

LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA

LA ‘DESIDERABILITÀ’ DEL BENE
IN UN PASSO PROBLEMATICO
DELL’*ALCIBIADE* I (115A-116B)

SOMMARIO: 1. *Argomenti inconsistenti?*; 2. *Il bello è buono perché desiderabile*; 3. *Il bello in quanto buono e desiderabile nel Gorgia*; 4. *Conclusioni: la cura del desiderio*.

ὁ ἀδικῶν τε καὶ ὁ ἄδικος πάντως μὲν ἄθλιος
chi fa il male ed è ingiusto in ogni caso è infelice
Pl. *Grg.* 472a4-5

ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν:
ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα
si desidera ciò che appare bello, si vuole ciò che è bello:
e lo desideriamo proprio perché tale appare,
più di quanto tale appaia perché lo desideriamo
Aristot. *Met.* 1072a27-29

1. *Argomenti inconsistenti?*

Il passo dell’*Alcibiade* I che intendo trattare è alquanto complesso e per giunta, vedremo, oggetto di pesanti critiche. Inizio allora col tradurlo per intero.

In un punto chiave del loro dibattito Socrate e Alcibiade esaminano quanto è giusto e bello e buono: ciò che bisogna Alcibiade conosca, non solo e non tanto per la sua felicità e realizzazione personale, ma – come desidera – per poter entrare in politica e consigliare gli Ateniesi, dunque in funzione di un agire che ricadrà sugli altri. Ecco il loro scambio (gli snodi su cui poi tornerò sono evidenziati andando accapo e col corsivo).

Socr.: “E dimmi: *delle cose giuste tu sostieni che alcune sono utili e altre invece no?*”. Alc.: “Sì”.

Socr.: “E poi? delle cose giuste alcune son belle, mentre altre no?”. Alc.: “Cos'è che intendi?” Socr.: “[Voglio chiedere] se qualcuno ti abbia dato mai l'impressione di compiere azioni brutte, che però erano giuste?”. Alc.: “No, non ho avuto quest'impressione”. Socr.: “Allora, al contrario, *tutte le cose giuste sono anche belle?*”. Alc.: “Sì, lo sono”.

Socr.: “E a loro volta le cose belle? Forse son tutte, [indistintamente,] buone, oppure alcune son buone e altre no?”. Alc.: “Beh Socrate, io penso che *alcune delle cose belle sono cattive*”. Socr.: “E che *alcune delle cose brutte sono buone?*”. Alc.: “Sì”. Socr.: [115b] “Ma intendi alludere a fatti di questo tipo? p.es. molti in guerra, avendo soccorso un compagno o un parente, hanno riportato ferite o sono morti, mentre invece quelli che non hanno recato l'aiuto dovuto, ne sono usciti sani e salvi?”. Alc.: “Proprio questo intendo”. Socr.: “Quindi un aiuto così tu lo qualifichi bello rispetto all'impresa di salvare quanti è doveroso salvare: e questo è coraggio. E così o no?”. Alc.: “Sì”. Socr.: “Mentre invece qualifichi cattivo quest'aiuto per quanto riguarda la morte e le ferite. No?”. Alc.: “Sì”. Socr.: [115c] “Ma non è forse altra cosa il coraggio e altra cosa la morte?”. Alc.: “Assolutamente sì”.

Socr.: “E allora *non sotto il medesimo aspetto è bello e cattivo portare aiuto ai propri cari?*”. Alc.: “No, pare che non lo sia”. Socr.: “Osserva allora, come hai appena fatto, se, per l'aspetto per cui è bello, quest'atto [del portare aiuto] sia anche buono. Tu concordi che l'aiuto è bello per il tratto del coraggio; osserva allora questo, cioè il coraggio come tale: è buono o cattivo? *Esaminalo secondo questo criterio: tu che cosa desidereresti avere, beni oppure mali?*”. Alc.: “Beni”. Socr.: [115d] “E soprattutto i più grandi”. [Alc.: “Sì”.] Socr.: “E di tali beni desidereresti esser privato il meno possibile?”. Alc.: “Come no?” Socr.: “E dunque quanto al coraggio come ti esprimi? In quale misura desidereresti esserne privato?”. Alc.: “Beh, non desidererei vivere neppure, da vigliacco”.

Socr.: “E allora l'esser vigliacco ti pare il massimo dei mali”. Alc.: “Sì, a me pare proprio così”. Socr.: “Qualcosa di simile alla morte, a quanto pare”. Alc.: “Sì, dico questo”. Socr.:” Dunque alla *morte* e alla *vigliaccheria* si oppongono in assoluto la *vita* e il *coraggio?*”. Alc.: “Sì”. Socr.: [115e] “E allora *le ultime due*

cose tu le vorresti sopra ogni altra, mentre le prime due non le vorresti per nulla?". Alc.: "Sì". Socr.: "Ed è perché ritieni che le une siano massimamente buone e le altre massimamente cattive?". [Alc.: "Assolutamente sì". Socr.: "Dunque fra le cose massimamente buone tu reputi stia il coraggio e la morte fra quelle massimamente cattive".] Alc.: "Proprio così".

Socr.: "Allora il portar aiuto in guerra ai propri cari *tu lo hai detto bello secondo questo senso del bello: cioè in quanto atto che si compie secondo il buono ch'è tipico del coraggio?*". Alc.: "Sembra che per me sia così". Socr.: "Mentre invece *lo hai detto cattivo in quanto atto che si compie secondo il cattivo tipico della morte?*". Alc.: "Sì". Socr.: "E allora secondo questo criterio è giusto qualificare *ognuna delle azioni: se la dici cattiva per quanto realizza di cattivo, bisogna dirla buona [116a] per quanto realizza di buono*". Alc.: "A me pare proprio così". Socr.: "Dunque *un'azione nella misura in cui è anche buona è bella e nella misura in cui è cattiva è brutta*".

Alc.: "Sì". Socr.: "Perciò, quando dici che l'aiuto portato in guerra agli amici è bello, ma cattivo, non sei lontano dal sostenere che esso è buono ma nel contempo anche cattivo". Alc.: "Mi pare tu dica il vero, Socrate". Socr.: "*Perciò nessuna delle cose belle nella misura in cui è bella è cattiva; e nessuna delle cose brutte nella misura in cui è brutta è buona*". Alc.: [116b] "Così non pare". Socr.: "Ancora dunque considera questo: chiunque agisce in modo bello, non agisce forse bene?". Alc.: "Certo". Socr.: "E quelli che agiscono bene non sono felici?". Alc.: "E come no?".

