

PLATONE E IL “DESIDERIO DELIBERATO”: INTELLETTUALISMO E TELEOLOGIA DEL DESIDERIO NELL’ETICA PLATONICA¹

Barbara Botter (UFES)^{2,3}

barbarabotter@gmail.com

Resumo: Tradizionalmente esiste uno spartiaque fra la dottrina dell’azione attribuita a Socrate e quella attribuita a Platone ed esso è stato stabilito per la prima volta da Aristotele, a detta del quale Socrate ha difeso una dottrina intellettualista dell’agire umano, mentre Platone a partire dalla *Repubblica* distingue la parte razionale dell’anima da quella irrazionale, alla quale appartengono forze passionali che influenzano l’azione. Attraverso una rivisitazione della dottrina etica nel *Protagora*, difenderemo l’idea che l’intellettualismo pervade interamente la teoria dell’azione di Platone; ma che, all’interno di esso, ragione e desiderio concorrono ad una azione congiunta.

Palavras-chave: Platone; Azione; Intelletto; Desiderio.

INTRODUZIONE

Secondo la testimonianza di Aristotele nel primo libro dell’*Etica ad Eudemo* (I 5, 1216b6-7) Socrate riteneva che tutte le virtù fossero scienze, perciò se un individuo gode della conoscenza, non può assecondare il vizio. La critica aristotelica alla posizione socratica non tarda ad arrivare: non è sapere cosa sia la giustizia che è importante, bensì

¹ Recebido: 20-12-2020/ Aceito: 01-07-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professora titular na Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5733-0842>

agire giustamente, allo stesso modo in cui non è conoscere il concetto di salute che mi permette di stare bene (DESCLOS, 2001/2, 9-11).

Secondo lo Stagirita molti sono i fattori che entrano in gioco nel momento dell'azione. La miopia di Socrate nell'ignorare la forza che si espande dalla dimensione irrazionale e la fiducia nella virtù umana ridotta all'eccellenza razionale renderebbe addirittura impossibile al filosofo ateniese il riconoscimento del carattere etico dell'azione, il quale dipende dalla gestione e dalla collaborazione del desiderio. Per usare il vocabolario aristotelico, Socrate riconoscerebbe l'esistenza delle virtù dianoetiche ma ignorerebbe l'esistenza delle virtù etiche⁴.

Il *distingo* tra l'etica socratica e l'etica platonica è manifesto nelle *Confutazioni Sofistiche* (183b6-8) e nella *Metafisica* (I, 6 987a-b; XII, 4 1078b). I commentatori contemporanei si uniscono e rafforzano la posizione aristotelica quando oppongono l'intellettualismo del *Protagora* all'educazione dell'anima nella *Repubblica* (598a-b). Tra il *Protagora* e la *Repubblica* ci sarebbero dei dialoghi ambigui, come è il caso del *Gorgia*, un dialogo in cui l'intellettualismo è temperato dalla presenza della punizione verso chi ha commesso un atto ingiusto (*Gorg.* 521d-522a). Dal momento che la punizione non riveste alcuna importanza quando si tratti di istruire la ragione, l'interpretazione tradizionale si è dibattuta nella difficoltà di dare un senso all'irrompere di questo elemento all'interno

⁴ A partire dal giudizio di Aristotele la stessa suddivisione degli scritti platonici in periodi è stata influenzata (ROWE, 2007,19) o, per lo meno, la tradizionale visione anglofona sui dialoghi platonici (cf. anche DORION, 1997, 61; DEVEREUX, 1992, pp. 765-789).

del dialogo (ROWE, 2007, pp. 19-41).

Le dimensioni animiche sono state districate a partire dal libro IV della *Repubblica*. Gli esegeti percepiscono con ciò una fondamentale differenza fra la posizione unidimensionale del Platone del *Protagora* e la complessità delle dimensioni dell’anima descritta nel dialogo della maturità e mantenuta fino agli ultimi scritti. Grazie alle molteplici dimensioni in cui l’anima si dispiega, è possibile giustificare anche comportamenti irrazionali e bizzarri, come l’acrasia (*Pr.* 352c5-7), o come il famoso caso di Leonzio, descritto nel libro IV della *Repubblica* (439a-441c).

La moltiplicazione delle dimensioni animiche fa sì che la stessa nozione di virtù si diversifichi, per cui se la conoscenza (*episteme*) sembra essere condizione necessaria e sufficiente alla realizzazione azioni morali nel *Protagora* (352c) e nel *Lachete* (199b6-7), a partire dalla *Repubblica* l’uomo può essere temperante senza necessariamente essere dotato di scienza o di coraggio.

La miopia diagnosticata da Aristotele a Socrate deve tuttavia essere attribuita allo stesso Aristotele. Infatti, l’intellettualismo che lo Stagirita attribuisce solo a Socrate è reiterato da Platone nei dialoghi della maturità e del terzo periodo in contesti in cui la concezione psicologica del filosofo ateniese è molto complessa. Citiamo solo i passi più noti:

“E come Meleto? Tu che sei così giovane sei a tal punto più sapiente di me che sono così vecchio, da essere a conoscenza del fatto che i cattivi fanno sempre del male a quelli che sono più vicini a loro, mentre i buoni fanno del bene, e io sono invece giunto a tal punto da ignorare anche questo che se renderò malvagio qualcuno di coloro con i quali sto in compagnia, correrò anch’io il

rischio di ricevere male da lui, e io per giunta faccio deliberatamente tutto questo male come affermi tu? Questo non me lo fai credere e penso che non lo fai credere neppure a nessun altro” (*Apologia* 25e-26a. Traduzione G. Reale).

“... quasi che ci possano essere uomini chee deliberatamente ccomettono il male” (*Protagora* 345d-e. Traduzione di G. Reale).

“E allora non è forse vero che nessuno volontariamente vuole il male o ciò che ritiene essere male, e che questo, a quanto pare, non è nella natura umana” (*Protagora* 358c. Traduzione di G. Reale).

“Non vogliamo, dunque, né uccidere, né scacciare da alla città né spogliare dei beni così semplicemente, ma solo se queste cose siano utili, noi le vogliamo; se, invece, sono dannose, non le vogliamo. Infatti vogliamo le cose buone, come tu dici, e le cose che non sono né buone NE cattive non le vogliamo e neppure vogliamo le cattive. O non è così?” (*Gorgia* 468e. Traduzione di G. Reale).

“... nessuno commette ingiustizia volontariamente e che quelli che commettono ingiustizia la commettono tutti involontariamente” (*Gorgia* 468e. Traduzione di G. Reale).

“Nessuno, Menone, desidera le cose cattive ...” (*Menone* 77a. Traduzione di Cl. Mazzarelli).

“In ogni caso, colui che loda la giustizia direbbe il vero chi loda l’ingiustizia direbbe il falso. Effettivamente, vuoi che l’obiettivo della ricerca sia il piacere, vuoi che sia la buona fama, oppure l’utile, l’estimatore della giustizia sarebbe nel giusto, il denigratore invece non direbbe nulla di salutare né col disprezzarla saprebbe quel che fa. [...] Vediamo allora di convincerlo con le buone maniere, perché, dopotutto, non sbaglia volontariamente” (*Repubblica* 589c. Traduzione di G. Reale).

“... sembrano ritenere che ogni incultura è involontaria ...” (*Sofista* 230a. Traduzione Cl. Mazzarelli).

“D’altra parte, per quanto riguarda quelli ch non sono irrimediabilmente malvagi, bisogna innanzitutto riconosce che nessun uomo faa il male di prpósito” (*Leggi* 731c.).

“... ogni uomo intemperante è tale senza volerlo” (*Leggi* 734b).

“Che tutti i malvagi sono tali involontariamente” (*Leggi* 860d. Traduzione di R. Radice).

