

HUMANITAS

RIVISTA BIMESTRALE DI CULTURA, FONDATA NEL 1946

ANNO LXXI - N. 1 - GENNAIO-FEBBRAIO 2016

DIRETTORE: Ilario Bertoletti

CAPO REDATTORE: Sara Bignotti

REDAZIONE: Andrea Aguti, Alberto Anelli, Marco Bertagna, Giulio Colombi, Giuseppe D'Anna, Francesco Chia, Guido Chia, Giovanni Menestrina, Rosamaria Parrinello, Nadia Ramera, Oreste Tolone

COMITATO SCIENTIFICO: Enrico Berti, Domenico Bosco, Marina Caffiero, Giorgio Campanini, Marco Cangiotti, Giacomo Canobbio, Piero Capelli, Gabriella Caramore, Roberto Celada Ballanti, Maurizio Ciampa, Giulio Citadini, Giulio Colombi, Flavio Dalla Vecchia, Paolo De Benedetti, Fulvio De Giorgi, Pietro De Vitiis, Adriano Fabris, Carlo Fantappiè, Giovanni Fioramo, Attilio Franchi, Anna Giannatempo Quinzio, Pietro Gibellini, Massimo Giuliani, Piergiorgio Grassi, Angelo Maffei, Aldo Magris, Gian Enrico Manzoni, Massimo Marrocchi, Daniele Menozzi, Maurizio Migliori, Enrico Minelli, Felice Montagnini, Lucia Mor, Salvatore Natoli, Enrico Norelli, Michele Nicoletti, Luciano Pazzaglia, Alberto Pelissero, Lorenzo Perrone, Renato Pettoello, Carlo Prandi, Gian Luca Potesà, Umberto Regina, Marco Rizzi, Livio Rota, Roberto Rusconi, Paolo Sacchi, Giuliano Sansonetti, Daniela Saresella, Stefano Semplici, Piero Stefani, Aldo Natale Terrin, Francesco Tomasoni, Marco Vannini, Silvano Zucal

© Editrice Morcelliana 1953

L'V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72
Aut. Tribunale di Brescia n. 70 del 13-3-1953

Direttore responsabile: Ilario Bertoletti

Stampa: LegodiGraf srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

Editrice Morcelliana

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia (Italia)

Tel. 03046451 - Fax 0302400605

<http://www.morcelliana.com>

e-mail: redazione@morcelliana.it

COMITATO EDITORIALE: Ilario Bertoletti, Sara Bignotti, Giacomo Canobbio, Giulio Citadini, Giulio Colombi, Flavio Dalla Vecchia, Paolo De Benedetti, Fulvio De Giorgi, Massimo Giuliani, Angelo Maffei, Gian Enrico Manzoni, Massimo Marrocchi, Enrico Minelli, Felice Montagnini, Lucia Mor, Nadia Ramera, Marco Rizzi, Livio Rota, Francesco Tomasoni

SOMMARIO

HUMANITAS - N.S. - ANNO LXXI - N. 1 - GENNAIO-FEBBRAIO 2016

I. BERTOLETTI, «*Humanitas*» 1946-2016. *Identità e trasformazioni di un'idea*..... 3

L'inquietante verità nel pensiero antico

a cura di Arianna Ferrami e Maurizio Migliori

- M. MIGLIORI, *Presentazione*..... 5
F. EUSTACCHI, *Vero-falso in Protagora e Giorgia. Una posizione aporetica ma non relativista*..... 12
M. MIGLIORI, *Platone e la dimensione umana del vero*..... 28
L. PALPACELLI, *Vero e falso si apprendono insieme. Il vero e il falso filosofo nell'Enteismo di Platone*..... 44
A. FERRAMI, *Aristotele e la verità dell'etica*..... 59
G.A. LUCCIETTVA, *Dire il falso per conoscere il vero. Aristotele, Fisiica II 1, 193a7*..... 72
F. MITI, *Truth, Facts, and Demonstration in Aristotle. Revisiting Diachritical Art and Method*..... 97
A. LONGO, *I peradosi nell'Ippia minore di Platone. La critica di Aristotele. Alessandro di Afrodisia e Asclepio*..... 121
E. SPINELLI, *Sesto Empirico contro alcuni strumenti dogmatici del vero*..... 136
- NOTE E RASSEGNE
- F. DE GIORGI, *Il dialogo nel pontificato di Paolo VI*..... 149
G. CITTADINI, *Filippo Neri. Una spiritualità per il nostro tempo*..... 173
- Recensioni..... 182