Quanto alle critiche mosse a questo passo nella letteratura recente (non nei commentatori antichi del dialogo) cito la sintesi che ne dà Jean François Pradeau:

La confutazione dell'opinione di Alcibiade delle pagine 114-116 è spesso citata dai contrari all'autenticità del dialogo ad esempio del carattere rigido e scolastico delle dimostrazioni del testo. Oggetto della dimostrazione è che le cose giuste sono le cose belle, poi che le cose belle sono le cose buone, che sono anche in ultima istanza le cose utili. Così giusto e utile sarebbero definiti come un'unica e identica cosa. *L'esame puntuale della dimostrazione è ben lontano dal mostrare il rigore che talora le si ascrive. Co-*

struita attorno all'esempio privilegiato del coraggio in battaglia, essa non si produce che in base a identità affermate senza esser dimostrate, poi con uno slittamento surrettizio, che permette a Socrate di ottenere da Alcibiade una concessione a cui si può constatare subito che nulla lo autorizza. Più di preciso, Socrate ottiene da Alcibiade e senz'alcuna forma di prova che il giusto sia il bello, poi che il coraggio, che è una cosa bella, sia contato nel novero delle cose buone (115c-116a) e infine che le cose buone sono utili. Dopo ciò, appoggiandosi sul consenso di Alcibiade, di cui qui propriamente *abusa*, Socrate otterrà in base a una petizione di principio ciò che dovrebbe dimostrare: le cose belle sono buone e le cose giuste utili. *La dimostrazione dell'identità di giusto e utile è così solo fittizia e deroga dalle regole di logica più correnti*, poiché Socrate non esita, nella dimostrazione, a sostituire un termine coll'altro [Pradeau 2000, 44-45].¹

Il passo sarebbe dunque logicamente così carente da attestare l'inautenticità del dialogo, spesso proposta, con varie argomentazioni, dai moderni. Ma, per sostenere che questa dimostrazione dell'identità di giusto e utile deroga «dalle regole di logica più correnti» ed è «fittizia»; che qui Socrate «afferma senza dimostrare» e deduce «senza prova»; che perfino «abusa» del consenso di Alcibiade; che scambia «un termine coll'altro» (giusto con utile), per sostenere tutto ciò, due criteri andrebbero usati: per prima cosa, stabilire *se la dimostrazione violi le norme di conduzione del dialogo in questo stesso testo prima concordate*, vero che, se queste son così disfunzionali e indebite da violare, qui, «le regole della logica più correnti», dovevano non funzionare ed essere indebite anche prima e quindi non meritare l'accordo su di esse già raggiunto dagli interlocutori; e, in secondo luogo, se le stesse norme figurano in altri testi platonici, dovrebbero essere disfunzionali e indebite non solo qui, ma anche lì.²

¹ Tr. it. e corsivi delle citazioni sempre miei. Ringrazio gli antichisti veronesi e dell'Oriente di Napoli per il vivace dibattito sul passo e gli utili suggerimenti nel Seminario Interateneo 'Diàlogoi' del 24/3/2021.

² Sulle norme del dialogo socratico praticato dal Socrate di Platone, rinvio a Napolitano 2018. Nell'ultima nota dell'*Introduzione*, da me curata, a questo numero di *Thaumàzein*, segnalo il rischio, oggi frequente, di 'frammentizzare' Platone, cioè di

Ai minuziosi cercatori delle tante (troppe?) fallacie dei dialoghi ascritti a Platone, di cui Pradeau riporta qui la lettura, sarebbe interessante chiedere per quali ragioni mai, dopo più di duemila di anni, continuino a leggere testi così palesemente e fittamente incoerenti e non altri più rispondenti alle *loro* esigenze di coerenza logica. A mio avviso invece primo, benché – certo – non unico, criterio per leggere un filosofo, Platone o un altro, è verificare se violi le norme logiche *che lui stesso* s'è dato, tanto più quando, come in questo testo (chiunque ne sia l'autore), *se le sia date esplicitamente*: obbligo verosimilmente prioritario rispetto a quello di rispettare norme repute *da altri e altrove* scontate.

Secondo criterio è verificare se l'identità qui argomentata fra giusto, bello e buono contrasti con quanto Platone ne dice altrove, come che ciò poi ricada sulla discussa autenticità dell'*Alcibiade* I, questione questa su cui, benché cruciale, non ho qui spazio e modo di tornare e che può per ora lasciarsi aperta a una soluzione ipotetica: il dialogo *può* essere di Platone, come di qualcun altro che – chiunque sia – pare però a lui assai vicino.

2. Il bello è buono perché desiderabile

Vediamo allora punto per punto la dimostrazione contenuta nel passo. Vi emerge che:

- a) «delle cose giuste [...] alcune sono belle, altre no» (τὰ μὲν καλὰ αὐτῶν (τῶν δικαίων) εἶναι, τὰ δ' οὐ, 115a4). Questa è la tesi iniziale di Alcibiade.
- b) Non potendosi però rilevare che chi compie cose ingiuste faccia cose belle (115a6-7), Socrate e Alcibiade concordano poi che «tutte le cose giuste sono anche belle» (πάντα τὰ δίκαια καὶ καλὰ, 115a8).

leggere singoli passi dei suoi dialoghi scorporandoli (amputandoli?) dal testo: anche questa denuncia delle norme logiche che questo passo violerebbe ignora che il dialogo – sia o no di Platone – esordisce proprio col darsi precise norme di conduzione, che – siano o no in generale valide e condivisibili – sono quelle che per prime in esso dovrebbero valere ed esser semmai verificate.

Il punto è guadagnato *con l'esplicito consenso di Alcibiade*: l'assenso dell'interlocutore era stato esplicitato e concordemente assunto quale norma formale di conduzione del dialogo già a 106b11-c1, dove Socrate aveva chiesto: «ti pongo domande ammettendo che tu pensi davvero ciò che io dico che stai pensando?»;³ Alcibiade non si era opposto e aveva assentito a questa richiesta. Non solo: il punto è acquisito chiedendo se al giovane «sia mai parso che chi compie cose brutte faccia però cose giuste» (εἴ τις ἤδη σοι ἔδοξεν αἰσχρὰ μὲν, δίκαια δὲ πράττειν, 115a6), dunque facendo appello *alla sua esperienza morale*. Quest'assenso di Alcibiade segue le norme formali in precedenza esplicitate e concordate e non mostra, perciò, «abuso» alcuno. Il giovane, richiesto di quanto *in passato gli sia parso* (ἤδη σοι ἔδοξεν), resta infatti libero di citare un caso da lui esperito di un atto brutto che fosse bello e, in base ad esso, di negar l'assenso alla domanda ora posta: ma egli non cita nulla di simile e proprio *in forza di questo* (assenza di controesempi esperiti e dichiarati) ammette che il giusto sia anche bello. Prova quindi tale assunto il fatto che Alcibiade *vi assenta e, prim'ancora, che ne desuma l'ammissibilità dalla sua stessa esperienza morale*: che altro potrebbe e dovrebbe fare un dialogo maieutico su valori morali se non rinviare all'esperienza vissuta di ogni interlocutore e a quanto egli stesso, volta a volta esplicitamente richiestone, in modo del pari esplicito afferma (consente) o nega (rifiuta)?

Lo snodo rispetta quindi non generali (generiche?) e «correnti» «regole logiche», ma – più importante – *norme qui concordate prima*, quelle che, proprio perché non illogiche, gli interlocutori hanno *già* esplicitamente accolto a guida del loro dialogo: in particolare *che sia l'interrogato ad assentire o no a quanto chiestogli*, con ciò addossandosi lui la responsabilità di ciò che via via viene concluso (112e-113b);⁴ e *che egli risponda*

³ [...] οὐκοῦν ὡς διανοοῦμένου σου ταῦτα ἐρωτῶ, ἃ φημί σε διανοεῖσθαι; È appena il caso di rilevare che *chiedere* all'interlocutore *se* la stia pensando in un certo modo non significa – come pure si è lamentato – dare per scontato ch'egli la pensi in quel modo o addirittura imporgli di pensarla così, poiché egli resta *libero* (come Alcibiade qui) di negare il suo assenso. Da qui l'importanza, ai fini del procedere dello scambio dialogico, degli assensi e dinieghi pronunciati da chi risponde (devo rinviare, su questo importante passaggio, a Napolitano 2010, Cap. IIC, e ancora a Napolitano 2018, *passim*).

⁴ Cfr., sulla generalizzazione di tale norma, soprattutto *Alc. I* 113a7-10: Socr.: “[...]”

