

“Nulla è piú forte dell’episteme”
Note sull’intellettualismo etico in Platone
tra il Protagora e le Leggi

Bruno Centrone

Abstract

According to a widespread opinion, in the *Protagoras* Socrates holds that *akrasia* is impossible, arguing that nothing is stronger than *episteme*, and thereby leaning to ethical intellectualism, while in later dialogues (*Republic*, *Laws*) Plato abandons ethical intellectualism in favor of a multipartite psychology. My purpose is to show that 1) in the *Protagoras* Socrates holds the impossibility only of epistemic, not of doxastic *akrasia*; 2) in the *Laws* the Athenian reiterates the thesis of the impossibility of epistemic *akrasia* in the same terms of the *Protagoras*, maintaining that knowledge cannot be overcome by any other motivation. Intellectual virtue is here conceived as a harmony of the parts of the soul, and this conception is implicit in the hedonistic thesis of the final part of the *Protagoras*.

La dottrina che va sotto il nome di intellettualismo etico è generalmente ritenuta uno specifico della filosofia di Socrate. Questa convinzione deriva probabilmente, alla lontana, da una influente tradizione, risalente alla letteratura critica tedesca dei primi anni del secolo XIX, che vedeva nel *Protagora* uno dei primi dialoghi composti da Platone, e il dialogo piú socratico. È infatti nel finale del *Protagora* che si può trovare la formulazione piú rappresentativa dell’intellettualismo, in cui è asserita l’impossibilità che si conosca il bene ma si agisca in modo opposto a questa conoscenza. Convinzione ancora largamente diffusa nella letteratura platonica è che nell’argomento finale del *Protagora* venga sostenuta l’impossibilità dell’*akrasia*, sulla base di una psicologia unitaria dell’anima, che non prevede una sua divisione interna.¹ Questa impossibilità implica l’intellettualismo etico, dal momento che il nucleo fondamentale dell’argomento è il rifiuto della tesi dei molti secondo cui sarebbe possibile conoscere il bene ma non farlo perché si è vinti dal piacere (ὕπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι καὶ οὐ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα, ἐπεὶ γιγνώσκεις γε αὐτά, *Prot.* 353 A 1-2). Ugualmente implicata è la tesi dell’involontarietà del male, perché se la conoscenza del bene esclude la possibilità di agire in senso opposto, l’unica causa possibile del male è l’ignoranza, ma nessuno può essere volontariamente ignorante. In seguito, Platone andrebbe oltre l’intellettualismo etico socratico elaborando, in particolare nella *Repubblica*, la psicologia pluripartita, che rende possibile un conflitto interno tra le parti dell’anima, e dunque la sopraffazione della parte razionale da parte di quella desiderativa; da questa deriva l’abbandono della tesi dell’involontarietà del male, perché il vizio è compatibile con un convincimento razionale adeguato e non è dovuto solo a ignoranza.

¹ Quest’interpretazione è del resto già propria di Aristotele: Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὐσης ἀκρασίας, *Eth. Nic.* 1145 b 24-26.

Una ricostruzione del genere, che può distinguersi in numerose varianti ma è nelle sue linee generali assai diffusa,² si basa con evidenza su una prospettiva evolucionistica che deve essere ulteriormente adottata dall'interprete a fronte del fatto che nelle *Leggi*, dialogo in cui l'elaborazione di un codice penale porta a un approfondimento di riflessione sul tema della volontarietà del danno, l'involontarietà del male viene espressamente ribadita: l'ingiusto è malvagio, ma il malvagio è tale involontariamente (ὁ μὲν ἄδικός που κακός, ὁ δὲ κακός ἄκων τοιοῦτο, *Leg.* 860 D 5). Per l'interprete che non voglia arrendersi all'inverso-simiglianza di un duplice mutamento di opinione da parte di Platone su un tema così fondamentale rimane la possibilità di sostenere che l'involontarietà del male sostenuta nelle *Leggi* non implichi la posizione del *Protagora* e l'impossibilità dell'*akrasia*, e ciò appare plausibile sulla base di alcuni passaggi del testo in cui sembra contemplata la possibilità che l'uomo agisca in senso contrario alla conoscenza in lui presente.

