla virtù, dunque, garantisce al dialogo un'unitarietà ben più forte di quella garantita dalla sola e isolata nozione di "buono".

²⁷ Ippia non accetta le conclusioni di Socrate pur avendone seguito gli argomenti: ciò implica probabilmente anche la percezione di qualche forzatura, anche se troppo vaga; cfr. anche 369 b8–c8.

²⁸ Di qui, evidentemente, il netto rifiuto di dire che Odisseo è migliore di Achille.

²⁹ Anche la nozione di bontà è, finanche ai tempi di Platone, svincolata da una prospettiva etica (cfr. già Ho. II. XXIV 53), ma essa può difficilmente descrivere in modo efficace l'eccellenza di oggetti e parti del corpo. In tal senso, è la più ampia nozione di virtù quella all'interno della quale si iscrive anche l'ambiguità dell'ἀγαθόν.

5 – *La virtù morale (375 d7–376 b6)*

Socrate ha fatto scivolare l'argomento verso proposizioni ambigue, che sottendono una semantica prestazionale e al contempo suggeriscono una ricaduta morale. A compiere l'ultimo passo verso questa prospettiva è uno stremato Ippia, che propone un'ultima obiezione basandosi sulle implicazioni etiche del discorso di Socrate: se è vero ciò che dice Socrate, allora chi commette ingiustizia volontariamente è migliore di chi lo fa involontariamente.

In primo luogo, perché Ippia propone questo argomento? Egli ha forse chiaro un significato non prestazionale della virtù? Probabilmente no. Da un lato Ippia accetterà di tematizzare la giustizia come una capacità, il che riconduce facilmente nella semantica comune a una prospettiva prestazionale³⁰. Dall'altro, l'argomento di Ippia è in continuità con quello di Socrate, e tenta di invalidarlo dall'interno: come alcuni casi di virtù prestazionale confermano la tesi di Socrate, altri – vorrebbe Ippia – la invalidano; tra questi, quale può essere migliore di quello proposto, che fa emergere con evidenza quanto assurda sia la posizione di Socrate?

Dunque, nella misura in cui ha assentito e continua a farlo, accetta ancora allusioni a una prospettiva prestazionale e pone la propria obiezione in continuità rispetto all'argomento di Socrate, Ippia non oppone a una semantica prestazionale una etica – come ha fatto con la valutazione di Odisseo e Achille in relazione alla nozione di "bontà" –, ma lascia intendere che la virtù "morale" ricade essa stessa all'interno di una semantica prestazionale.

L'argomento svolto da Socrate, dunque, considera finalmente in modo esplicito la virtù, nel caso particolare della giustizia, che è ο δύναμις ο ἐπιστήμη ο entrambe. Solo quest'ultima opzione viene seriamente considerata (375 e6–376 b6), e l'argomento si sviluppa in modo coerente e consequenziale rispetto ai precedenti. In particolare, se l'anima possiede δύναμις ed ἐπιστήμη è più giusta, dunque migliore; per questo, quindi, sarà capace di compiere (ἐργάζεσθαι) per ogni azione cose buone e cattive. Pertanto, in base alle precedenti acquisizioni, solo l'anima buona, dunque giusta, compirà volontariamente azioni cattive, e solo l'uomo con un'anima buona (cioè, giusta, ovvero in possesso di δύναμις ed ἐπιστήμη) sbaglia e fa il male (cioè commette ingiustizia) volontariamente.

Ippia segue l'argomento in modo pedissequo e concede l'assenso a ogni suo passaggio, per poi tornare a rifiutarne la sola conclusione. Questo può accadere esclusivamente perché tutti i termini coinvolti sono già stati tematizzati implicitamente secondo

³⁰ Proprio facendo leva su una simile strategia Socrate afferma nel primo libro della *Repubblica* (335 b2 sgg.) che danneggiare un uomo vuol dire danneggiarlo in relazione alla sua virtù (in senso prestazionale), cioè alla giustizia.

una semantica prestazionale: la capacità è quella di chi possiede un'eccellenza (virtù) in un ambito; l'ἐπιστήμη è, secondo un uso lessicale comune, una semplice competenza tecnica nella quale la virtù si esplica; l'anima è il luogo della virtù in senso prestazionale; compiere azioni equivale a realizzare l'ἔργον proprio della virtù di ciascuno.