Infine, è sorprendente la presenza nel cuore del *Timeo*, uno dei dialoghi propriamente platonici, della perentoria

asserzione “nessuno agisce male volontariamente” (T. 358c), che richiama quasi alla lettera le linee del *Protagora*, ma con una differenza rilevante. Nel *Protagora* si è soliti attribuire a Platone una concezione monolitica dell’anima, mentre nel *Timeo* l’anima immortale è intrecciata con le dimensioni animiche irrazionali. Perciò, il famoso paradosso “Nessuno agisce male spontaneamente” non può essere attribuito solamente all’etica socratica. Al contrario di ciò, l’obiettivo del nostro testo è di difendere, attraverso la rivisitazione di alcuni passi del *Protagora*, che l’intellettualismo e la teleologia del desiderio sono presenti nei dialoghi socratici e nelle opere propriamente platoniche e che le due componenti vengono consapevolmente e abilmente intrecciate dal filosofo dall’*Apologia* alle *Leggi*. La ragione non determina, da sola, né qualifica positivamente l’azione virtuosa dell’uomo giusto; e il desiderio, da solo, non è responsabile della debolezza della forza razionale nel comportamento dell’individuo acratice⁵. Dietro la dimostrazione dell’unità delle virtù, della loro identità con la conoscenza, e del celebre paradosso socratico che nessuno agisce male spontaneamente non risiede la filantropia di un filosofo idealista, bensì una complessa riflessione sui meccanismi che regolano il comportamento umano⁶.

⁵ Il termine “acrasia” è estraneo ai dialoghi di Platone. Esso appare un paio di volte in un testo ritenuto spurio (*Definitiones* 416a1 e 416a23). Curioso è il fatto che questo stesso termine appare 87 volte negli scritti aristotelici e il suo uso non è limitato solo ai trattati etici. Al proposito si veda Shields, 2007, in particolare, pp. 85-85 e nota 7.

⁶ Su questo punto si veda Merker, 2011, pp. 169-179; Desclos, 2001/2, pp. 9-22; Penner, 1973, pp. 35-68, 1973 ; 1992, pp. 1-27 ; Irwin, 1997.

1. LA “MIOPIA” PSICOLOGICA DI SOCRATE E LA FORZA DELLA CONOSCENZA

Il *Protagora* è un dialogo complesso e ciò per varie ragioni. Dietro la facciata di una commedia attica (CAPRA, 2001, 13; cf. itens III, IV e V), le tesi presentate dai due personaggi principali sono capisaldi della filosofia socratica e platonica. Ci soffermeremo in particolare, sull'analisi di due di essi, i quali sono intimamente legati: l'unità delle virtù e la loro fusione nell'*episteme*. Questa convinzione è stata etichettata come “intellettualismo socratico”⁷.

L'intellettualismo consiste nel credere che le azioni umane siano determinate unicamente dalla dimensione razionale e che siano promosse in vista del reale bene umano. Di conseguenza, le azioni i cui effetti si ripercuotono contro l'uomo sono dovute ad un errore intellettuale o ad effetti fisici nocivi di cui l'uomo non è responsabile (T. 358c). Per poter definire una teoria dell'azione come “intellettualista” è necessaria la presenza di alcuni elementi che sono stati evidenziati da Rowe:

“[...] it [intellectualistic theory] consists in the claim (a) that all human agents always and only desire the good; (b) that what they desire is the real good, not the apparent good; and (c) that what we do in any occasion is determined by this desire together with whatever beliefs we have about what will in fact contribute to our good” (ROWE, 2007, p. 23).

L'affermazione socratica secondo la quale il comportamento corretto è quello permeato unicamente

⁷ La vera natura dell' “intellettualismo morale” è spesso fraintesa, come ben riconosce Rowe (2007, p. 21 nota 8). Alle volte è ritenuto poco interessante, mentre altre volte è taciato appena come una “reliquia storica”. Si veda al proposito Penner, 2003 e Rowe, 2003.

dalla ragione, si trova verso la fine del *Protagora*. Nel passo 352b3-358d2 Socrate si interroga sulla legittimità dell’affermazione comune (*oi polloi*) secondo la quale la scienza (*episteme*) può essere travolta e silenziata dai desideri, dal piacere e dal dolore⁸. La perplessità di Socrate è dovuta al fatto che costoro “concepiscono la scienza (*episteme*) come una sorta di schiava trascinata da tutte le parti da quelle passioni”, quindi una passione alla stregua delle restanti. L’Atheniese dà a Protagora l’opportunità di astenersi dall’assumere tale aberrante posizione:

“Hai anche tu una tale opinione della scienza (*episteme*) o ritieni che sia una cosa bella e capace di guidare l’uomo, e che se uno conosce i beni e i mali non possa essere vinto da alcun’altra cosa, al punto da fare cose diverse da quelle che la scienza comanda, e che il sapere sia il più valido ausilio dell’uomo?” (Pr. 352c1-7. Traduzione di G. Reale).

Il termine *episteme* è uno dei più ricorrenti nel *Protagora* ed è forse proprio la sua inflazione a renderne difficile la comprensione. Come nota Angela Fedele,

“[si rivela] assai difficile rintracciare un significato univoco per un termine che risulta determinato dal contesto in cui, di volta in volta, è dato dalla rete di relazioni che lo definiscono ed è, perciò, condizionato dal gioco di rapporti che stringe con altre nozioni, dal tipo di ragionamento svolto, dalla finalità con cui il personaggio di turno lo adopera, dalle strategie argomentative messe in atto dall’Atheniese in relazione al suo interlocutore” (FEDELE, 2004, p. 329).

⁸ Nelle Leggi 633e1-6 il piacere detiene una posizione di rilievo rispetto agli altri desideri: “E ora diremo che è malvagio solo chi è sopraffatto dai dolori, o anche chi è vinto dal piacere? Soprattutto chi è vinto dal piacere, io penso. Tutti tendiamo a fare riferimento a chi è ignominatamente sopraffatto da se stesso come a colui che è vinto dal piacere e non come a colui che è dominato dal dolore”. Cf. Lopes, 2017, p. 643.

Il primo personaggio ad utilizzare il termine è Ippocrate, il giovane amico e interlocutore iniziale di Socrate, desideroso di diventare discepolo del prezzolato sofista di Abdera. Ippocrate spiega che il suo desiderio di ascoltare le parole del sofista è dovuto al fatto che costui è ritenuto un “esperto di sapienza” (*ton ton sophon epistemoná, Pr. 321c6*)⁹. Socrate lo invita, quindi, a delimitare l’ambito di conoscenza del sofista attraverso gli oggetti di cui si occupa. La difficoltà cui viene costretto Ippocrate lo costringe ad abbandonare l’argomentazione e ad accettare la conclusione socratica secondo la quale l’*episteme* è una competenza, una abilità tecnica di cui il sofista è sprovvisto (FEDELE, 2004, p. 337) in virtù della quale si agisce in un certo modo.

Un’accezione tecnica del termine *episteme* è moneta corrente anche nella definizione del coraggio nel *Lachete* e nella definizione del sapere specifico posseduto dai guardiani perfetti nella *Repubblica*. Nel *Lachete*, “o saber (*episteme*) em questão é unicamente un saber técnico, o que faz com que *Laches* toma por caso de coragem a descida sem conhecimento (técnico)” (ZINGANO, 2007, p. 59 nota 13). Nel caso della *Repubblica* la distinzione dell’*episteme* come conoscenza morale e come sapere tecnico è più complessa. Infatti, Socrate distingue un’*episteme* intesa come conoscenza morale che tutti gli uomini devono possedere in quanto soggetti etici e un tipo di *episteme* tecnica di cui solo un nucleo ristretto di persone gode:

“Di conseguenza, una città che si fondi sui principi della natura sa-

⁹ Nella traslitterazione dei termini greci ci serviamo delle norme di traslitterazione fornite dalla rivista *Archai*. *Novas Normas de transliteração*. *Archai* n. 12, pp. 193-194.

rebbe nel suo complesso sapiente grazie alla sua parte e classe meno numerosa, in virtù della scienza (*episteme*) che essa possiede, e per merito di chi la governa e la dirige. E del resto, a quanto risulta è un fatto naturale che in misura così esigua si riproduca questa classe a cui tocca in sorte l’unica scienza che fra tutte (*monen ... ton allon epistemon*) merita il nome di sapienza (*sophia*)” (R. 428e-429a. Traduzione di G. Reale).