Ci sono molte ragioni per contestare la validità di una ricostruzione di questo genere. In sintesi, intendo sostenere che: a) il *Protagora* non sostiene l'impossibilità dell'*akrasia*, ma solo di quella che può essere chiamata *akrasia* epistemica, l'idea cioè che sia possibile volere e fare il male in presenza di un sapere forte. Corollario di questa tesi è che il *Protagora*, quantomeno, non è incompatibile con una psicologia pluripartita e che dunque non è necessario ipotizzare un'evoluzione di Platone da una posizione socratica a quella dei dialoghi centrali; b) nelle *Leggi* si contempla solo la possibilità di un'*akrasia* doxastica, mentre è esclusa un'*akrasia* epistemica, e dunque non sussiste la presunta incompatibilità con il *Protagora*, dialogo che si vuole socratico a tutti gli effetti; la tesi dell'invincibilità della scienza viene anzi ribadita in termini sostanzialmente coincidenti con quelli del *Protagora*. La particolare caratterizzazione, nelle *Leggi*, della virtù intellettuale (*phronesis*, *nous*) in termini di sinfonia tra le parti è implicita nella tesi edonistica della parte finale del *Protagora* e coincide con l'episteme di cui si parla in quest'ultimo dialogo; sussiste dunque tra i due dialoghi una perfetta continuità nell'esclusione di un'*akrasia* epistemica.

Il complesso argomento finale del *Protagora* (351 B sgg.) è diretto a confutare la tesi secondo cui sarebbe possibile conoscere il bene ma fare il male perché si è vinti dai piaceri. La confutazione mira a stabilire l'impossibilità di separare, come invece aveva fatto Protagora nel corso della conversazione, il coraggio dalle altre virtù. La posizione formulata da Socrate si fonda sulla convinzione incrollabile dell'invincibilità dell'*episteme*, qualora essa sia presente nell'anima. Su questo punto Socrate ottiene l'assenso di Protagora, relegando alla massa la credenza, ritenuta con evidenza erronea, che la conoscenza sia paragonabile a uno schiavo che può essere trascinato qua e là da altri, e dunque essere sopraffatto da altre affezioni (διανοοῦμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὡσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελεγμένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων, *Prot.* 352 C 1-2). Secondo un topos collaudato, il dialogo si svolge dunque con un terzo interlocutore fittizio, rappresentato appunto dai *polloi*. Lo stratagemma drammatico serve a mettere in evidenza, attribuendola ai più, la debolezza intrinseca della tesi in discussione, che pure necessita di una confutazione elaborata; in questo modo viene

² Mi limito in proposito a citare le posizioni di due interpreti altamente rappresentativi: Th. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 1977 (cfr. il cap. VII sulla *Repubblica*: "He recognizes the possibility of incontinence and rejects KSV", p. 177 sgg.); G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge U.P., Cambridge 1991, cfr. in part. pp. 86-7 e la nota addizionale 8.1 (*Hedonism faute de mieux*), pp. 300-2. Vlastos, pur sostenendo l'impossibilità dell'*akrasia* nel *Protagora*, rifiuta di attribuirgli la tesi edonistica, se non come opzione di ripiego.

in parte riconosciuta una maggiore dignità al sofista, in grado di convenire, pur se solo intuitivamente, su un punto capitale. L'impossibilità argomentata è dunque dell'*akrasia* epistemica. L'assenso immediato di Protagora viene ottenuto sfruttando la semantica intrinsecamente forte del termine *episteme*, che richiama lo star saldo e immobile, come è evidente nell'etimologia che si trova in Aristotele (*Phys.* 247 b 11-12). Certamente Socrate non sosterrebbe mai che la mera *doxa* non possa essere "trascinata" qua e là; lo sbalottamento in alto e in basso è nei dialoghi tipico di una condizione intellettuale confusa e instabile, quale è quella dell'opinione.³ Nel corso dell'argomento diviene progressivamente chiaro che l'*episteme* in questione è una scienza esatta e infallibile, in particolare nel momento in cui fa il suo ingresso la *techne* metretica, l'arte della misurazione, un'arte che si distingue per il suo alto livello di precisione; con ciò si intende sottolineare il carattere di oggettività e infallibilità dell'*episteme*. A 357 C 2-3 Socrate ricapitola l'accordo raggiunto in precedenza tra lui e Protagora, contro l'opinione dei molti, nei seguenti termini: "nulla c'è di superiore alla scienza, ma essa domina tutto ciò in cui si trova" (ἐπιστήμης μὴδὲν εἶναι κρεῖττον, ἀλλὰ τοῦτο ἀεὶ κρατεῖν, ὅπου ἂν ἐνῆ). Chi possiede questa *episteme* sarà in grado di operare il corretto calcolo di piaceri e dolori in vista di ciò che è meglio, e dunque la descrizione fornita implica che non possa verificarsi un contrasto tra conoscenza da un lato, desiderio e piaceri dall'altro, posto che ognuno desidera ciò che è meglio e dunque più piacevole.