M. Vannini, *All'ultimo papa. Lettere sull'amore, la grazia e la libertà* (R. Celada Ballanti), 182 - L. Tibaldo, *La Rosa Bianca. Giovani contro Hitler* (V. Gheda), 184 - K. Brinkmann, *Idealism Without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity* (M. Cardani), 186 - G. Ledda, *La Bibbia di Dante* (M. Pesco), 189

5. Concluding remarks

The image which emerges from my previous discussion locates dialectical examination of reputable beliefs in the pre-demonstrative stage of Aristotelian science, and it shows why *éndoxa* are needed to establish facts, which are then explained by science. This makes up the first step in Aristotelian science, which means a hybrid procedure mainly involving induction and deductions as well. More particularly, I stressed that the epistemological value of reputable beliefs lies in their acceptance by the majority, and that to assure *éndoxa* of an effective methodological role in science we do not need to equate acceptability to perceptual phenomena. Rather, I suggested that the content of reputable beliefs – which, however, should not be deprived of empirical content – makes them methodologically useful for science since the dialectical examination applied to *éndoxa* aims at providing explainable facts. So, I suggested that in *Topics* 1.2, 101b3-4 the dialectical examination of the principles (*exetastiké*) can hardly mean something different from what the dialectician already does in diaporematic: it is an art of argumentation which aims at fixing true and general facts, which – from the point of view of science – deserve explanation. That is the way in which dialectic can be a route to principles.

Abstract: *As a result of having called into question some views on Aristotelian dialectic made popular by G.L.L. Owen and his followers – according to whom the so-called “dialectical method” is a feasible way to discover scientific principles by examining and solving puzzles –, dialectic was no longer seen as sufficient to discover and establish principles. In order to accommodate the scientific use of dialectic anew, two opposite lines of interpretation have been developed. Some interpreters claimed that the dialectical art of argumentation is not really aimed at establishing principles; but it is much more concerned with refuting wrong opinions (Smith, Brunschwig); while others meant that dialectical art is designed to do that, but they controversially make some sort of *éndoxa* be like empirically well-justified information (Bolton). In this paper, I aim to offer a more balanced solution to the scientific use of *éndoxa*. I will certainly claim that dialectical art is of methodological use for science, but also that it does not suffice to establish scientific explanatory principles; its very role being located in the pre-demonstrative stage of Aristotelian science, where it pursues for getting at true explainable facts.*

ANGELA LONGO

I PARADOSSI NELL'IPPIA MINORE DI PLATONE
La critica di Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Asclepio*

1. Introduzione

Il presente lavoro intende, da un lato, compiere l'esercizio analitico consistente nel ritracciare la formulazione esatta di alcune tesi che Aristotele attribuisce al dialogo platonico dell'*Ippia minore*, dall'altro, vagliare la loro tenuta sia rispetto alle critiche aristoteliche e tardoantiche sia rispetto all'originario dialogo platonico. In particolare si fa qui riferimento alle tre tesi seguenti:

1. «Il medesimo essere umano è mendace e veritiero»;
2. «colui che mente volontariamente è superiore a colui che mente involontariamente» (versione specifica);
2. «colui che sia malvagio/aggisce male volontariamente è superiore a colui che lo sia/faccia involontariamente» (versione generalizzata).