*rinviano a ciò che in passato ha in prima persona esperito.*⁵ Criteri a mio avviso strutturali, questi, che sottraggono a ogni astratta universalità il dialogo maieutico su valori morali (almeno come lo si vede usato dal Socrate platonico) e lo rendono impiegabile da un interlocutore in carne e ossa, in una “cura di sé” tesa a verificare valori già creduti e, semmai, a fondarne di nuovi, da lui utilizzabili in atti futuri.

Guadagnato così – quindi tutt’altro che indebitamente – che le cose giuste siano anche belle, il comportamento delle prime somiglierà a quello delle seconde: perciò delle cose giuste si potrà dire quanto si dice delle cose belle.

a) Ma proprio su queste, precisa ora Alcibiade: «alcune delle cose belle sono cattive» (ἔνια τῶν καλῶν κακὰ εἶναι, 115a11) e «alcune delle brutte sono buone» (καὶ αἰσχρὰ ἀγαθὰ, 115a12).

Socrate porta ad esempio l’aiuto dato ad amici in pericolo: gli assenti del giovane precisano ch’esso è bello per il coraggio che mostra e cattivo per i danni che può implicare (le ferite e/o la morte); conseguenze queste in cui non incorrono quanti invece non recano l’aiuto che *dovrebbero* (οἱ δ’ οὐ βοηθήσαντες, δέον, 115b3). Un caso simile – quanto all’opzione morale morte/coraggio – figura nella platonica *Apologia*: Achille, a rischio della vita, come profetizzatogli dalla madre Teti, scende comunque in campo in memoria di Patroclo, «temendo molto più vivere da vigliacco che non vendicar l’amico» (*Ap.* 28d1).⁶

Secondo Pradeau l’esempio dell’*Alcibiade* della «virtù virile per ec-

quando si danno una domanda e una risposta, *chi è che afferma* (ὁ λέγων), quello che interroga o quello che risponde?”. Alc.: “Mi pare sia *quello che risponde* (ὁ ἀποκρινόμενος)”. La chiamata in causa dell’interlocutore come «unico testimone» della verità di quanto via via acquisito con le sue risposte figura come criterio dell’interlocuzione dialogica anche in due passi del *Gorgia* che vedremo sotto. Del resto, nel *Gorgia* si esplicita anche il basilare ruolo degli assenti e dinieghi che l’interrogato è richiesto – e lasciato libero di dare – alle domande dell’interrogante; Socrate sollecita Polo: “non aver paura di rispondere [...]: non fa male; rispondi invece con coraggio, pensando che il discorso sia una specie di medico (γενναίως τῷ λόγῳ ὥσπερ ἰατρῷ παρέχων ἀποκρίνου) e di’ sì oppure no alle domande che ti pongo (καὶ ἢ φάθι ἢ μὴ ἂ ἐρωτῶ)” (*Grg.* 475d6-e1).

⁵ Sulle regole del dialogo socratico, mi permetto di rinviare ancora a Napolitano 2018.

⁶ [...] πολὺ δὲ μᾶλλον δείσας τὸ ζῆν κακὸς ὢν καὶ τοῖς φίλοις μὴ τιμωρεῖν.

cellenza [...] dei cittadini in armi» è «privilegiato»: ⁷ cioè non è solo uno dei tanti esempi possibili. Non lo è, per giunta, non solo rispetto ai valori sociali allora correnti, ma specificamente nella già rilevata storia *morale* degli interlocutori: un rinvio del genere non può essere uno qualunque per Alcibiade, che, aristocratico dell'Atene di V sec. a.C. e figlio proprio di un caduto in guerra, Clinia, certo non può che reputare *kalòn* (nobile, bello, virtuoso) il coraggio; né è casuale per Socrate, che non solo ricorda, sempre nell'*Apologia* (28e-29a), di esser rimasto al suo posto nella falange oplitica, ma avrebbe, nella battaglia di Potidea (432 a.C.), salvato Alcibiade ferito, come costui ricorda nel *Simposio* (220d-e) (il giovane lo avrebbe poi ricambiato nella battaglia di Delio, 424 a.C.). ⁸

Il coraggio (*andrèia*) è virtù – un *kalòn* – presente dunque e in modo rilevante nelle storie personali dei due protagonisti: di più, è virtù entrata poi, nella forma specifica del rischio corso per aiutare un proprio caro (*philos*), nel loro stesso rapporto, se ognuno deve perfino la vita all'aiuto recato dall'altro. ⁹ Su tale *kalòn* perciò essi possono *in toto* concordare: da evidenziare, il $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ della linea 115b3, che ne sigla, nelle parole di Socrate, perfino l'obbligatorietà morale. Il verbo *dèin* torna a 115b6, dov'è Alcibiade a reputare ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$, 115b5) bello l'aiuto «secondo l'impresa di salvare coloro ch'è *doveroso* salvare» ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\chi\epsilon\iota\rho\eta\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\omega\sigma\alpha\iota\ \omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota$). ¹⁰

Un simile atto si concorda perciò sia *kalòn* per il coraggio che esprime, e *kakòn* per le ferite e la morte che può implicare: e, poiché coraggio e morte sono radicalmente diversi (115c1), tale aiuto è sì, come Alcibiade aveva preteso, bello e cattivo, ma *non sotto lo stesso rispetto* ($\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \gamma\prime\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\ \tau\omicron\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota\varsigma\ \beta\omicron\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$, 115c3). L'ascrivibilità di predicati opposti allo stesso sogget-

⁷ Cfr. Pradeau 2000, 199, nota 45, con ovvio rinvio al *Lachete*.

⁸ Plut. *Alc.* 7, III-V; Rhodes 2011, Cap. I, nota 45.

⁹ Ovviamente la data drammatica del nostro dialogo pare anteriore agli eventi ora ricordati: Alcibiade (nato nel 451 e dunque ora circa diciottenne) sta per entrare in politica e perciò lo scambio dovrebbe precedere le battaglie in cui i due si sarebbero soccorsi l'un l'altro. E però sapere che tali atti di coraggio sono poi avvenuti dovrebbe rinforzare le tesi morali su cui essi già prima, qui, sono mostrati concordare.

¹⁰ Sull'*andrèia* in Platone, mi permetto di rinviare anche a Napolitano 2012.

to secondo rispetti e in tempi diversi, sancita poi da Aristotele nella prova elenctica del principio di non contraddizione,¹¹ figura però già nel IV libro della *Repubblica* (436d5-e4), nel celebre esempio della trottola, che è nello stesso tempo ferma (sul proprio asse) e in moto (sulla circonferenza).¹²

b) Socrate pone ora un'altra domanda: invita Alcibiade a osservare *se il coraggio, per quanto è bello, sia anche buono* (ὄρα τοίνυν εἰ, ἢ γε καλόν, καὶ ἀγαθόν, 115c5) e a riflettere *se il coraggio stesso sia buono o cattivo* (τοῦτ' οὖν αὐτὸ σκόπει, τὴν ἀνδρείαν, ἀγαθὸν ἢ κακόν, 115c6-7).