Anche ammesso che l'argomento, che qui è impossibile riesaminare nel dettaglio, escluda nel suo andamento la possibilità che i piaceri prevalgano non solo sulla conoscenza epistemicamente fondata, ma anche sulla mera opinione di ciò che è meglio, finendo per asserire l'impossibilità anche di un'*akrasia* doxastica, sarebbe preferibile, piuttosto che pensare che Platone estenda alla *doxa* l'impossibilità di essere sopraffatta, sostenere che il punto non è stato adeguatamente argomentato, o in altri termini che l'argomento non è conforme alla tesi che Socrate intende provare. La caratterizzazione del sapere descritto in termini di una *techne* oggettiva della misurazione sembra non lasciare dubbi sul fatto che l'intento principale dell'argomentazione sia quello di dimostrare l'impossibilità di una sopraffazione dell'*episteme* intesa in senso forte. Negli scritti successivi al *Protagora* (stando almeno alla cronologia comunemente accettata), in particolare nella *Repubblica*, la descrizione delle dinamiche interne alle parti dell'anima implica con evidenza la possibilità dell'*akrasia*, ma in nessun luogo dei dialoghi platonici è contemplata la possibilità che le parti inferiori prevalgano su quella razionale qualora in essa sia presente l'*episteme*, come richiesto dalla formulazione socratica. Non a caso le *Leggi* ribadiscono con forza l'idea della superiore forza dell'*episteme* e l'impossibilità di una sua schiavizzazione a opera di altre forze. Su questa base è ulteriormente possibile sostenere che, a differenza della formulazione riassuntiva che si trova in Aristotele, il *Protagora* non neghi la possibilità dell'*akrasia*, ma semplicemente la identifichi con l'ignoranza.⁴

Anche chi concordi che il punto centrale nel *Protagora* sia l'impossibilità di una *akrasia* solo epistemica potrebbe però ritenere, come è il caso di alcuni interpreti, che nelle *Leggi*

³ Cfr. ad es. *Phaedo* 96b1; *Theaet.*, 195c2-3; *Prot.* 361c3.

⁴ Cfr. R. Ferber, "Sokrates: Tugend und Wissen" e "Was und wie hat Sokrates gewusst?", in Id., *Platonische Aufsätze*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020 (Beiträge zur Altertumskunde 386), pp. 7-28; 29-56: Platone non ha mai abbandonato l'intellettualismo socratico e la dottrina dell'involontarietà del male non è incompatibile con la concezione tripartita della *Repubblica*.

Platone riconosca la possibilità di un' *akrasia* epistemica, per cui sarebbe possibile agire in senso contrario non solo all'opinione, ma anche a un sapere forte.⁵ Uno dei passi principali che possono essere utilizzati a sostegno di questa tesi si trova nel "codice penale" del IX libro, all'interno della trattazione dei danni volontari. Discutendo la questione delle ferite inferte involontariamente o con premeditazione, l'Ateniese afferma con forza la necessità di vivere secondo le leggi, perché

la natura di nessuno degli uomini è così connaturata da conoscere ciò che giova (*γινῶναι τὰ συμφέροντα*) agli uomini in vista della vita politica e, avendolo conosciuto (*καὶ γνοῦσα*), essere in grado, volendolo, di fare sempre ciò che è meglio (875 A 2-4, trad. mia).