È importante prestare attenzione al gioco che Platone realizza con i termini *episteme* e *sophia* che in altri dialoghi, come il *Protagora*, sono assunti come sinonimi (*Pr.* 352c3; c6; d1). Non è per il fatto di non possedere la *sophia* come conoscenza tecnica che gli abitanti della *kallipolis* non posseggono la conoscenza in quanto sapere morale (*episteme*). Chi non possiede la *sophia* non è l’individuo ignorante, bensì il profano in affari amministrativi. Esiste quindi una virtù (*episteme*) morale che i cittadini posseggono e una scienza tecnica (*sophia phylake*, 428d) propria esclusivamente dei governanti (DESCLOS, 2001/2, pp. 119-20).

In 330b3-6 il termine appare nuovamente nel corso della conversazione fra Protagora e Socrate e chi ne fa uso è il filosofo di Atene in un contesto in cui vengono dettagliate le parti della virtù. L’*episteme*, considerata in questo contesto come un sinonimo di *sophia* (*Pr.* 352d1), si trova nella lista (*Pr.* 330b4) assieme alla giustizia, al coraggio, alla saggezza e alla santità (*Pr.* 330b4-6).

Un’ulteriore caratterizzazione dell’*episteme* si trova alle linee 344c-345b. Socrate spiega che se l’*episteme* viene meno con l’avvento della vecchiaia, per stanchezza, per malattia o per qualsiasi altro accidente, lascia l’uomo in una condizione di disgrazia.

Infine, in 352b entra in scena l’opinione dei molti

secondo i quali la scienza (*episteme*), non sempre è in grado di governare il comportamento umano, bensì può essere travolta dalla passione. In questo passo l'interesse di Socrate consiste nell'evidenziare una delle caratteristiche della scienza che maggiormente gli sta a cuore, ossia il suo potere imperativo in relazione al comportamento e il fatto che il suo possesso, o la sua mancanza, determini essenzialmente il comportamento umano.

Nonostante sia giunto all'apice del ragionamento, anche in questo contesto Socrate è abbastanza sbrigativo quando si tratti di indicare precisamente cosa è la scienza (*episteme*). Non è la definizione di questo termine che è oggetto principale della sua preoccupazione, bensì la difesa della forza che essa detiene:

“Quale scienza e quale arte sia, poi, questa, lo vedremo un'altra volta; ma che essa sia una scienza è quanto ora basta ai fini della dimostrazione che io e Protagora dobbiamo farvi relativamente a ciò che ci domandate. Se ben ricordate, quando io e Protagora ci trovammo d'accordo nell'affermare che non c'è nulla di più potente della scienza ...” (*Pr.* 352b7-c2. Traduzione di G. Reale).

Ora, quale sia la garanzia della sua forza, da dove essa scaturisca, quali siano gli attributi per cui essa è salda Socrate non fa menzione.

2. UNITÀ, INSEPARABILITÀ, SINONIMIA, COPRESENZA: LA RELAZIONE FRA LE VIRTÙ

Sebbene Socrate non sembri interessato a delimitare gli usi di *episteme* in modo preciso, esistono alcuni tratti che le accezioni menzionate nell'item anteriore condividono. L'*episteme* determina un certo modo di agire; è una virtù;

chi la perde o non la acquisisce giace in uno stato di disgrazia; la sua presenza nell’individuo determina il comportamento. Visto che l’*episteme* determina il comportamento ed essa è una virtù, perciò, la sua presenza è condizione necessaria per la realizzazione eccellente delle azioni umane, è giustificata la premura di Socrate di approfondire la sua natura e di sapere sapere se essa sia una virtù accanto ad altre da essa distinte.

Alle linee 329c-d Socrate chiede a Protagora di scegliere fra le seguenti alternative: se la virtù sia una cosa sola e la giustizia, la temperanza, la saggezza e le altre virtù siano parte di essa, oppure se le singole virtù siano nomi differenti che indicano una stessa realtà. La scelta di Protagora ricade sulla necessità, secondo le sue parole, “di possedere tutte le virtù se ne possiede una” (*Pr.* 329e4).

Dall’altro lato, è da chiedersi quale sia la tesi che Socrate vuole difendere. Dapprima l’ateniese cerca di persuadere il sofista sul fatto che la giustizia sia *hoion* la santità (*Pr.* 331b-332a), quindi che il buon senso (*sophrosyne*) sia *hoion* la saggezza (*sophia*) (*Pr.* 332a-333d), e ancora che la giustizia sia *hoion* la *sophrosyne* (*Pr.* 333d-334c). In seguito ai ripetuti insuccessi del filosofo ateniese, la confutazione ha un brusco arresto. È interessante notare il fatto che il caso difficile che provoca l’arresto della discussione è dato dal coraggio, come accade anche nella *Repubblica*. E non è un caso che a questa virtù sia dedicato interamente il *Lachete*, in cui la discussione su quali siano le caratteristiche specifiche del coraggio non è pacifica (“Non abbiamo scoperto, Nicia, cosa sia il coraggio”, 199e). Ma, come osserva Zingano, è proprio lo scacco in cui incorrono gli interlocutori nel *Lachete* che

permette un avanzamento nella discussione. La ragione che determina l'insuccesso nella definizione del coraggio consiste nell'aver confuso la sua definizione con quella della virtù in generale (*sympasa arete*, 199e; ZINGANO, 2007, pp. 42-44).

Socrate nel *Protagora* percorre un sentiero molto tortuoso per attingere la natura della *sympasa arete*. I tentativi del filosofo ateniese sono cadenzati dalle ripetute perplessità espresse da Protagora, le quali ostacolano l'andamento della discussione fino a condurla allo stallo¹⁰. Per chiarire lo sviluppo del ragionamento socratico è determinante sapere che cosa precisamente Socrate vuole difendere.

Su questo punto gli interpreti non hanno raggiunto un accordo pacifico. Secondo Penner, C.C.W. Taylor e Irwin, l'obiettivo del filosofo ateniese è di mostrare che è possibile attribuire espressioni linguistiche diverse alle virtù pur facendo riferimento ad una stessa e unica realtà. Una posizione contenuta implicitamente nella succitata è quella di Vlastos e Crombie, secondo i quali Socrate è persuaso che non si possa possedere una virtù senza avere anche le altre (NATALI, 2004, p. 361).

Analizziamo in quali ostacoli è possibile incorrere nella difesa della tesi forte dell'identità delle virtù. Secondo Vlastos (1981, pp. 233-234), la tesi forte dell'unità delle virtù è resa inoperante perché dipenderebbe dalla possibilità di poter determinare una virtù con la stessa definizione con la quale se ne indica un'altra¹¹. Questa, tuttavia, non sembra

¹⁰ Su questo punto si veda Vlastos, 1981, pp. 418-423, Klosko, 1979, pp. 125-142, Finamore, 1988, pp. 311-322, Natali, 2004, pp. 356-374.

¹¹ Vlastos propone una tesi dell'identità delle virtù come unità bicondizionale (1981, pp. 221-Cont.

essere la posizione difesa dal filosofo ateniese nel corso del dialogo, né è sufficiente ad escludere la dottrina dell’unità forte delle virtù (cf. NATALI 2004, pp. 361-362).

Secondo C.C.W. Taylor (1976, p. 103) e Irwin (1977, p. 304), l’errore di Vlastos è di assumere i nomi delle virtù come sinonimi senza considerare la possibilità che si tratti di aspetti distinti di una stessa realtà (cf. LOPES, 2017, p. 342 nota 39; NATALI, 2004, p. 362; ZINGANO, 2007, pp. 42-44). In accordo con le critica di Taylor a Vlastos, Zingano aggiunge: “a substituição *salva veritate* demonstra somente que os termos têm o mesmo *referente*, não que eles têm o mesmo *sentido*” (ZINGANO, 2007, p. 44, corsivo dell’autore).

Inoltre, prima di rigettare la tesi forte dell’unità per il fatto che essa implicherebbe un’unica definizione per tutte le virtù si dovrebbe dimostrare che ci sia un’unica definizione per ciò che è considerato identico, indipendentemente dall’aspetto considerato. Secondo Zingano, pur essendo identica l’essenza, sotto una determinata relazione, le definizioni possono differire (ZINGANO, 2007, p. 45).