È questo uno snodo cruciale dell'argomentazione: le cose belle (*tà kalà*) della morale degli eroi epici, quelle per cui essi – Achille in modo emblematico – preferivano alla morte stessa una condotta coraggiosa in guerra, eticamente ed esteticamente così lodevole da esser per sempre ricordata nel canto degli aedi, quelle cose per tradizione belle si chiede ora se siano *anche buone*. Il coraggio degli eroi epici era *kalòn* anzitutto nell'*opinio communis* di chi lo guardava da fuori e se ne giovava (famiglie e Stati di cui gli eroi erano a capo), o di chi lo celebrava nel canto. Ma al coraggio del *polìtes*, del cittadino, quali Socrate e Alcibiade sono, pare ora si chieda di più: che appunto questo coraggio, oltre che *kalòn*, sia *agathòn* e, anzi, *che la sua stessa bellezza implichi anche bontà*. Non si tratta quindi qui, come si è eccepito, di «sostituire un termine con un altro» (bello con buono) o – ancora – di abusare dell'assenso di Alcibiade. Il Socrate del dialogo pone questa domanda e subito esplicita che *sta chiedendo qualcosa di nuovo*, cioè che il coraggio sia guardato *in un altro modo, secondo un altro criterio*, diverso da quello tradizio-

¹¹ *Met.* IV 4, 1005b35-1009a5.

¹² In merito rinvio a Napolitano 2010, Cap. IIC: *L'altro da mediare. Sulla dialettica nella Repubblica*, § 5: *Il ruotare di una trottola*, 130-132. L'esempio della trottola di *R. IV* – fatto per articolare fenomenologicamente 'parti' diverse dell'anima – evidenzia l'obbligo di distinguere l'inerenza di predicati opposti allo stesso soggetto non solo per rispetti e in tempi diversi, ma anche rispetto a *parti* diverse di esso: come la trottola può senza contraddizione esser ferma sul proprio asse e in moto sulla propria circonferenza (dunque far cose opposte con parti diverse di sé), così l'anima può conoscere, sentire, agire cose diverse (e opposte) con 'parti' diverse di sé (rispettivamente l'anima razionale, l'ardimentosa e l'appetitiva, che si stanno in *R. IV* appunto articolando).

nale: rispetto appunto non solo all'esser *kalòn*, ma all'esser *agathòn*. «Esaminalo *secondo questo criterio*» (ὧδε δὲ σκόπει, 115c7), invita infatti Socrate, facendo supporre non un inganno, bensì appunto che non fosse quello il criterio corrente e che egli stia esortando l'interlocutore a provare a far uso di un criterio nuovo.

Questo modo non surrettizio, ma nuovo secondo cui testare l'eventuale bontà del coraggio è quello *della sua accettabilità/desiderabilità da parte del soggetto che lo pratica: criterio fondante il buono s'ipotizza sia non solo e non più* – come correntemente si credeva – il consenso altrui, o la ricaduta, socialmente apprezzata, a vantaggio dell'altro, *ma l'adesione, nella forma del desiderio, del soggetto stesso*.¹³

Anzitutto Socrate chiede al giovane che cosa egli «*desidererebbe avere, beni oppure mali*» (σὺ πότερ' ἂν δέξαιό σοι εἶναι, ἀγαθὰ ἢ κακά; 115c7-8), e appura ch'egli vorrebbe – ovviamente – aver beni, anzi i più grandi (οὐκοῦν τὰ μέγιστα μάλιστα, 115d1).¹⁴ Alcibiade poi conferma che, come desidera avere i beni più grandi, del pari desidera «*esserne privato il meno possibile*» (καὶ ἥκιστα τῶν τοιούτων δέξαιό ἂν στέρεσθαι, 115d3).

Queste domande e risposte siglano *un tratto nuovo della configurabilità dei beni*: essi ricevono non solo il consenso dei più, ai quali fin lì il soggetto, pena la perdita della fama, doveva rispondere prestazionalmente; essi sono adesso visti come oggetto dell'accoglimento, *del*

¹³ Un'interiorizzazione della morale, dal mondo greco arcaico a quella classico, è in effetti ammessa da Adkins 1987, e Vegetti 1989. Sul desiderio (i *desiderantes* sarebbero stati i soldati di Giulio Cesare che, la notte dopo una battaglia, aspettavano sotto le stelle – *de sideris* – i commilitoni, forse feriti, prigionieri o caduti), cfr. Recalcati 2012, 17, nota 3, e già Dumoulié 2002. Che non sia davvero buono l'atto di chi non desidera compiere atti buoni, che dunque desiderio e ragionamento morale debbano, perché vi sia virtù, andare di pari passo è tesi, poi, anche di Aristotele (*EN* 1139a21-26; è vero peraltro che la teoria aristotelica del desiderio è diversa da quella di Platone).

¹⁴ Nell'edizione Burnet e in Croiset, sulla scia di Dobree, questa frase di 115d1, οὐκοῦν τὰ μέγιστα μάλιστα, è ascritta a Socrate come domanda e implica s'inserta un assenso di Alcibiade, non presente nei manoscritti. Per evitar l'integrazione alcuni (Estienne, Carlini, Pradeau, Puliga) dividono la linea, ascrivendo a Socrate la domanda οὐκοῦν τὰ μέγιστα e ad Alcibiade la risposta μάλιστα. Il senso globale dello snodo però non muta.

desiderio del soggetto morale stesso, che vuole *avere* (σὺ [...] ἄν δέξαιό σοι εἶναι) soprattutto i beni più grandi e appunto *mancarne* (στέρεσθαι) il meno possibile. La ripetizione qui del verbo *dèchomai* (δέξαιο, 115c7; 11, 13; δεξαίμην, 115c14) segnala l'emergere di questo nuovo tratto del buono: esso è, adesso, quanto *il soggetto accoglie come tale, dunque che desidera avere e non mancarne*.¹⁵

La desiderabilità-amabilità dell'*agathòn-kalòn* (oltre che nel celebre passo della *Metafisica* aristotelica che ho citato in esergo) figura effettivamente in altri dialoghi indiscutibilmente platonici: per esempio nel *Simposio* la sacerdotessa Diotima, maestra di Socrate nelle cose d'amore, chiede: «chi ama le cose buone, ama; ma che cosa ama?»; e Socrate risponde: «che diventino sue» (ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν: τί ἐρᾷ; [...] γενέσθαι [...] αὐτῷ, 204d5-6): anche qui il buono è, dunque, oggetto d'amore e che *si desidera avere*. Poco prima lo scambio (*Smp.* 204e1) fra bello e buono è fatto deliberatamente (quindi, anche lì, non indebitamente), data la sovrapposibilità semantica dei due termini, uniti, anzi, nell'unico pregnante ben noto *kalokagathòn*.¹⁶

Nella *Repubblica* negli stessi termini è teorizzato il Bene che non può restar ignoto ai guardiani dello Stato:

[esso infatti è ciò] che ogni anima persegue e a cui finalizza ogni atto (ὁ δὲ διώκει μὲν ἅπασα ψυχή καὶ τούτου ἕνεκα πάντα [505e] πράττει), presentando sia qualcosa – e però [...] in ciò essa è nel dubbio e non sa cogliere con bastante chiarezza che cosa sia, né crede di poterne fruire nel solo modo certo in cui fruisce delle altre cose, per cui è a rischio di perdere ogni altro vantaggio se ci sia (505d11-e6).

¹⁵ Conferma la novità del concetto che il verbo *dèchesthai* (accogliere, accettare) conservi una sfumatura arcaica di passività (il bene è distribuito agli uomini da Zeus in modo imponderabile, cfr. *Il.* XXIV, vv. 525-534), superata però con la sua sostituzione qui, subito dopo (115e1), col verbo attivo *boulèuein*, volere, scegliere. D'altronde anche *dèchesthai* si può tradurre con "scegliere".

¹⁶ Cfr. appunto *Smp.* 204e1: «come se qualcuno, servendosi di buono invece che bello [...]» (ὥσπερ ἄν εἴ τις μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος); già prima del resto, a 201c2, si era ammesso senza problemi che le cose buone siano *anche* belle, facendo valere l'identificazione almeno in una direzione.