L'errore principale viene fatto consistere, inizialmente, in un difetto di conoscenza:

ATEN. "È infatti difficile innanzitutto avere conoscenza (*γινῶναι*) del fatto che per la vera arte politica è necessario prendersi cura non del privato, ma del pubblico e che l'interesse pubblico tiene insieme le città, quello privato le lacera" (875 A 5-7),

L'interesse pubblico tiene unite le città, quello privato le disgrega. Sin qui la tesi intellettualistica non è ancora messa in discussione, non essendo escluso che, se si arrivasse nonostante tutto a possedere questa conoscenza, non si potrebbe agire in senso contrario ad essa. A favore della tesi dell' *akrasia* parla però il fatto che nell'articolazione della successiva ipotesi si contempla in effetti la possibilità che qualcuno comprenda adeguatamente nella sua arte tutto questo (*λάβῃ ἰκανῶς ἐν τέχνῃ*, 875b2-3), ma ciò nonostante non possa rimanere fermo in questa convinzione per tutta la vita, e sia invece spinto a perseguire il proprio interesse privato, perché corrotto, a causa della sua natura mortale, dal desiderio di avere sempre di più (*πλεονεξία*), perseguendo il piacere ed evitando irrazionalmente il dolore.

Va sottolineato che questa fuga dal dolore è qualificata con l'avverbio "irrazionalmente" (*φεύγουσα ἀλόγως τὴν λύπην*, B 7-8). In base all'edonismo "socratico" del *Protagora* sarebbe infatti corretto affermare che è ragionevole, in quanto è nella natura umana, perseguire il piacere in quanto tale ed evitare il dolore in quanto tale; ma perseguire in alcuni casi ciò che è doloroso è giustificato qualora a dolori immediati conseguano nel medio o lungo termine piaceri maggiori, ed è appunto questo il calcolo reso possibile dall'arte metretica. La fuga irrazionale dal piacere in questo passo delle *Leggi* corrisponde perfettamente all'incapacità di soppesare piaceri e dolori propria di chi non possiede la metretica, e in questo senso i due dialoghi sono del tutto compatibili. Questa fuga è, proprio in quanto caratterizzata dall'avverbio *ἀλόγως*, incompatibile con una condizione di sapere epistemico. La conoscenza di ciò che è meglio, ipoteticamente riconosciuta a colui che "afferri adeguatamente" ciò che è giovevole per l'uomo nella dimensione politica, deve dunque equivalere a un'opinione corretta ma instabile e vacillante, causa l'intrinseca corruttibilità della natura umana. Non

⁵ L'interprete che ha più a fondo argomentato con convinzione la tesi della possibilità di un' *akrasia* epistemica nelle *Leggi* è C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford U.P., Oxford 2002, in partic. pp. 264 sgg.; cfr. anche J. Müller, "Der Mensch als Marionette: Psychologie und Handlungstheorie", in Ch. Horn, (ed.), *Platon: Gesetze-Nomoi*, Akademie Verlag, Berlin 2013, pp. 45-66. Contrari A. Laks, "Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*", *Classical Antiquity* 9 (1990), pp. 209-29, cfr. 217 e n. 29; Ch. Horn, "Politische Philosophie in Platons Nomoi. Das Problem von Kontinuität und Diskontinuität", in Id., *Platon: Gesetze-Nomoi*, pp. 1-22, cfr. 12-14.

essendo una simile conoscenza un possesso che si ha per natura, ma qualcosa che si apprende, essa è facilmente suscettibile di essere perduta, così come è stata acquisita. Viene infatti ribadito immediatamente dopo che “se mai uno tra gli uomini per sorte divina nascesse per natura capace di apprendere adeguatamente queste cose, non avrebbe per nulla bisogno di leggi che lo governino” (875 C 3-6). Opera qui la convinzione, ossessivamente pervasiva delle *Leggi*, secondo la quale davvero difficile è non tanto la realizzazione di qualcosa, ma la sua conservazione e salvaguardia. Se ne deve dedurre che nel caso dell'uomo favorito dalla sorte divina, in cui la consapevolezza del principio dell'interesse pubblico è con evidenza presente a livello epistemico, il suo agire sarà ad essa perfettamente conforme, e non si verificherà l'*akrasia*. All'opposto, l'incapacità dell'uomo normale è quella di mantenersi fermo in questa convinzione per tutta la vita (ἐμμεῖναι τούτῳ τῷ δόγματι... διαβιῶναι, 875 B 4) il che rimanda all'instabilità dell'opinione. Non si precisa se questa incapacità di “mantenersi fermo” si accompagni a una persistenza del convincimento, nel qual caso saremmo di fronte a un'*akrasia* doxastica, o piuttosto alla perdita di quella conoscenza, dimodoché si tratterebbe non di *akrasia*, ma di un agire conforme al convincimento che sia giusto perseguire l'interesse privato – in un senso dunque più vicino all'*akolasia* aristotelica, che non configura un conflitto interno all'anima. In ogni caso, è escluso che la condizione descritta configuri un caso di *akrasia* epistemica. Conferma questa lettura il fatto che immediatamente dopo venga ribadita la tesi del *Protagora* in termini pressoché identici:

ATEN. “della scienza, infatti, nessuna legge né ordinamento è più forte (ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων), né è lecito che l'intelligenza (νοῦς) sia suddita né schiava di nulla, ma essa domina su tutto, qualora sia davvero autenticamente libera (ἐλεύθερος) secondo natura” (875 C 6 – D 2).