Secondo Ildefonse è possibile sostenere l’identità delle virtù nella misura in cui la virtù è essenzialmente il sapere (*episteme*), ma il sapere si esercita in sfere differenti (ILDEFONSE, 1997, p. 46). Desclos considera questa esegesi un “enfraquecimento da tese da identidade das virtudes, visto que são idênticas entre si pela mediação de sua identidade com o saber” (DESCLOS, 2001, p. 14). A sigillare l’impossibilità di mantenere l’unità forte delle virtù è

269).

ancora l'interpretazione di Vlastos, schematizzata da Dori-on, nell'Introduzione alla sua traduzione del *Lachete* (1997). La conclusione del dialogo è che se la virtù è il sapere di tutti i beni e i mali e tale è anche il coraggio, allora il coraggio abbraccia l'intera virtù (*Lachete* 199e). Questa definizione del coraggio è attribuita a Nicia e, secondo Vlastos, non può essere accolta da Socrate, in quanto viola una premessa che Socrate non accetterebbe. Infatti, secondo l'ateniese il coraggio è una parte della virtù (*meros aretes*; *Laches* 190c-d e 198a) e questa convinzione è moneta corrente in altri dialoghi platonici come l'*Eutidemo* e il *Fedro*. Come osserva Desclos, “se a virtude é o saber de todo o bem e de todo o mal, e a coragem também, então a coragem é toda a virtude. Onde encontramos simultaneamente a argumentação de F. Ildefonse, e a demonstração de sua insuficiência” (DESCLOS, 2001, p. 15).

A questo punto, o si abbandona la tesi forte dell'unità delle virtù e la loro identità con il sapere o si cerca di approfondire il significato e la posizione del sapere (*episteme*) rispetto alle altre virtù.

Desclos preferisce la prima alternativa:

“No entanto, nada nos obriga a compreender a afirmação de Sócrates do *Protágoras* 329e [...] ou do *Laquês*, 199d [...] em termos *identitários* [...]. Em outras palavras, é um *conjunto* de canais que compõe um pacote, é um *conjunto* de qualidades técnicas que faz um bom carro. Assim se dá com a coragem, a temperança, a justiça, a sabedoria e a piedade, que constituem este todo que denominamos “virtude”, e que o constituem não em razão de sua *identidade* ou de sua *intercambiabilidade* mas de sua *inseparabilidade*” (DESCLOS, 2001, p. 16. Corsivo dell'autrice).

L'altro lato della moneta è rappresentato da quegli au-

tori che sostengono una tesi forte dell’identità sottolineando la funzione differente rivestita dall’*episteme* rispetto alle altre virtù. Riteniamo che questo cammino sia più fecondo e più fedele alle intenzioni socratiche, visto che la principale preoccupazione del filosofo è di difendere la forza normativa dell’*episteme*: “Nulla vi è di più forte della scienza” (*Pr.* 357c2. Cf. FEDELE, 2004, p. 337).

3. LA DIFESA DELLA TESI FORTE DELL’UNITÀ DELLE VIRTÙ

Il primo autore a difendere la tesi forte dell’unità delle virtù è stato, forse, Aristotele. Nonostante la critica mossa contro l’intellettualismo socratico, quando tratta del problema dell’unità delle virtù Aristotele sembra più benevolo alle idee del Maestro di Atene. Alle linee 1144b32-1145a2 dell’*Etica Nicomachea* Aristotele distingue le virtù naturali dalle virtù in senso proprio. Una delle differenze che marca queste due specie di virtù consiste nel fatto che solo per le prime vale una sorta di separazione, in modo tale che un individuo può averne acquisito una senza ancora averne acquisito un’altra. Quando, però, si tratta di virtù in senso proprio, lo Stagirita non lascia ombra di dubbio:

“[...] ciò può accadere per quanto riguarda le virtù naturali, ma non può accadere per quanto riguarda quelle secondo le quali uno è detto buono in assoluto, infatti insieme alla saggezza, che è una sola, gli appartengono tutte (*hama gar phronesai, miai ousei, pasai hyparxousin*)” (Arist. *EN* 1144b35-1145a2. Traduzione di C. Natali, in NATALI, 2004, p. 369).

In dettaglio, la proposta esegetica forte dell’unità delle virtù può essere interpretata in due maniere distinte. Si può ritenere che tutte le virtù si situino in rapporto simmetrico

le une con le altre; oppure che tra le virtù, la conoscenza insedi una posizione privilegiata (LOPES, 2017, p. 344) e che che le altre virtù facciano riferimento ad essa come ad un “focal meaning”.

A questo proposito, fra gli autori anglosassoni un interessante contributo è stato fornito da Terry Penner. La nozione chiave dell'autore è quella di “motive-force or state of the soul view” (PENNER, 1973, p. 56) attribuito all'*episteme* rispetto alle altre virtù.

L'autore difende l'idea che per il Socrate del *Protagora* lo stato mentale che produce atti coraggiosi è identico allo stato mentale che produce atti temperanti o giusti. Quindi, l'obiettivo di Socrate è di individuare la disposizione psichica che giustifica le azioni virtuose (NATALI, 2004, pp. 361-362; cf. ZINGANO, 2007, pp. 41-42 nota 1, il quale propone un'esegesi differente da quella di Penner). Secondo Penner, lo stato psichico che viene determinato dall'*episteme* non differisce sostanzialmente dagli stati corporei descritti da Ippocrate nel *Prisca Medicina* (NATALI, 2004, p. 362). Nel capitolo 14, trattando delle proprietà degli alimenti, il medico ippocratico ricorda che è necessario conoscere le qualità degli alimenti, ossia il secco, l'umido, il caldo e il freddo, per evitare che siano presenti in eccesso nel corpo una volta che gli alimenti sono stati assunti.

“Come nei cibi, vi è nell'uomo il salato, l'amaro, il dolce, l'acido, l'astringente, l'insipido e mille altre cose dotate di proprietà diversissime sia per quantità che per forza. Ed esse mescolate e temperate l'un l'altra né sono evidenti né causano dolori all'uomo” (*Prisca Medicina* 14. Traduzione di Fr. Lopes).

Secondo Penner, le singole virtù possiedono significato

differente, quindi definizione differente, ma si riferiscono tutte ad uno stesso stato. Lopes è simpatico all’interpretazione di Penner. Essa

“[...] parece compreender mais adequadamente, estipulando uma noção forte de *unidade das virtudes* centrada no *conhecimento* (i.e. sabedoria), mas ao mesmo tempo conservando a distinção entre as virtudes particulares conforme o âmbito prático específico de cada uma delas, segundo a formulação “*x é a sabedoria* relativa a *y*”. (LOPES, 2017, p. 345. Corsivo dell’autore).

L’autore riconosce la presenza dell’idea di Penner già nell’interpretazione del poema di Simonide. In quel passo, infatti, si dice che la conoscenza è condizione sufficiente per la riuscita di un’azione buona, mentre: “essere privo di conoscenza è l’unica azione viziosa” (*haute gar mone esti kake praxis, episteme sterethenai, Pr. 345b5*). Come osserva Lopes,

“[...] essa proposição de Sócrates, ainda que no contexto de uma exegese poética [...] apontava para certa concepção de *unidade das virtudes* que não se encontrava explicitada nas conclusões dos argumentos anteriores. [...] atribuía ao *conhecimento* (compreendido na noção de *sabedoria*) uma concepção privilegiada em relação às demais virtudes [...]: ele constitui o elemento unificador da virtude” (LOPES, 2017, p. 342).

Esiste, infine, un’ultima proposta a favore della tesi forte dell’unità delle virtù, alternativa alla proposta di Penner. Marco Zingano difende una tesi forte dell’unità delle virtù fondata sull’idea che l’obiettivo di Socrate sia di fornire una risposta alla questione “cosa è *x*”, ossia il filosofo cerca di determinare precisamente l’essenza della virtù.