I dubbi sul Bene ne riguardano, qui, la conoscibilità e desiderabilità: ma poco prima (505b) si era notato che non avremmo vantaggio (οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, 505a7) se avessimo ogni cosa senza il Bene, qualunque configurazione esso abbia: e si era chiesto se

ci sia un vantaggio ad aver ogni possesso se poi tale possesso non è buono? (τι πλεον εἶναι πᾶσαν κτήσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθῆν;) O che si possa intendere tutte le altre cose senza il Bene, e non intendere per nulla il Bello e il Bene? (καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν; 505b1-3).

Emerge in questo passo lo stato ontologico e gnoseologico assolutamente primo del Bene, fondamento dell'essere e *mèghiston màthema*, cioè massimo oggetto di conoscenza: e però esso è ancora «ciò che ogni anima persegue (διώκει)», dunque che *desidera*, e che perfino rende buono, *bonifica* – esso soltanto – ogni altro possesso: proprio per questo esso è oggetto *del massimo desiderio*. E anche qui *kalòn* e *agathòn* sono accostati senza problemi.

c) Stabilito quindi questo nuovo criterio d'individuazione del buono (quanto si desidera avere e non mancarne), la domanda seguente di Socrate è: «in che misura [Alcibiade] desidererebbe esser privato del coraggio?» (ἐπὶ πόσῳ ἂν αὐτοῦ [τῆς ἀνδρείας] δέξαιο στέρεσθαι, 115d5). La risposta del giovane è netta: egli non desidererebbe *neppure vivere*, se dovesse farlo da vigliacco (οὐδὲ ζῆν ἂν ἐγὼ δεξαίμην δειλὸς ὄν, 115d6), esattamente come, nell'*Apologia*, Achille. Dunque il bello – già assimilato concordemente al giusto – diviene buono *per quanto è desiderato dal soggetto* e anzi massimamente desiderato per il fatto che rende buona (esso soltanto) la sua vita. I presupposti di questo son subito chiariti: Alcibiade consente che per lui la vigliaccheria è il massimo male (ἔσχατον ἄρα κακῶν [...] ἢ δειλία, 115d7), pari perciò alla morte (ἐξ ἴσου τῷ τεθνάναι) e che dunque a viltà e morte si oppongono radicalmente coraggio e vita (θανάτῳ τε καὶ δειλία ἐναντιώτατον ζῶν καὶ ἀνδρεία, 115d8-9); di conseguenza egli *vuole* (βούλοιο σοι, 115e1) al massimo questi, che reputa ottimi, e rifiuta al massimo i primi due, che crede pessimi.¹⁷

¹⁷ Emerge qui il tratto tipico del desiderio greco-antico, chiaro in Aristotele e opposto

d) E però che cosa *fa buono* il coraggio da renderlo tanto desiderabile? La fine – non semplice – del passo esplicita questo nodo: Alcibiade precisa ora bello l'aiuto in battaglia agli amici per il fatto che «è un atto di bene» (κατ' ἀγαθοῦ πράξις, 115e7: letteralmente un'azione secondo bontà), il bene proprio, tipico dell'atto di coraggio (τὴν τῆς ἀνδρείας); mentre invece è cattivo «l'atto di male proprio della morte» (κατὰ δέ γε κακοῦ πράξις τὴν τοῦ θανάτου κακόν, 115e9). Dunque gli atti *vanno valutati quanto al bene o male che fanno realizzare* (ἀπεργάζεσθαι): «secondo questo criterio è giusto qualificare *ognuna delle azioni: se la dici cattiva per quanto realizza di cattivo, bisogna dirla buona per quanto realizza di buono*» (115e10-116a1).¹⁸

È qui che la bellezza di un atto ne implica anche la bontà (e la conseguente desiderabilità): il bene ch'essa fattivamente e specificamente realizza, un “beneficio” che ricade non più fuori del soggetto, su oggetti “altri” da lui (o almeno non solo su di essi, come il sottrarli ai pericoli, o l'essere apprezzati per averlo fatto). *Il fruitore del bene che l'atto giusto-bello realizza, il destinatario di tale “beneficio” è l'anima stessa di chi lo compie*: non per altro, ma proprio per questo essa massimamente lo desidera; con la stessa intensità e radicalità con le quali desidera la vita e rigetta la morte.

La tesi è nuova e certo paradossale, cioè tale da contrastare le opinioni morali correnti nell'Atene di V sec. a. C., come le nostre odierne: ma è tesi inconsueta per il Socrate di Platone?

3. *Il bello in quanto buono e desiderabile nel Gorgia*

Per rispondere a questa domanda e chiarire il punto in discussione, merita un richiamo breve ma attento l'argomento simile a quello dell'*Alcibiade* figurante nel *Gorgia*, in uno degli snodi più intensi dello scontro fra Socrate e Polo. I dialoganti sono attestati su tesi opposte: Socrate in

alla tradizione moderna humaneana: qualcosa è desiderato perché in qualche modo, anche sbagliando, “saputo” (creduto, immaginato, ipotizzato) buono, non creduto buono in quanto è desiderato. La tesi è espressa in modo icastico nel passo della *Metafisica* che ho citato in esergo.

¹⁸ [...] εἴπερ ἢ κακὸν ἀπεργάζεται κακὴν καλεῖς, καὶ ἢ [116a] ἀγαθὸν ἀγαθὴν κλητέον.

quella, ripresa nel mio secondo esergo, che «chi fa il male ed è ingiusto in ogni caso è infelice» (472a4-5), tanto più se sfugga alla punizione; Polo su quella che invece «gli ingiusti sono felici purché non siano puniti» (473b3-4), ch'egli reputa rinforzata dalla convinzione che Socrate stia dicendo «assurdità» (ἄτοπὰ γε, 473a1), cose che nessuno avrebbe il coraggio di sostenere (473e4-5).¹⁹

Motivano il confronto fra questo e il passo dell'*Alcibiade* varie analogie: un'analogia *di contenuto*, perché quelle di cui Socrate e Polo discutono, non sono – precisa il primo – «cose da poco [...], ma quelle ch'è più bello sapere e più brutto ignorare: [...] *chi sia felice e chi no*» (*Grg.* 472c6-d1). E vi è – importante rispetto a quanto prima notato dell'*Alcibiade* – un'analogia *formale, metodica*: Polo è convinto che Socrate, nel sostenere la felicità, in ogni caso, del giusto, dica appunto cose contrarie all'opinione corrente (cose qualificabili come *paràdoxa*). Socrate allora, più di una volta lo richiama al *contesto formale del loro dialogare*, precisando che, senz'appellarsi all'opinione corrente, «chiamerà a testimone» di quanto afferma Polo stesso e le risposte che, in base alla propria esperienza morale, egli darà alle sue domande. La tenuta formale di quanto acquisito dialogando si fonda dunque anche qui – come si è visto segnalato nell'*Alcibiade* a sua norma, esplicita e non illogica, di conduzione – *all'esperienza morale* che Polo stesso dichiara *e alla responsabilità* che, dialogando e rispondendo, se ne assume.²⁰

¹⁹ Il *Gorgia* sonda il tratto negativo della questione (non solo il bello-buono, ma anche il brutto-cattivo), la lega in sede socio-giuridica alla punizione (su cui resta basilare Mackenzie 1981) e la pone in termini comparativi (più/meno bello-buono, più/meno brutto-cattivo). Anche in *R.* II Glaucone riferisce l'opinione dei *pollòi* (358a4) che l'origine e natura della giustizia stia a metà fra il meglio (*àrìston*) – fare ingiustizia senza pagarne la pena – e il peggio (*kàkìston*) – subire ingiustizia senza potersi vendicare (359a4-b1). Già con Trasimaco Socrate aveva sostenuto che il giusto sia felice e l'ingiusto infelice (354a4), ma Glaucone perciò sollecita l'ampia disamina socratica che segue: per il fatto che una giustizia vista come ora detto è praticata solo per l'impotenza di molti a commettere ingiustizia, non perché sia «amata come un bene» (τὸ δὲ δίκαιον [...] ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὡς ἀγαθόν, 359a8-b1). Questa richiesta 'problematica' mi pare del tutto simile a quella avanzata nell'*Alcibiade*.