Come nel *Protagora*, la caratterizzazione primaria della scienza risulta dall'opposizione a una condizione di schiavitù; la libertà di cui si parla va intesa nel senso della superiorità rispetto al desiderio e nell'affrancamento da esso. Se dunque è presente un'adeguata conoscenza intellettuale, desideri, piaceri e dolori non possono prevalere, né si fa cenno ad altri tipi di disposizioni virtuose che impediscano il prevalere dell'interesse privato; gli *habitus* decisivi rimangono dunque l'intelligenza e l'*episteme*. Non è forse casuale che per stabilire il punto decisivo venga ora impiegato il termine *episteme*, mentre la conoscenza di cui si parlava in precedenza, conseguibile anche da nature imperfette, era espressa con il verbo γινῶναι; questa conoscenza, pur se qualificata come adeguata mediante l'avverbio ἰκανῶς, deve corrispondere piuttosto al livello dell'opinione vera. La tesi intellettualistica del *Protagora* non risulta perciò inficiata dal passo delle *Leggi*.

L'idea dell'infallibilità dell'*episteme* come tale figura anche nella *Repubblica* (477 E 4-6, ἀναμάρτητος), e risulta vera per definizione: suonerebbe bizzarro attribuire a Platone l'idea che sia davvero in possesso di una scienza in senso forte del bene e del male chi viene poi sopraffatto da forze opposte (desideri e passioni); che, ad esempio, chi si presume possieda la scienza del temibile abbia poi paura, sino a venirne sopraffatto, di ciò che non dovrebbe essere temuto. Diverso è constatare (pessimisticamente o realisticamente), come nelle *Leggi*, la difficoltà che un essere umano imperfetto consegua al sommo grado e conservi questa *episteme*, convinzione che invece è tipicamente platonica, e che comporta ammettere la possibilità di fatto dell'*akrasia*. Si tratta di distinguere, in Platone, il piano dell'idealità e dell'“in quanto tale” dalla considerazione della realtà concreta, e nelle *Leggi* le considerazioni svolte sui due piani risultano sempre intrecciate. La prospettiva realistica, umana, del dialogo mette al centro,

piuttosto, l'eventualità, storicamente ricorrente, che una conoscenza comunque imperfetta in partenza sia sopraffatta dalle componenti peculiari ineliminabili di una natura mortale; ma l'imperfezione del reale non tocca la perfezione del modello. La presenza costante in Platone di questi due piani di considerazione rende estremamente problematico ricondurre eventuali tensioni che ne derivano a un'evoluzione del suo pensiero.

L'altro passaggio che nelle *Leggi* sembra parlare in favore della possibilità di un'*akrasia* epistemica si trova nel terzo libro (689 B), dove, descrivendo la condizione di stoltezza (*ἀμαθία*, A 8), si contempla la possibilità che nelle dinamiche interne dell'anima abbia luogo un'opposizione alle componenti *intellettuali* tra le quali, oltre alle opinioni, figurano conoscenze definite nei termini di *ἐπιστήμαι* (689 B 2: *ἐπιστήμας ἢ δόξαις ἢ λόγῳ*). È dunque opportuna un'analisi contestualizzata del passo.

Nel III libro, dedicato all'analisi delle costituzioni e della decadenza degli stati storici, si trattano tra le altre la rovina e la decadenza della lega dorica. L'Ateniese argomenta in proposito (688 A sgg.) che la causa della sua rovina non fu la viltà, né la mancata conoscenza dell'arte militare da parte dei governanti, ma l'intero complesso degli altri vizi, e in particolar modo l'ignoranza riguardo le più importanti cose umane (*περὶ τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀμαθία*, 688 C). Già inizialmente, nel primo libro, si era attribuito un ruolo egemone alla virtù intellettuale, alla *phronesis* e al *nous* (631 C); analogamente, il vizio principale è costituito dall'ignoranza. Ma in questa circostanza la caratterizzazione dell'ignoranza è del tutto particolare.