“É porque a essência de *x* é o saber que se define a ciência como uma ciência, e é porque sua essência é a ciência que o saber funciona como uma força ou motivação para a alma agir virtuosamente. Só-

crates engaja-se em uma “conceptual analysis” porque crê que, se descobrir a essência da virtude, saberá ao mesmo tempo o que é preciso possuir para agir virtuosamente” (ZINGANO, 2007, pp. 41-42 nota 1).

Da parte nostra non crediamo che l’obbiettivo di Socrate nel *Protagora* sia esattamente quello di scoprire la natura della virtù in questione, semmai quello di evidenziare la forza che l’*episteme* possiede ed esercita (“Quale scienza e quale arte sia, poi, questa, lo vedremo un’altra volta; ma che essa sia una scienza è quanto ora basta ai fini di della dimostrazione che io e Protagora dobbiamo farvi relativamente a ciò che ci domandaste”, *Pr.* 352b7-9). Ma ciò la differenza esegetica fra Penner e Zingano non inficia la nostra proposta ed è di interesse minore rispetto alla questione dibattuta in queste pagine. Ciò che è rilevante è che anche secondo Zingano Socrate difende una dottrina forte dell’unità delle virtù e non si accontenta della proposta di Protagora, secondo la quale fra le virtù esiste solo una certa somiglianza (*Pr.* 330a4; 349b4-5; 349c1-2; 439c5; 359a6-7). Socrate cerca precisamente qual è quella identica e unica cosa, possedendo la quale, l’uomo eccelle in quanto uomo e ciò indipendentemente dall’azione realizzata. Come osserva lo studioso, le virtù possono mantenere nomi differenti ed essere differenti sotto certi aspetti, pur continuando a condividere un’essenza comune per il fatto che la tesi dell’unità non ha la pretesa di rendere identiche le azioni, né simultanea la realizzazione di tutte le virtù in uno stesso atto (ZINGANO, 2007, pp. 51-54). Infine, le virtù non si trovano tutte su di uno stesso piano simmetrico¹², “pois a sabe-

¹² Contro la prima proposta esegetica di Lopes, 2017, p. 344.

doria se distaca da coragem e da temperança na medida em que é o princípio ou a causa do ser virtuoso” (ZINGANO, 2007, p. 64). L’*episteme* è il principio che presiede l’unità delle virtù.

4. L’INTELLETTUALISMO RIVISITATO

Esaminiamo ora le ragioni in vista di cui Socrate pone la questione dell’unità delle virtù: o Socrate si limita a ridurre l’avversario al silenzio o vuole difendere una tesi propria.

Brickhouse & Smith (1991, pp. 131-159), Klosko (1979, pp. 125-142), Finamore (1988, pp. 311-327) ritengono che Socrate si limiti alla confutazione di Protagora. Penner (1973, pp. 35-68), Vlastos (1981, pp. 427-445), e più recentemente Natali (2004, pp. 357-374) e Zingano (2007, pp. 41-73) sostengono che Socrate voglia dar inizio alla difesa di una tesi propria.

A favorire l’interpretazione della confutazione di Protagora contribuisce il carattere sofistico degli argomenti usati. Ciò sarebbe prova dell’atteggiamento puramente polemico del filosofo. Secondo Capra la capacità di “sconfiggere l’avversario in un agone eristico, agli occhi di Platone e di Aristotele, è parte integrante della missione del filosofo” (CAPRA, 2001, p. 126). La debolezza degli argomenti socratici è giustificata dallo studioso per il tono retorico assunto dall’intero dialogo, il quale permette il ricorso a trucchi e inganni e giustifica il carattere poco credibile della difesa socratica. Se le cose stanno in questi termini è la figura di Socrate che per primo vacilla. Infatti, l’atteggiamento - se non puoi batterli, unisciti a loro - ossia

se le tue armi non sono abbastanza affinate, usa le armi del nemico, ci pare un espediente piuttosto disperato che stona con la figura di Socrate, come già ha notato Natali (2004, p. 357). Ad aggravare questa interpretazione è anche il fatto che se il fine di Socrate si limita ad avere la meglio sull'avversario, questa intenzione deve essere estesa all'intero dialogo. Perciò, non è possibile attribuire al filosofo ateniese una presa di posizione rispetto a nessuno dei problemi etici ivi dibattuti (cf. LOPES, 2017, pp. 269-297).

Da parte nostra, riconosciamo che i mezzi usati da Socrate non sono i più appropriati. Egli stesso ne è consapevole, visto che le fallacie logiche commesse sono da lui attribuite ai sofisti in altri dialoghi (cf. CAPRA, 2001, pp. 180-204)¹³.

Ciononostante, sosteniamo anche che l'obiettivo del filosofo sia affatto che polemico. Socrate, a nostro avviso, vuole sostenere una tesi positiva che accompagnerà tutta la filosofia platonica. L'ateniese cerca di dimostrare la tesi forte dell'unità al fine di rilevare il carattere atipico della conoscenza come essenza dell'essere umano. Detto in altri termini, mostrare l'unità delle virtù è strumentale alla difesa del ruolo di principio e fondamento rivestito da essa rispetto alle altre virtù; infine, è una maniera per affermare un intellettualismo che non appartiene solo a Socrate ma che si prolunga senza soluzione di continuità anche a Platone, senza con ciò che la sua presenza ostacoli o neghi

¹³ Per esempio, la confusione fra termini contrari e contraddittori che appare in Pr. 331a6-332a1 e 332a2-333b6 è denunciata da Socrate nell'Eutifrone 276b; la confusione fra un rapporto di implicazione con un bicondizionale che appare nel tentativo di identificare coraggio e sapienza (Pr. 350c) è criticata ancora nell'Eutifrone 12a. Si veda Capra 2001, pp. 108-111 e, più in dettaglio, le appendici 4, 5, e 6.

l’influenza del desiderio nell’azione umana.

Il progetto socratico di mostrare l’unità delle virtù non comincia con successo. La dimostrazione tra le linee 329c-334a non viene portata a termine. Protagora non si fa cogliere in fallo e, in sua difesa, sostiene che l’aver ammesso che ci sia una certa somiglianza (*homoion*) fra le virtù non comporta una approssimazione più radicale, come vorrebbe Socrate (*hoion*). In sua difesa Socrate cerca di costruire ragionamenti che rasentano il sillogismo ma sono assolutamente inconcludenti. Socrate attingerà maggior successo a partire da 349b1, momento in cui la discussione sull’unità delle virtù viene ripresa e condotta al termine. È in queste pagine che corre il tentativo socratico di far ammettere a Protagora l’unità di sapienza e coraggio, un tentativo fallito nelle pagine anteriori. L’identità fra coraggio e sapienza comporta un’argomentazione infarcita di altre tesi che, a detta di Socrate, contribuiscono a dimostrare l’evidenza della sua conclusione: “Ritengo che ciò, in un certo senso, è rilevante per la nostra investigazione sul coraggio” (*Pr.* 353b1-2).

La prima strategia messa in atto da Socrate è di costringere Protagora ad ammettere l’identità di bene e piacere, una posizione marcatamente edonista che il sofista esita ad approvare nella formulazione radicale proposta da Socrate (*Pr.* 351b3-d11; cf. LOPES 2017, pp. 289-299). Secondo Protagora, l’individuo che ha vissuto una vita piacevole è felice solo se i piaceri di cui ha goduto sono anche belli. L’avversario non può accontentarsi di una ammissione non categorica e forza la discussione aggiungendo ulteriori elementi a favore dell’identità forte tra bene e piacere. La dis-

cussione trova un momento di pace a 351b, anche di fronte alla reticenza di Protagora: “Non so Socrate se devo darti una risposta tanto semplice quanto la tua domanda, ossia, che tutte le cose piacevoli sono buone e tutte le cose buone sono piacevoli” (351d).