²⁰ In *Grg.* 472b7-c1 Socrate precisa: «io invece, se non *porto proprio te a testimone concorde di quanto dico* (σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω), ritengo di non aver ottenuto nulla di degno d'attenzione su quanto discutiamo»; e più in generale a 474a5-7: «io delle cose che sostengo *so citare un solo*

Anche il tema della *preferibilità* emerge nel *Gorgia* e con lo stesso verbo, *dèchomai*, ricorrente nell'*Alcibiade*: Polo, sconcertato dalle «assurdità» dette da Socrate – che non solo lui, ma chiunque altro, richiestone, riterrebbe «peggio far ingiustizia più che subirla e non subirne la punizione più che subirla» (474b2-5) – gliene chiede conferma: «Tu [davvero] *preferiresti* subire ingiustizia piuttosto che farla? (σὺ δέξαι ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν;)); e Socrate ribadisce che proprio questo *in realtà viene preferito* non solo da lui, ma anche da Polo e da ogni altro (474b5-8).

Un simile *paradoxon* va però dimostrato: perciò occorre che ora Polo risponda «come iniziando *da capo*» (474c4-5: ὥσπερ ἂν εἰ ἐξ ἀρχῆς σε ἠρώτων), cioè che l'opinione corrente sul bello-buono/brutto-cattivo sia ri-esaminata secondo una nuova prospettiva, proprio come segnalato anche nell'*Alcibiade*.²¹ Dunque Socrate chiede a Polo se reputi peggio (*kàkion*) fare ingiustizia o subirla ed egli replica che è peggio il secondo caso, subire ingiustizia (474c5-6); poi Socrate chiede s'egli creda più brutto (*àischion*) fare o subire ingiustizia e Polo replica che è più brutto farla (474c7). È questa seconda risposta, chiara concessione all'opinione dei *pollòi* di cui Polo si dice portavoce, a porre le basi perché Socrate poi lo confuti.²²

Le tesi emergono ora in tutto il loro contrasto, poiché Socrate chie-

testimone, colui stesso col quale discuto (ἐγὼ γὰρ ὧν ἂν λέγω ἓνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἂν μοι ὁ λόγος ᾗ); i *pollòi* e le loro opinioni Socrate, diversamente da Polo, li lascia perdere: non per generico spirito di contraddizione, ma perché per lui vale appunto quanto ognuno, specificamente richiestone, risponde, avendolo sperimentato in prima persona e di cui si assuma, dialogando e rispondendo, la responsabilità: esattamente l'impostazione metodica esplicitata e concordata nell'*Alcibiade* I. Sugli assensi e dinieghi dell'interlocutore, cfr. sopra, la nota 4.

²¹ Cfr. ancora l'invito di Socrate ad Alcibiade: «esaminalo [il coraggio] secondo questo criterio» (*Alc.* I 115c5, *supra*, § 2, punto *d*).

²² Anche Callicle in seguito lo farà notare (482d-e). Cfr. Zanetto 1994, 136, nota 91: «quest'ammissione è l'errore fatale di Polo, che gli costa la confutazione [...] incalzato dall'interlocutore, riconosce che è "brutto" commettere ingiustizia, dunque che è "bello" tenere un comportamento giusto». Risulta dunque evidente, anche qui, come siano le risposte dell'interlocutore (anche i suoi semplici assensi o dinieghi) a costituire i presupposti delle deduzioni fatte passo passo dai dialoganti e delle confutazioni che l'interrogante fa di quelle risposte.

de se fare ingiustizia «non sia, *nella misura in cui è più brutto*, anche peggio» (οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἴσχιον, 474c8-9):²³ Polo lo nega recisamente e il filosofo non può che notare, supportato dal suo assenso, che allora per lui «pare non siano lo stesso bello e buono e brutto e cattivo» (474d1-2).²⁴

Prende avvio da qui un esame delle cose belle (474d3), simile anch'esso, per oggetto, non – come vedremo – per estensione, a quello dell'*Alcibiade*. Precisa è la domanda d'esordio di Socrate a Polo:

tutte le cose belle, come p.es. corpi, colori, forme, suoni, attività, tu le chiami belle ogni volta senza guardare ad alcunché? Oppure le dici belle *in rapporto all'utilità, guardando a ciò cui ognuna serve?* (οὐχὶ ἤτοι κατὰ τὴν χρεῖαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς ὃ ἂν ἕκαστον χρήσιμον ἦ [...]); oppure *in rapporto a una qualche piacevolezza* (ἢ κατὰ ἡδονήν τινα), se il vederle induca godimento in chi le vede? O puoi addurre qualche criterio oltre questi [per stabilire] la bellezza di un corpo? (*Grg.* 474d3-e1).

Polo esclude altri criteri per valutare la bellezza di qualcosa e dunque quello espresso da Socrate si concorda valga «per tutte le altre cose» belle (οὐκοῦν καὶ τᾶλλα πάντα οὕτω, 474e1-2).²⁵ L'accordo raggiunto

²³ Domanda simile (pur rovesciata) a quella di Socrate ad Alcibiade se il coraggio, *per quanto è bello*, sia anche buono (ὄρα τοίνυν εἰ, ἧ γε καλόν, καὶ ἀγαθόν: *Alc.* I, 115c5, v. ancora *supra*, § 2, punto *d*).

²⁴ [...] οὐ [474d] ταῦτόν ἡγήσῃ σύ, ὡς ἔοικας, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ κακόν καὶ αἰσχρόν. Già si è notato (Dodds 1959, 249; Nonvel Pieri 1991, 396) che Polo, esponente dell'antica «cultura della vergogna», quando nega che giusto e bello siano lo stesso, non è pronto però a reggerne le conseguenze, cioè la scelta inevitabile fra nichilismo morale e l'importanza negata al bene individuale come tale.

²⁵ Non solo, Polo sottolinea come «funzioni bene la definizione [data da Socrate] del bello in base al piacere o al bene» (καὶ καλῶς γε νῦν ὀρίζη, ὃ Σώκρατες, ἡδονῆ τε καὶ ἀγαθοῦ ὀριζόμενος τὸ καλόν, 475a2-5). Nell'*Alcibiade* si sonda la bontà insita nella bellezza riconosciuta al solo coraggio: qui nel *Gorgia* l'esame è esteso appunto a *tutte le cose belle* (τὰ καλὰ πάντα, 474d3), che sono anche elencate. Il criterio che dice il bello in rapporto al piacere o al buono vale infatti per forme e colori (anche 474e2), suoni (e4), leggi e attività umane (e6) e nozioni scientifiche (475a1). Mi pare che anche qui *agathòn* abbia il senso di 'capace di realizzare il bene', dunque di 'buono a fare', 'boni-ficante' (perciò vantaggioso e, come vedremo, desiderabile).