Richiamando la tesi su cui si era convenuto nel I libro (630 D-E), cioè che il legislatore non deve mirare a una singola virtù, il coraggio, ma alla totalità della virtù, l'Ateniese definisce la virtù intellettuale, la *phronesis*, in termini di saggezza, intelligenza e di opinione uniti all'amore e al desiderio che a questi consegue:

ATEN. “bisognerebbe mirare alla virtù intera (*πᾶσαν*), e soprattutto alla prima, quella che è guida di tutta la virtù (*τῆς συμπάσης ἡγεμόνα*); e questa sarà la saggezza (*φρόνησις*), e l'intelligenza (*νοῦς*), e l'opinione con l'amore e il desiderio che a queste consegue (*δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἐπομένης*)” (688 B 1-4).

φρόνησις e *νοῦς* sono qui, come in precedenti passaggi, sostanzialmente equivalenti; di rilievo è invece il fatto che anche la *doxa* sembra posta sullo stesso piano. È controverso a cosa si riferisca *τούτοις*, se solo a *φρόνησις* e *νοῦς*, nel qual caso *μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας* si riferirebbe solo alla *doxa*, oppure a tutte le tre forme citate, nel senso che a tutte, saggezza, intelligenza e opinione, consegue l'amore e il desiderio per il bene.⁶ La seconda opzione appare più probabile, perché anche all'opinione corretta può conseguire un desiderio conforme. Nella successiva caratterizzazione dell'ignoranza, infatti, l'*amathia* viene definita, non esclusivamente in riferimento alla componente razionale, ma come un disaccordo tra l'opinione conforme a ragione e piacere e dolore, già individuate come le passioni supreme; e questo disaccordo consiste nell'odiare ciò che si opina essere buono e bello e nell'amare e desiderare ciò che pare essere ingiusto e malvagio. Una descrizione particolare di un'analogia

⁶ Della prima opinione è E. Dönt, *Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons 'Ungeschriebener Lehre' und zur Epinomis des Philipp von Opus*, Hermann Böhlau, Wien 1967 (SB Wien, phil.-hist. KU, 251, 3), p. 17; della seconda K. Schöpsdau, *Platon, Nomoi (Gesetze): Buch I – III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, p. 410.

condizione dell'anima era stata offerta nel II libro (655 D – 656 B) nell'ambito del tema dell'educazione musicale: vi sono soggetti che hanno una qualche conoscenza di ciò che è bello e tuttavia, essendo di indole retta ma di abitudini corrotte, o di abitudini rette ma di cattiva indole, desiderano o si compiacciono nel loro intimo dell'opposto, pur vergognandosene di fronte a persone che ritengono sagge. In casi come questi la parte razionale è sotto un certo rispetto sana; nel passo in esame l'Ateniese parla di “bei discorsi che si trovano nell'anima” (καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐόντες, 689 B 5-6), e una condizione doxastica è quantomeno inclusa (διαφωνίαν...πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν, 689 A 7-8). La stoltezza estrema (ἄνοια) ha luogo quando l'anima si oppone alle conoscenze, alle opinioni o alla ragione (689 B 2: ἐπιστήμεις ἢ δόξαις ἢ λόγῳ).

In conflitto con la tesi intellettualistica del *Protagora*, secondo cui nulla vi può essere di più forte dell'*episteme*, sembra essere il fatto che tra le conoscenze cui l'anima può opporsi figurino anche ἐπιστήμεις; sembra dunque ammessa la possibilità di un'*akerasia* epistemica. Tuttavia, il plurale ἐπιστήμεις induce a pensare che qui sia in questione non la conoscenza in senso forte del bene, ma conoscenze di vario genere, che ἐπιστήμεις sia cioè usato nel senso corrente, comune anche in Platone, di singole nozioni, anche tecniche, ancora ben al di sotto dell'*episteme* filosofica.⁷ Una conferma può trovarsi in quanto l'Ateniese osserva subito dopo: bisogna tener fermo che non si dovrà affidare il governo dello stato a soggetti che soffrano dell'ignoranza descritta, per quanto possano essere dotati di acume logico (λογιστικοί, 689 C 10) e abilità mentali, e che all'opposto, in modo un po' paradossale, si dovranno chiamare sapienti (σοφούς, 689 D 2) coloro che non sappiano né leggere né scrivere ma non siano affetti da quel tipo di ignoranza (si trovino cioè in una condizione di armonia interna dell'anima, che equivale all'accordo tra ragione e desiderio). Si può presumere che le conoscenze dei *logistikoi* rappresentino un caso di quelle ἐπιστήμεις cui il desiderio proprio dell'anima può opporsi.