Diante la perplessità dell’abderita, a partire da 352a, Socrate slitta ad un altro assunto (“Forse – chiesi- potremmo chiarire la questione in un’altra maniera?”, *Pr.* 352a1-2): “E allora non è forse vero che nessuno volontariamente vuole il male o ciò che ritiene essere male, e che questo, a quanto pare, non è nella natura umana (*allo ti oun epi ge ta kaka oudeis hekon erchetai oude epi ha oietai kaka einai oude esti touto en anthropou physei*)” (*Pr.* 358c6-d1). Tratta-si del famoso paradosso (*para doxa*) che si scontra con l’opinione di Glaucone e Trasimaco nella *Repubblica* e quella di Polo e Callicle nel *Gorgia*, secondo i quali il tiranno è realmente felice perché infrange volontariamente le norme morali, mentre chi si attiene alla morale civica lo fa per obbligo legale o per simulare una certa credibilità sociale. Eppure, Platone è risolutamente convinto della validità della propria dottrina, la quale, come abbiamo visto nella parte introduttiva, ricompare quasi identica dall’*Apologia* alle *Leggi* e persino nel *Timeo*, in cui la presenza delle dimensioni irrazionali dell’anima è manifesta e perturba le rotazioni altrimenti perfette del Circolo dell’Identico, ossia, dell’anima razionale:

“E quasi tutto ciò che si definisce come incapacità di dominare i piaceri ed è oggetto di rimprovero, come se si fosse malvagi volontariamente, non è a giusto titolo che viene rimproverato; giacché nessuno è volontariamente malvagio (*kakos me gar hekon oudeis*)” (*T.* 86d7-e1).
“[...] tutti i malvagi fra noi lo diventano [...] senza volerlo” (*T.* 87b4).

Traduzione di F. Fronterotta).

Come nota Merker (2011, p. 170), l’affermazione di Platone, secondo la quale nessuno è malvagio volontariamente diventa paradossale perché unisce due aspetti, di cui l’uno provoca attrito con il secondo. In dettaglio: a) ogni vivente desidera ciò che percepisce come un bene; b) per l’uomo il proprio bene è identico alla conoscenza del bene determinato dalla dimensione razionale dell’anima, essendo quest’ultimo il bene morale:

“Não é qualquer saber que é esta sabedoria, mas o saber moral. [...] Seus predicados centrais, o bem e o mal, [...] diferem somente no tocante à importância que têm para aqueles que possuem estes conhecimentos, pois a felicidade depende estreitamente da ciência dos bens e dos males [...]” (ZINGANO, 2007, pp. 67-68)¹⁴.

Che ciascuno desideri il proprio bene non è affatto paradossale, neppure per Protagora (*Pr.* 351b-358d). Il bene, in generale, è indicato con l’aggettivo *agathos* (*Pr.* 351c1). Quando acquisisce una inclinazione propriamente morale *agathos* è usato in unione con *kalos* (*Pr.* 351c1-2) o è sostituito da esso (MERKER, 2011, p. 170 nota 1). In altri casi, come nel *Gorgia* 474c-475c, *agathos* è reso specifico attraverso l’indicazione che esso è responsabile per rendere le cose fruibili e utili (*chresima kai hophelima*, 505a).

Ciò che crea il paradosso è la seconda affermazione: per l’uomo, *agathos* non differisce dal bene determinato dalla *phronesis* (*Pr.* 352c7) che corrisponde alla dimensione epistemica (*episteme*, 352c3, c6, d1) o della *sophia* (*Pr.* 352d1). Detto in altri termini, per l’uomo, *to agathon* è *to kalon*.

¹⁴ Cf. Dixsaut, 2015, p. 266: “L’intelligence prend le nom de phronesis”.

Questa affermazione è paradossale per non essere supportata dall'esperienza, né dal favore dell'opinione pubblica, seconda la quale esiste una opposizione radicale fra l'interesse personale e il bene morale (TREMBLAY, 2014, pp. 253-254; MERKER, 2011, pp. 170-171). Il bene morale è un *allogrion agathon* per Trasimaco, e un danno per chi lo realizza (*oikeia blabe*, R. 343c).

Visto che Platone non è un idealista ingenuo, né sta difendendo una concezione angelica dell'uomo, è importante capire quali sono le radici dell'identità fra interesse umano e bene morale.

Per il successo dell'argomentazione platonica è fatale, anzitutto, radicare l'*episteme* nell'uomo, al pari degli stati fisici del caldo e del freddo, del dolce e dell'amaro nel corpo, come abbiamo visto nel *Prisca Medicina*. Detto altrimenti, è essenziale intendere la conoscenza come una condizione umana o, detto altrimenti, come la disposizione che permette all'uomo la sua piena realizzazione in quanto essere umano e non come un concetto che, anche quando acquisito, non sollecita un cambiamento nel modo di pensare e di agire. Per capire cosa ciò significhi è opportuno ricorrere a due opere distinte: la parte conclusiva del libro I della *Repubblica* e la parte iniziale del *Protagora*, in particolare la conversazione fra Socrate ed Ippocrate.

Nella parte conclusiva del libro I della *Repubblica* (352e-354a) Socrate introduce l'argomento dell'*ergon*, ossia della "funzione propria degli enti".

“Dimmi: ti sembra che ci sia una funzione (*ergon*) tipica del cavallo? [...] Io credo che tu potrai meglio intendere il senso della mia precedente questione quando chiedo se, per caso, la funzione specifica di un dato oggetto non fosse quella che solo esso riusciva a svolgere,

o comunque che solo esso sapeva espletare nel modo migliore [...]. E allora non potrai neppure negare che ciascuna cosa a cui si attribuisce una certa azione specifica, abbia al contempo una certa virtù [...]. Dopo ciò considera quanto segue. L’anima ha una funzione specifica che non potrebbe essere espletata da nessun’altra realtà [...]. Dunque, dobbiamo anche affermare che c’è una certa virtù propria dell’anima” (R. 351e-352e. Traduzione di G. Reale).

La virtù (*arete*) è la capacità di realizzare nel modo migliore (*aristos*) la funzione propria ad un determinato ente. Avendo tutti gli enti una funzione (*ergon*), tutti avranno una virtù. La virtù propria dell’uomo è la capacità di realizzare nel modo migliore ciò che egli unicamente sa fare. Si tratta, come scrive Desclos, di una “perícia que Platão não distingue da ciência (*episteme*), visto que ela implica o conhecimento das condições da melhor realização possível de uma tarefa” (DESCLOS, 2001, pp. 9-10). Nel caso dell’uomo, questa scienza, l’*episteme*, è ciò che l’uomo propriamente è (BIRAL, 2015, p. 29).

Il secondo punto risulta chiaro dallo scambio di battute fra Ippocrate e Socrate nella parte iniziale del *Protagora* (310a-314c; cf. *Alcibiade Maior* e *Gorg.* 463b), in cui appare l’idea che l’uomo non è una sostanza immobile che si crea da solo a partire da sé, per una forza interiore. Al contrario, l’uomo è fatto a partire dal modo in cui è educato. Per Platone, essere e sapere e agire si identificano (BIRAL, 2015, p. 25). Il sapere è la giustificazione, la forza motrice del comportamento virtuoso (NATALI, 2004, p. 361). Nel *Protagora* Socrate ripete con insistenza ad Ippocrate la domanda “da chi credi di andare e per imparare e diventare che cosa?”

“Dimmi, Ippocrate, tu pretendi incontrare Protagora [...]. Con che

tipo di uomo entrerai in contatto e che tipo di uomo diventerai (*hos para tina aphixomenos kai tis genesomenos*)? (Pr. 311c-d).

“Tu vai da Protagora con l’intenzione di diventare che cosa (*genesomenos*)? [...] Tu stai per affidare la tua anima alle cure di un uomo che, come tu dici, è un sofista (*hoti melleis ten psychen ten sautou paraschein therapeusai andri, hos pheis, sophistei*)” (Pr. 321. Traduzione dell’autore).

Nel seguito l’interesse di Socrate si sposta verso il tipo di conoscenza posseduta da Protagora (Pr. 312e). Sapere chi è Protagora equivale a sapere cosa insegna, perché per insegnare è necessario sapere. E ciò che si sa è ciò che si è.