è, allora, che ogni cosa bella sia detta tale non senza ragione o per accordo generale immotivato, ma che lo sia «o per qualche piacevolezza, o per qualche utilità, o per entrambe le cose» (ἢ διὰ ἡδονήν τινα ἢ διὰ ὠφελίαν ἢ δι' ἀμφοτέρω, 474e2-3). Vero ciò, si concorda poi valga anche il complementare, che fa valutare il brutto «rispetto al criterio opposto, cioè per la dolorosità o la dannosità» (οὐκοῦν τὸ αἰσχρὸν τῷ ἐναντίῳ, λύπη τε καὶ κακῶ, 475a4-5).²⁶

In questo modo vengono poste le basi perché Polo dia conto della maggior bruttezza (*àischion*) che ha prima ascritto al far ingiustizia rispetto al subirla: su che cosa mai tale maggior bruttezza si fonda? Fare ingiustizia è più brutto del subirla *perché è più doloroso, perché è più dannoso o per entrambe le ragioni* (475b3-d5)? Le alternative possibili sono valutate per esclusione: non si può dire che fare ingiustizia sia più doloroso che subirla, dunque che sia più brutto perché lo «supera in dolorosità» (λύπη ὑπερβάλλει, 475c1), poiché gli ingiusti certamente non soffrono di più (ἀλγοῦσι μᾶλλον, c2) di quanti – allora come oggi – subiscono la loro ingiustizia. Vero ciò, non si può neppure sostenere che fare ingiustizia sia più brutto che subirla perché rimontante *a entrambi* i criteri della dolorosità e della dannosità (ἀμφοτέροις μὲν οὐκ ἂν ἔτι ὑπερβάλλοι, c4-5).

Ecco che allora non resta che *l'altro criterio* su cui Polo ha già (entusiasticamente) concordato, quello *della maggior dannosità* del fare ingiustizia, ragione per cui esso è concordemente detto *àischion*: e precisa Socrate: «ma allora, se il fare ingiustizia supera il subirla per la dannosità, esso è peggiore» (οὐκοῦν κακῶ ὑπερβάλλον τὸ ἀδικεῖν κάκιον ἂν εἶη τοῦ ἀδικεῖσθαι, 475c7-8).

La tesi iniziale di Polo, che il subire ingiustizia sia peggio e il farla più brutto è allora (come quella di Alcibiade che non tutte le cose belle siano buone) *confutata*; lo è in base a quanto volta a volta egli, sulla scorta della sua esperienza morale, si è assunto la responsabilità di concordare sia vero: ma, se la dimostrazione è qui condotta in universale su *tutte* le cose belle, che non solo Polo ma i *pollòi* di cui egli si proclama portavoce dicono tali, allora la conclusione che Socrate può trarne va

²⁶ Il criterio vale, ovviamente, anche in sede comparativa: se una cosa è più bella di un'altra perché più piacevole o più buona (nel senso sopra detto), una cosa è più brutta di un'altra perché più dolorosa o più dannosa (*Grg.* 475a5-b2).

estesa: «Che altro, *da parte dei più e da parte tua*, noi abbiamo concordato prima, se non che fare ingiustizia è più brutto che subirla? [...] Ora però è apparso anche peggio» (475d1-4). Ecco che Polo e i più sono confutati: non è vero che fare ingiustizia sia solo più brutto, come essi correntemente vanno dicendo; fare ingiustizia è anche più dannoso, più cattivo, peggiore, perché proprio e solo in tal senso è intesa in realtà da tutti loro la sua stessa bruttezza (come Alcibiade reputava il coraggio non solo bello, ma buono al punto da non poter vivere da vigliacco).

Ecco infine la ripresa della *preferibilità del meglio*, dell'*agathòn* in quanto boni-ficante, che rinforza il legame di questo complesso snodo del *Gorgia* al nostro dell'*Alcibiade*. Chiede ancora Socrate a Polo, ricevendone dei dinieghi: «Forse dunque tu *sceglieresti* (δέξαιο ἄν) quanto è più dannoso e più brutto al posto di quanto lo è di meno? [...] Lo farebbe forse qualcun altro?» (475d3-e3).²⁷

E, in base a questi dinieghi dell'interlocutore, Socrate può allora concludere: «Dicevo allora la verità, che né io, né tu, né alcun altro degli esseri umani *sceglierebbe* (δέξαιτ' ἄν) il far ingiustizia piuttosto che subirla: perché farla si trova ad esser peggio [che subirla]» (*Grg.* 475e3-6).

4. Conclusioni: la cura del desiderio

Veri i passaggi sopra ricostruiti dell'*Alcibiade* I e l'importante conferma trovata nel *Gorgia*, il coraggio, basilare per gli eroi epici ma anche per gli uomini della *pòlis*, è non solo, come ammetteva l'*opinio communis* dei *pollòi*, giusto e bello: esso, nella nuova visione messa in luce da Socrate, è *anche buono (e utile, nel senso specifico di atto-a-realizzare-il-buono, cioè boni-ficante)*; e si mostra così, ora, *per il fatto che è accolto, desiderato, scelto dal soggetto*, al punto ch'egli non potrebbe vivere senza, se – come dichiara Alcibiade – reputa il suo contrario, cioè una vita da vigliacco, invivibile, vale a dire pari alla morte. Il coraggio attua perciò il bene (l'eccellenza o virtù) della sua stessa anima, la quale per questa ragione massimamente desidera compierlo.

Se l'argomento, trattando specificamente il coraggio, fa presa su un

²⁷ A 475e1 Polo usa ancora *dèchomai* per confermare che no, egli non *sceglierebbe* il peggio e più brutto: ἀλλ' οὐκ ἄν δεξαίμην, ὃ Σώκρατες.

giovane aristocratico qual è Alcibiade (e qual era l'allievo più “filosofo” di Socrate, Platone), questo nuovo criterio di valutabilità del bene – quanto davvero e profondamente *ognuno desidera, accoglie, sceglie*, tanto che, senza, non potrebbe neppure vivere – apre spazi di riflessione nuovi su ciò che rende la vita stessa “buona”, perciò felice. Quella che, come conferma il *Gorgia*, *ognuno in realtà desidera e sceglierebbe come davvero preferibile*, anche – di fatto e come Polo – contro le opinioni correnti e superficiali che di primo acchito dice (e crede) di condividere.

Occorre allora – socraticamente – aver cura della propria anima: non solo, come di solito ammesso, di quanto essa può sapere, ma anche *di quanto, poiché la rende buona, essa può davvero e profondamente desiderare e, proprio per il fatto che lo preferisce ad altro, fondatamente scegliere*.²⁸

La distinzione fra desiderare/fare ciò che ci pare e desiderare/fare quanto *davvero vogliamo* è articolata dal Socrate dello stesso *Gorgia* a Polo: posso qui solo accennarne, ma quella distinzione è basilare per la lettura da me sopra proposta. Socrate – sempre con l'assenso di Polo – distingue anzitutto i mezzi necessari a conseguir certi fini (466c-d: prendere un farmaco in vista della salute, affrontare traversate rischiose in vista dell'arricchimento) dai fini stessi; e ne conclude generalizzando: «se qualcuno fa qualcosa in vista di un certo fine, *non vuole ciò che fa, ma quel qualcosa in vista di cui fa ciò che fa*» (ἐάν τις τι πράττει ἔνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἔνεκα πράττει, 467d8-e1).

Egli mostra poi che anche atti né buoni né cattivi (sedersi, camminare, correre, navigare) son fatti sempre avendo di mira non quegli atti come tali ma il bene che ne è il fine e che è *dunque – esso, non altro e ogni volta – oggetto vero del desiderio e movente dell'azione*: «*in vista del bene dunque agiscono quanti fanno tutto ciò*» (ἔνεκ' ἅρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες, 468a8).