Altamente significativa è la caratterizzazione della *phronesis* e della *sophia* in termini non solamente intellettualistici; esse consistono nell'accordo tra le parti dell'anima, e proprio perché investe la totalità dell'anima la sapienza può ricevere la qualificazione di suprema, così come il suo opposto, la suprema ignoranza, riguarda l'anima tutta, consistendo nella *diaphonia* tra ragione e desiderio. È interessante constatare, a questo punto, uno sdoppiamento della *phronesis*. *Phronesis* è la condizione sana della parte razionale, retto intendimento su ciò che si si deve fare, ma anche il fatto stesso che essa diriga il resto dell'anima, con cui è in accordo. Ciò mostra ancora una continuità con il *Protagora*, in particolare con il paradosso per cui la *sophia* figura nella prima parte del dialogo come una delle parti della virtù (μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων, *Prot.* 329 E 6–330 A 2), mentre in seguito essa è presentata, in quanto *episteme*, come la virtù intera (νῦν δὲ εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὅλον, 361 B 5-7).⁸ La *phronesis* intellettuale è un sapere relativo a un oggetto, la *phronesis* che si potrebbe definire

⁷ Non è probabilmente necessario documentare dettagliatamente la costante presenza in Platone di usi ordinari di ἐπιστήμη. Nelle *Leggi* cfr. comunque 639A–B: il capitano di una nave che possiede la ναυτική ἐπιστήμη ma soffre il male di mare non sarà valente, e così un generale che possieda la πολεμική ἐπιστήμη ma sia preso dal panico, e inoltre *Phaedo* 75 D 4; E 4; 76 C 15: conoscenze apprese prima di nascere; *Theaet.* 148 D 5-7, *passim*, e anche *Meno* 86 A; *Symp.* 207 E – 208 B.

⁸ Mi permetto di rimandare, per l'approfondimento di questo punto, a B. Centrone, “Platonic Virtue as a Holon: from the *Laws* to the *Protagoras*”, in M. Migliori – L. Napolitano Valditaro (eds.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Proceedings of the International Colloquium (Piacenza 2003), Academia Verlag, St. Augustin 2004, pp. 93-106.

‘globale’ un’armonia delle parti. Detta altrimenti, la *phronesis* è una delle componenti, ma anche l’armonia complessiva delle parti, tra le quali rientra essa stessa; la *phronesis* è *phronesis* considerata in isolamento e al tempo stesso egemonia della *phronesis* nell’anima.

La conclusione che si può trarre da quest’analisi relativamente al problema dell’intellettualismo etico è che Platone prevede in effetti casi di *akrasia*, ma si tratta sempre di un conflitto che insorge laddove nella parte razionale sono presenti mere opinioni; l’autentica caratterizzazione della virtù intellettuale esclude ogni tipo di conflitto possibile, poiché per definizione *phronesis* e *nous* consistono in un’armonia interna. Se nei passi esaminati si parla prevalentemente di *phronesis* e *nous*, non ci sono ragioni per pensare che l’*episteme* di 875 D, di cui si dice che nulla può esservi di più forte, sia qualcosa di diverso. Aldilà della coincidenza verbale tra le formulazioni relative alla invincibilità dell’*episteme*, la continuità tra il *Protagora* e le *Leggi* è sostanziale, in quanto l’edonismo del primo dialogo si fonda sulla intrinseca piacevolezza e dunque desiderabilità di ciò che l’arte metretica, di natura epistemica, stabilisce essere il meglio. In altri termini, l’*episteme* descritta nel *Protagora* non è compatibile con una condizione del tipo di quella descritta nelle *Leggi* come ignoranza suprema, in cui il desiderio non sia conforme alle indicazioni della ragione; l’*episteme* invincibile del *Protagora* implica necessariamente, senza esprimerla compiutamente, la concezione della virtù intellettuale come armonia e sinfonia, che le *Leggi* esplicitano e approfondiscono.