Ma qual è la prospettiva di Platone?

Come indicano i paralleli dal primo libro della *Repubblica*³¹, Platone padroneggia le ambiguità semantiche legate alla nozione di virtù, anzi ritrae Socrate che se ne serve contro i suoi interlocutori. Benché una simile dimostrazione possa quindi essere solo distruttiva, rimane probabile che alcune delle posizioni espresse siano condivise da Platone, e conducano ad esiti paradossali solo perché Ippia non è in grado di costringere Socrate a indirizzare l'argomento secondo un'omogenea semantica morale.

In primo luogo, l'iniziale tematizzazione di giustizia – o, più ampiamente, virtù – come δύναμις ε/ο ἐπιστήμη è in certi termini platonica. Nella *Repubblica*, infatti, il coraggio viene descritto esattamente nei termini di δύναμις (IV 430 b2–5), e più in generale la virtù può essere delineata per analogia come una capacità³²: l'unica accortezza da prendere in considerazione riguarda proprio un'eventuale deriva prestazionale, che deve essere evitata a favore di una prospettiva più salda e stabile, per la quale chi è virtuoso ha la capacità assoluta e infallibile di fare il bene in quanto in possesso di un'altra peculiare δύναμις, l'ἐπιστήμη. In altri termini, il virtuoso non è semplicemente chi, in uno spettro di diversi livelli di competenza in diverse occupazioni, è più capace in qualcosa, ma chi possiede stabilmente la conoscenza assoluta, non soggetta a possessi graduati o a oscillazioni, dunque neanche a consentire azioni che la neghino o la mascherino. Ciò conduce a rileggere in termini platonici l'ambigua ipotesi iniziale dell'argomento: la virtù è una δύναμις *sui generis* (Resp. IV 430 b2–5), la virtù è ἐπιστήμη (o meglio, condizione necessaria e sufficiente per possedere la virtù compiuta è l'ἐπιστήμη³³), ma anche – come indicato da Resp. V 477 d1 sgg. – la stessa ἐπιστήμη è una δύναμις *sui generis*, cioè distinta in modo netto e strutturale da diverse e inferiori forme di conoscenza³⁴. L'ipotesi iniziale, dunque, è platonica a condizione che le descrizioni come capacità e conoscenza non solo sussistano entrambe, ma vengano finanche a sovrapporsi: la virtù è una δύναμις nella misura in cui è quella peculiare capacità che è la conoscenza, la quale garantisce un abbattimento del principio

³¹ Cfr. *supra*, p. 140 n. 6; p. 149; p. 153 n. 30.

³² Cfr. T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977, 71–77.

³³ Per l'associazione tra conoscenza e virtù cfr. Men. 96 d1–98 b9; Prot. 332 a6–b6; Lach. 192 c2 sgg.; Alc. I 125 a1–7; Gorg. 493 b7–c3; (ma cfr. anche i tardi Theaet. 176 b2–3 e Leg. X 906 a7–b3).

³⁴ Cfr. Resp. V 477 a6–478 e6, Tim. 51 d3–52 a7, Men. 96 d1–98 b9, ma anche Gorg. 454 c7–455 a7; Resp. VI 484 c6–d3, VI 511 d6–e4, VII 533 d4–534 d1; Phaedr. 247 d5–e4; 248 b4–5; Soph. 233 c10–11; Tim. 28 d5–e4.

di prestazionalità a favore di uno intellettualistico. Che sia questa la prospettiva che Socrate vorrebbe suggerire emerge del resto tra le righe in uno degli scambi dell'argomento (375 e6–8), laddove Socrate pone come unica condizione per l'ingiustizia dell'anima la sua ignoranza³⁵.