Tutta la vita di Ippocrate sarà trasformata dalla sua decisione di farsi discepolo di Protagora, dal fatto di sottoporsi all’educazione di Protagora, dall’acquisire un certo tipo di *episteme*. La conoscenza è una disposizione interna, che si ripercuote in tutti gli atti realizzati. Non ci sono azioni dettate da regole esterne. L’uomo è tutto ciò che fa, quindi, è tutto ciò che sa, dato che ciascuno fa ciò che sa e che sa essere un bene per sé. Un’azione, per Platone, non ricade mai verso l’esterno, ma ricade sempre e in primo luogo su chi la realizza (BIRAL, 2015, p. 31). L’*episteme*, quindi, non si situa nell’azione virtuosa ma nell’uomo (DIXSAUT, 2017, p. 56; cf. 67-68).

Ed ecco il punto cruciale dell’argomento platonico: la conoscenza coincide con il bene, con ciò l’uomo è quando sta bene e, perciò, coincide con ciò che gli è vantaggioso (MERKER, 2011, p. 171). Da ciò deriva l’avvertimento preoccupato di Socrate ad Ippocrate. Non investire in una giocata di dadi un capitale di così grande valore: “bada di non giocarti e di non mettere in pericolo ciò che hai di più caro” Pr. 314a).

Ma l’uomo è un ente complesso e non si riduce alla conoscenza razionale. L’anima è un’unità dotata di molteplici dimensioni.

“Ora, a alma humana, em sua aparente unidade, ache-se animada por movimentos contrários no mesmo momento relativamente ao mesmo objeto e sob o mesmo aspecto [...]. A alma é, portanto, constituída de uma pluralidade interna que Platão articulará na *República* em três partes: uma racional, outra irascível e uma terceira apetitiva” (MERKER, 2011, p. 171).

Data questa sua struttura interna, l’anima può trovarsi in uno stato più o meno unito esistendo gradi intermedi di unità. Pur non esistendo “parti” dell’anima¹⁵ esistono, tuttavia, differenti fonti di motivazione (“differently focused sources of motivation”, SHIELDS, 2007, p. 72).

All’apice della piramide l’anima unificata è l’anima armonica (*pantapasin hena*, R. 443e1; cf. *synarmosanta*, 443d5; 443e2; *syndesanta*, 443e1; cf. Lg. 875a6-7) dell’individuo giusto.

“Plato has in mind [...] the subordination of some semiautonomous components by a dominant one. [...] Distinct small stream flow in a similar direction only eventually be become unified into a large stream. [...] into a single river, then the resulting river does not contain the older tributaries as sub-streams; they are now, rather, a single flowing stream (cf. 429d-430a)”. (SHIELDS, 2007, p. 74).

Al polo opposto si trova l’anima dell’uomo democratico e del tiranno (R. VIII e IX). In questi due tipi umani l’anima è ridotta a frammenti, frazionata e lacerata da dif-

¹⁵ Dulce Reis osserva che pensare a parti in un senso letterale del termine all’interno di una concezione immateriale dell’anima sembra quasi una contraddizione in termini (2009, p. 122). Dello stesso avviso Dixsaut, 2017, pp. 67-68 e pp. 281-283.

ferenti fonti motivazionali che non si subordinano fra di loro (PETRAKI, 2011, pp. 239-245), bensì la influenzano sovrapponendo la forza dell'apparenza (*dynamos tou phainomenou*, *Pr.* 536d4) alla capacità propriamente razionale di ponderare differenti alternative (SHIELDS, 2007, p. 75).

Nel *Protagora* Socrate non è un intellettualista nel senso in cui la tradizione gli attribuisce tale attitudine. A questo proposito siamo d'accordo con Brickouse e Smith, nella loro analisi sul fenomeno dell'*akrasia* nel *Protagora* (BRICKOUSE and SMITH, 2007, pp. 1-17, in particolare pp. 10-11), secondo i quali Socrate riconosce in questo dialogo la presenza di desideri non razionali (*epithymiai*) che giocano un ruolo importante nella giustificazione delle azioni umane. Il potere dell'apparenza (*Pr.* 536d4) consiste nella circostanza in cui qualcosa diviene oggetto di un desiderio non razionale e viene riconosciuto dall'agente come fonte del suo proprio bene.

“Socrates believes that we can allow an appetite or passion to become stronger or we can make it weaker, where the criterion of strength and weakness is the degree to which the agent is blocked from, or able to, consider alternative courses of action”. (BRICKOUSE and SMITH, 2007, p. 11).

In questo senso Aristotele riconosce il valore acquisito dalla spiegazione dell'*akrasia* fornita da Socrate nel *Protagora*. In *Etica Nicomachea* 1147b13-17 lo Stagirita spiega che non è la conoscenza epistemica che zoppica nell'uomo incapace di dominarsi, ma “è la seconda premessa del sillogismo pratico, oggetto di desiderio e riguarda la conoscenza sensibile” (NATALI, 2004, p. 368).

L’*harmonia* fra le differenti fonti motivazionali si dà quando i desideri vengono diretti dalla ragione. Ciò consente di ritrovare tranquillità nell’anima (*hesychian an epoiesen ten psychen*, *Pr.* 356e1), ossia, un’anima unita capace di realizzare nel modo migliore (*aristos*) i propri propri interessi, dal momento che “A virtude (*arete*) de um ser coincide com o bem que lhe é mais próprio, com seu interesse” (MERKER, 2011, p. 172).

Tornando al paradosso socratico, il problema consiste nel capire la ragione per cui, se nessuno desidera il suo proprio male, accade che lo stesso individuo agisca contro il suo proprio interesse, quindi ingiustamente.

Il desiderio tende necessariamente alla realizzazione del bene proprio, e in questo senso il desiderio è sempre buono; ma il desiderio è cieco (MERKER, 2011, p. 171). Diffuso attraverso il midollo spinale in tutto il corpo, il desiderio non è dotato di “vista” se non in presenza della testa, quindi della parte razionale. Nel *Timeo* l’omonimo protagonista spiega che gli dei ausiliari ricevettero dal divino demiurgo il principio immortale e lo unirono al corpo, soggetto ad influssi ed efflussi, affinché il corpo non rotolasse in tutte le direzioni (T. 43a).

“Ora tali movimenti immersi in un grande fiume né lo [corpo] dominavano né ne erano dominati ma a forza ne erano trascinati e lo trascinarono in modo che il vivente si trovava interamente in movimento, ma senza ordine, dove gli capitasse di procedere e senza regolarità” (T. 43a-b).

“[...] ricevuto il principio immortale dell’anima vi formarono poi intorno un corpo mortale e ad esso affidarono, come un carro, tutto il resto del corpo” (T. 69c. Traduzione di F. Fronterotta).

Ciò che conferisce alla parte razionale la direzione

dell'uomo è la conoscenza. Il desiderio tende al suo bene, ma la sua condizione errante fa sì che non necessariamente attinga l'obiettivo, vulnerabile come è al potere dell'apparenza.

“[...] le désir seul ne suffit pas à atteindre son objet, qu'il ne contient pas en lui-même les ressorts indispensables à la réalisation de son penchant, ce dernier fût-il tout à fait naturel. Autrement dit, la tension désirante vers le bien moral ne suffit guère à garantir l'exactitude de son orientation. [...] et cet éclat ne saurait provenir d'autre chose pour Socrate que de la connaissance elle-même, véritable phare de notre inclination morale” (TREMBLAY, 2014, p. 257).

Il desiderio tende al bene proprio, ma per la sua cecità epistemica non sempre lo ottiene. Per questa ragione, la conoscenza (*episteme Pr. 352c3, c6, d1, phronesis 352e7, sophia d1, metretike techne 357a1*) è indispensabile per determinare e attingere il bene propriamente umano.

La conoscenza non nega il desiderio, ma lo trasforma da bene per l'uomo a bene dell'uomo. La conoscenza razionale realizza lo spostamento del bene dalla sfera del semplice desiderio alla sfera della ragione e della moralità. In altri termini, per essere felici non basta desiderare, bisogna anche desiderare bene.