Terzo basilare snodo – veri gli assensi di Polo ai due passaggi teorici precedenti – è che perfino chi ha il potere di compiere atti totalmente “cattivi” – spogliare dei beni, esiliare, uccidere – , dunque ancora un ti-

²⁸ Sulla filosofia come “cura del desiderio”, cfr. Cusinato 2014.

ranno, non fa neppure lui tutto ciò desiderando questi atti come tali, ma desiderando il bene che suppone da essi derivi.²⁹ Se gliene viene un danno (perché egli, sbagliando, li ha creduti atti buoni mentre son cattivi), ciò accade perché egli può sì *fare tutto ciò che gli pare, ma – di fatto – non ciò che vuole* (cioè, *daccapo, il bene che davvero e basilariamente desidera*). Precisa Socrate: «costui di certo fa *quello che gli pare* (οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ)» (468d4), cosa su cui Polo ancora concorda. E Socrate lo incalza: «Ma costui [tiranno o retore gorgiano] fa anche ciò che vuole, se accade che quegli atti siano cattivi? Perché non rispondi?» (ἄρ' οὖν καὶ ἃ βούλεται, εἶπερ τυγχάνει ταῦτα κακὰ ὄντα; τί οὐκ ἀποκρίνη; 468d5-6). È marcato qui l'imbarazzo di Polo a rispondere, poiché gli è chiaro il vicolo cieco nel quale, coi suoi precedenti assensi, si è cacciato: e però risponde con coerenza quanto ormai è logico aspettarsi: «No, non mi pare ch'egli faccia ciò che vuole» (ἀλλ' οὐ μοι δοκεῖ ποιεῖν ἃ βούλεται, 468a9).

Dunque neppure chi vanti un grande potere, tiranno che sia o aggressivo esponente della – attualissima – modalità comunicativa di stampo gorgiano, neppure costui, che pure può fare «quello che gli pare» (οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ), fa quanto davvero e profondamente vuole: quel bene che strutturalmente desidera e su cui può però – lui come ogni altro – sempre sbagliarsi. Socrate chiude questa basilare argomentazione mostrando come ciò ricada sulla sua felicità: «dicevo il vero, allora, quando sostenevo che un uomo che faccia in città ciò che gli pare né ha un grande potere né fa ciò che [davvero] vuole» (ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, λέγων ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιῶντα ἐν πόλει ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται, 468e4-6).

Dunque ancora il presunto “potente” viene smentito:³⁰ egli non consegue la felicità che crede spettargli e che si attende perché non ha avuto bastante cura della sua anima, tanto da chiarire ciò che risponde al suo semplice poter fare quanto gli pare e ciò che invece davvero e profondamente risponde a quanto egli vuole, poiché – *in quanto bello-buono – egli lo desidera*.

²⁹ Lo stato di tiranno è posto qui in stretta alternativa a quello di “retore”(468b2: εἶτε τύραννος ὢν εἶτε ῥήτωρ), tratto comprensibile dato il potere che Polo, allievo di Gorgia, ha conferito alla retorica.

³⁰ Il modello negativo del tiranno è approfondito, in questo stesso volume, da de Luisse 2021 (sopra, 63-90), e Pone 2021 (sopra, 91-111).

Bisogna allora curare l'anima: quanto essa davvero sa e quanto davvero essa vuole/desidera; bisogna farlo, perché ne va della felicità, della visione che ognuno di noi ha di sé, del proprio stesso stare al mondo, *insieme con altri*, anch'essi caratterizzati dal medesimo desiderio e bisognosi e capaci della stessa cura. Bisogna farlo: perché ne va di quella che ancora oggi – forse non avendola ancora abbastanza imparata – chiamiamo *qualità della vita*. La nostra e l'altrui.

Riferimenti bibliografici

Fonti

Plato, *Dialogues of Plato. Alcibiades I*, Translation by B. Jowett, Vols. 5, London Humphrey Milford, Oxford University Press, 2013.

Plato, *Gorgias*, a revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press 1959.

Platon, *Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau, trad. inédite par C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2000.

Platone, *Gorgia*, a c. di S. Nonvel Pieri, Napoli, Loffredo 1991.

Platone, *Gorgia*, introduzione, traduzione e commento di G. Zanetto, Milano, BUR, 1994.

Letteratura critica

Adkins, A.W.H. [1987], *La morale dei greci da Omero ad Aristotele*, tr. it. Roma/Bari, Laterza (ed. or. 1987).

Cusinato, G. [2014], *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.

de Luise, F. [2021], *Contro Callicle e Trasimaco. Socrate e le ragioni eudemonistiche della giustizia*, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 63-90.

- Dumoulié, C. [2002], *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, tr. it. Torino, Einaudi (ed. or. 2002).
- Mackenzie, M.M. [1981], *Plato on Punishment*, Los Angeles, University of California Press.
- Napolitano Valditara, L.M. [2010], *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano/Udine, Mimesis.
- Napolitano Valditara, L.M. [2012], *Il coraggio in Platone. Cammini nuovi di un'antica virtù nel I libro delle Leggi?*, in: M. Bontempi, G. Panno (a c. di), *L'anima della legge. Studi intorno ai Nomoi di Platone*, Padova, Polimetrica, 97-134.
- Napolitano Valditara, L.M. [2013], *Eros, cura, felicità: in margine all'antropologia di Platone*, in: *Thaumàzein*, 1, 121-148.
- Napolitano Valditara, L.M. [2013b], *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Milano/Udine, Mimesis (II edizione riveduta e ampliata).
- Napolitano Valditara, L.M. [2014], *Virtù, felicità e piacere nell'etica dei Greci. Introduzione e Antologia commentata*, Verona, aemme edizioni.
- Napolitano Valditara, L.M. [2018], *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano/Udine, Mimesis.
- Pone, S. [2021], *The tyrant's happiness as the parody of true happiness (Plato, Republic IX; Xenophon, Hiero, IX-XI)*, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 91-111.
- Recalcati, M. [2012], *Ritratti del desiderio*, Milano, Cortina.
- Rhodes, P.J. [2011], *Alcibiades*, Barsney (South Yorkshire), Pen and Sword Military 2011.
- Vegetti, M. [1989], *L'etica degli antichi*, Roma/Bari, Laterza.

***THE 'DESIRABLE' GOOD
IN A PROBLEMATIC PASSAGE OF
THE FIRST ALCIBIADES (115A-116B)***

Keywords

right; good; admirable; desire-desirable; preference; happiness; *Alcibiades I*; *Gorgias*

Abstract

This passage of the *First Alcibiades* is today often criticized as logically inconsistent and maybe not Platonic (along with the entire dialogue). Here Socrates proposes to identify the right (*dikaion*) and the good (*agathòn*), progressing from an examination of what is honourable or admirable (*kalòn*). Definitely he advances a new notion of the good, based on what the moral subject may desire and welcome (*dèchesthai*), to the point that he declares he could not live without it. This notion of the good is applied to those acts – as helping friends in danger – that not only, as useful to others, are commonly thought as *kalà*, but, in this new vision, can make good (*apergàzesthai*) the subject's soul itself. Moreover these acts, because they satisfy a person's deep and authentic desire, really found that person's *eudaimonìa*. The passage not only seems strictly consistent, but various analogies and confirmations of its arguments can be found in other Platonic texts (*Symposium*, *Republic* and particularly *Gorgias*).

Linda M. Napolitano Valditara
Professore Ordinario di Storia della Filosofia Antica (SSD M-FIL/07)
Dipartimento di Scienze Umane (DipSUM) – Università di Verona (ITALIA)
linda.napolitano@univr.it