È tuttavia evidente che Ippia non è in grado di seguire la prospettiva platonica, e Socrate svolge l'argomento in modo adeguato per il suo interlocutore, cioè sfiorando la svolta epistemica dell'etica platonica, giungendo a una conclusione secondo criteri prestazionali ed evidenziando così le carenze di un simile modello. Proprio questo sembra implicito nella chiusura del dialogo:

καὶ ἐμὲ μὲν οὐδὲν θαυμαστὸν πλανᾶσθαι οὐδὲ ἄλλον ιδιώτην· εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς πλανήσεσθε οἱ σοφοί, τοῦτο ἤδη καὶ ἡμῖν δεινὸν εἰ μὴδὲ παρ' ὑμᾶς ἀφικόμενοι παυσόμεθα τῆς πλάνης.

Il paradosso emerge dunque dall'incapacità del “sapiente” di turno, Ippia, di distaccarsi dalla prospettiva propria dell'ιδιώτης, dalla semantica comune, verso una filosoficamente rifondata.

6 – *L' Ippia minore e il problema della virtù*

Benché la nozione di “buono” ricorra esplicitamente in modo molto diffuso nell'*Ippia minore*, essa deve essere collocata in uno sfondo più ampio e problematico, quello della semantica di “virtù”. La serie di scambi tra Socrate e Ippia, dalla proposta della ricerca su Omero alla conclusione sulla giustizia, fanno infatti sempre riferimento implicito alla questione centrale che riguarda questa nozione, cioè le possibilità e i termini nei quali una semantica prestazionale le sia applicabile e a quali condizioni essa possa avere un significato etico. Più esplicitamente, Platone non discute semplicemente la distinzione tra “buono” tecnico e morale, che Ippia pur confusamente coglie, ma quella tra “virtù” prestazionale e morale/epistemica, che Ippia non può cogliere perché legato – come altri interlocutori dei dialoghi, come un ιδιώτης – alla prima e tradizionale semantica. Ciò spiega inoltre in modo efficace la presenza di apparenti fallacie all'interno degli argomenti: Platone mette semplicemente in scena l'oscillazione implicata da un momento di transizione semantica, il che implica evidentemente la necessità di un ripensamento

³⁵ Socrate chiede a Ippia (375 e6–8): Τί δ' εἰ ἀμφότερα; οὐχ ἢ ἀμφοτέρως ἔχουσα, ἐπιστήμην καὶ δύναμιν, δικαιοτέρα, ἢ δ' ἀμαθεστέρα ἀδικωτέρα; οὐχ οὕτως ἀνάγκη ἔχειν; Ricependo la scelta di Ast, Vancamp ha integrato καὶ ἀδυνατωτέρα dopo ἀμαθεστέρα per rispettare il parallelismo implicato dall'argomento. Un simile intervento risponde però soltanto a una logica di coerentizzazione.

complessivo della nozione di virtù come semplice eccellenza. L'*Ippia minore*, dunque, non è un dialogo sul bene, né un saggio di uso della fallacia platonica priva di ulteriori teorie filosofiche positive. Esso rappresenta piuttosto uno dei momenti di trascinamento semantico che caratterizzano la filosofia di Platone, impegnato nel chiarimento di come la nozione di virtù debba, in dati contesti filosofici, essere intesa: nel campo dell'etica, per individuare la virtù compiuta, è necessario abbandonare una semantica prestazionale e aprirsi a una prospettiva epistemica.

L'*Ippia minore* assume così una sua specifica collocazione all'interno dei dialoghi aporetici giovanili, spesso incentrati sul tema della virtù. Anche in questo caso, l'inconsistenza dell'interlocutore determina il fallimento dell'indagine in termini platonici; al contempo, alcuni elementi delle dottrine che verranno stabilite nei dialoghi più maturi fanno la loro comparsa allusiva, per poi essere abbandonati a causa del contesto dialogico; infine, il tema etico in senso stretto è l'oggetto d'indagine specifico, un tema che richiede il confronto con la semantica e la comune visione del mondo dei contemporanei.

Università di Pisa

Federico M. Petrucci