“Tout ce que nous appelons “vertu” n'en est vraiment que si de la pensée l'accompagne, mais « accompagner » ne signifie pas « s'aider ». Vertu, désir et pensée ne sont pas des entités closes dont chacune pourrait être définie isolément, ce sont des termes si intérieures l'un à l'autre que la pensée traverse toutes les vertus et tous les désires et pénètre chacun sans en être une partie ni occuper une place dans sa définition” (DIXSAUT, 2015, p. 266).

Questo slittamento dal bene per l'uomo al bene dell'uomo non provoca una rottura con la sfera del deside-

rio. A questo livello il desiderio non si direziona solo verso l’*agathon*, ma attinge allo stesso tempo il *kalon*, il bene morale. La conoscenza è indispensabile per questa determinazione perché pone fine al movimento errante del desiderio (*Pr.* 356d-e).

“[O conhecimento] É portanto indispensável não para visar ao bem, mas para atingi-lo efetivamente. Sem o conhecimento não se faz o que se quer (o bem para nós) mas somente o que nos parece bom” (MERKER, 2011, p. 173).

Il desiderio cerca il bene ma non necessariamente il bene reale, per il quale la conoscenza è indispensabile. La virtù, perciò, non è conoscenza intellettuale del bene, bensì l’intreccio di desiderio e conoscenza.

Ciò che manca a chi infrange i valori, come notato già da Aristotele, non è la conoscenza del bene, ma la realizzazione della conoscenza, il passaggio alla conoscenza come condizione psicologica (*Lg.* 861e-862c) che orienta il desiderio.

“Il est tout autant impossible que la pensée sage ne modifie pas l’âme que est capable, et elle n’a pas pour effet de constituer un sujet savant mais de rendre l’homme totalement heureux” (DIXSAUT, 2015, p. 266).

Socrate, pertanto, è giustificato ad affermare nel *Protagora* che quando gli uomini credono di agire ingiustamente perché sopraffatti dal desiderio, in realtà non comprendono che non si tratta di una “mancanza di forza” (*akrasia*) della ragione, bensì dello sviluppo inadeguato della conoscenza razionale che non riesce ad imporre la sua autorità (*kyros*. MERKER, 2011, p. 174; cf. BRICKOUSE and SMITH, 2007, pp. 10-11).

CONCLUSIONE

Nel presente testo ci siamo proposti di giustificare le ragioni per cui, a nostro avviso, è necessario ripensare al significato dell'intellettualismo come dottrina etica socratica e platonica. Al contrario di ciò che la tradizione ha trasmesso, riteniamo che la dottrina intellettualista non sia riconducibile solo al Socrate del *Protagora*, ma che pervada lo sviluppo filosofico di Platone. Per giustificare questa affermazione ci siamo serviti di alcune sezioni del *Protagora* al fine di mostrare che in quel dialogo si trovano i fondamenti di quanto sarà presente nei testi della maturità, come è il caso della *Repubblica* e dei dialoghi del terzo periodo, in particolare, del *Timeo*. Grazie alla dimostrazione della concezione forte dell'unità delle virtù e della loro identificazione con l'*episteme*, abbiamo rivisitato lo statuto privilegiato che spetta alla scienza nell'etica socratica. È proprio il fatto che la conoscenza non si limita ad essere un concetto astratto o una virtù alla stregua delle restanti, che le permette di non negare la presenza del desiderio nell'atto della sua realizzazione pratica. Abbiamo difeso l'idea che l'*episteme* consiste in uno stato dell'anima al pari degli stati del caldo e del freddo nel corpo. La conoscenza è il principio delle altre virtù, è lo stato animico che giustifica e qualifica come virtuose le azioni, indipendentemente dall'ambito in cui esse si manifestano. Ora, la presenza dell'*episteme* non nega la presenza del desiderio, dal momento che le fonti motivazionali umane sono molteplici e conflittanti. Del resto, è noto nel *Protagora* che il potere dell'apparenza (536d4) consiste nella circostanza in cui qualcosa diviene oggetto di un desiderio irrazionale e viene riconosciuto dall'agente razio-

nale come fonte del suo proprio bene. Il desiderio è diretto ad un bene, il bene dell’uomo, che non necessariamente è il bene per l’uomo. La presenza dell’*episteme* non nega l’azione del desiderio, ma trasforma, per così dire, il desiderio da fonte di attenzione per il bene del singolo uomo a fonte di consapevolezza del bene per l’uomo in quanto essere umano.

Abstract: Traditionally there is a significant difference between the doctrine of action attributed to Socrates and that attributed to Plato and it was established for the first time by Aristotle. According to the philosopher, Socrates defends an intellectualistic doctrine of human action, while Plato, from the *Republic*, distinguishes the rational from the irrational part of the soul, this one with passionate forces that influence the psychic movement. Through an analysis of the ethical doctrine in the *Protagoras*, we defend the idea that intellectualism entirely pervades Plato’s moral theory; but that within it, reason and desire contribute to a joint process.

Keywords: Plato; Action; Intellect; Desire.

BIBLIOGRAFIA

BIRAL, A. *La Felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*. Padova: Il Prato, 2015.

BRICKOUSE Th. & SMITH N. “Socrates on Akrasia, Knowledge and the Power of Appearance”. In Ch. Bobonich and P. Destrée (Ed.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 2007, 1-19.

_____. “Socrates’s elenctic mission”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 9, 1991, p. 131-159.

CAPRA, A. *Agon Logon. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*. Milano: LED, 2001.

DULCE REIS, M. “A relação entre a teoria da tripartição

da alma e a teoria ético-política platônica”. In M. Campolina Diniz Peixoto (org.), *A saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 107-123.

DESCLOS, M. L. “É possível ser corajoso e justo sem ser sábio”. *Kleos* n. 5/6, 2001/2, p. 9-22.

DEVEREUX, D. “The unity of the virtues in Plato’s Protagoras and Laches”. *Philosophical Review* 101, 1992, p. 765-789.

DIXSAUT, M. *Platon – Nietzsche. L’autre manière de philosopher*. Paris: Fayard, 2015.

_____. *Platão e a questão da alma*. São Paulo: Paulus, 2017.

DORION, L.-A. *Platon: Laches, Euthyphron*. Paris: 1997.

FINAMORE, J. K. “The role of dynamis in Plato’s Protagoras”. *Elenchos*, v.9, 1988, p. 311-322.

ILDEFONSE, F. *Platon. Protagoras*. Paris: Flammarion, 1997.

IRWIN, T. *Plato’s Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

KLOSKO, G. “Toward a consistent interpretation of the Protagoras”. *Archiv f. Geschichte der Philosophie*, 61, 1979, p. 125-142.

LOPES, D. *Protágoras de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

LOPES, F. *Il pensiero olistico di Ippocrate*. San Giovanni in Fiore (CS): Publisfera, 2008.

MERKER, A. “Ninguém é mau por seu pleno consentimento”. In: F. Fronterotta e L. Brisson (org.). *Platão. Leituras*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 169-179.

NATALI, C. “Socrate, Aristotele e l’unità delle virtù”. In G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, 2004, p. 356-374.

PENNER, T. “The unity of virtue”. In *Philosophical Review*, 82, 1973, p. 35-68.

_____. “What Laches and Nicias miss end whether Socrates thinks courage merely a part of the virtue”. *Ancient Philosophy*. Pittsburg 12, 1992, p. 1-27.

PETRAKI, Z. *The Poetics of Philosophical Language. Plato, Poets and Presocratics in the Republic*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.

REALE, G. (a cura di). *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi, 1991.

_____. “Platone. Protagora”. Milano: BUR, 2001.

SHIELDS, C. “Unified Agency and Akrasia in Plato’s Republic”. In Bobonich, C.; Destree, P. (eds.). *Akrasia in Greek philosophy: from Socrates to Plotinus*. Leiden: Brill, 2007, p. 61-86.

TAYLOR, C.C.W. *Plato’s Protagoras*. Oxford: OUP, 1976.

TREMBLAY, U. G. “Nul ne fait le mal de son plein gré”. *Phares* 14, hiver 2014, p. 251-269.

VLASTOS, G. “Socrates on the “parts of virtue”. In

Barbara Botter

Platonic Studies. Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 418-423.

_____. *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.