L'esercizio tecnico non è scontato, dato che i commentatori antichi e moderni di Aristotele rinviano in modo generico all'*Ippia minore* o ad ampie sezioni di esso, senza individuare con precisione la formulazione circoscritta delle tesi a cui Aristotele farebbe riferimento. Inoltre gli interpreti – almeno quelli antichi – non si curano del grado di paradossalità e di dubbio che circondano tali tesi già nel dialogo platonico. Pertanto in un primo momento si cercherà di individuare con precisione la formulazione delle suddette tesi nell'*Ippia minore* e nei testi aristotelici che vi fanno riferimento; quindi si vedrà il diverso atteggiamento che Alessandro di Afrodisia (II-III secolo d.C.) e Asclepio (VI secolo d.C.) hanno nel commentare le critiche di Aristotele all'*Ippia minore*. Invece in un secondo momento si scandaglierà, all'interno del dialogo platonico, il grado di plausibilità che è attribuito a tali tesi, che invece Aristotele e i suoi esege-

* Versioni orali precedenti di questo lavoro sono state presentate al Convegno di filosofia, *Fero e falso nella filosofia greca*, Università di Macerata, 12-13 marzo 2014 e al Convegno della SIFA, *Scienza italiana di filosofia analitica, filosofia, artisti e impegno pubblico*, Università dell'Aquila, 3-5 settembre 2014. Ringrazio i partecipanti ai due convegni che mi hanno fatto parte delle loro osservazioni. Ringrazio inoltre M. Migliori (Università di Macerata) per averne proposto la pubblicazione e Marie-Antoine Gavray (Université de Liège) per averne letto la versione scritta.

ti antichi criticano come se fossero delle tesi affermate convintamente e positivamente nel dialogo stesso.

2. *I tre significati di «falso»*

Aristotele enuncia i vari significati di «falso» all'interno del libro della *Metafisica* (Δ, V) che è considerato come un lessico filosofico, poiché in esso l'autore vi indaga il significato dei termini fondamentali da lui utilizzati, quali «sostanza», «causa», «essere» ecc. Nell'attuale cap. 29 di tale libro Aristotele indaga il falso e lo articola a tre livelli:

- a) il falso nelle cose;
- b) il falso negli enunciati;
- c) il falso negli esseri umani.

Trattando del significato di «falso» in relazione a un essere umano (c), Aristotele sostiene che sia mendace colui che abbia un'inclinazione naturale a dire il falso e scelga di dirlo. È in relazione all'uomo mendace che lo Stagirita fa esplicita menzione dell'*Ippia* (*en tō Hippia*, 1025a6). Il passo recita:

T1. Aristotele, *Metafisica* V 29, 1025a1-13: «In questo senso dunque queste cose (*scil.* gli enti e gli enunciati) si dicono false, mentre <si dice> mendace un essere umano che sia incline a scelga siffatti enunciati <falsi>, non per altro se non per questo stesso, e che sia in grado di ingenerare in altri siffatti enunciati, [5] come diciamo che anche le cose sono false, quante ingenerano un'immagine mentale falsa. *Pertanto l'argomento nell'Ippia è deviante, quello per cui lo stesso essere umano è mendace e veritiero (dìò ho en tō Hippia logos parakouētai hos ho autōs pseudēs kai alethēs)*. Infatti <tale argomento> assume che sia mendace colui che ha la capacità di dire il falso (e costui è colui che sa ed è accorto). *Inoltre <tale argomento assume> che colui che è dappoco volontariamente sia migliore (ēti tōn hekōnta phailon beltio)*. E [10] assume questa <tesi> falsa per mezzo dell'induzione – infatti colui che zoppica volontariamente è migliore di colui che zoppichi involontariamente – intendendo per zoppiare l'iniziare lo zoppiare, poiché se invero <uno> è zoppo volontariamente, certo è peggiore, come per il carattere, anche costui!»¹.

¹ La traduzione è mia. Trata di questa critica aristotelica J.-F. Balandé in Platon, *Hippias mineur*, *Hippias majeur*, traduction, introduction, notes et index, LGF, Paris 2004, pp. 76-78, osservando a proposito dell'attitudine seriosa dello Stagirita verso il dialogo platonico: «Un certain esprit de sérieux s'impose ainsi. Il ne saurait désormais être question, pour des raisons morales, d'ironiser et de jouer avec la question de la vérité. La fantaisie se trouve en somme congédiée de la philosophie» (p. 78). Cita tale critica aristotelica anche F. Fronterot in Platon, *Hippias majeur*, *Hippias mineur*, présentations et traductions par J.-F. Pradeau et F. Fronterot, Flammarion, Paris 2005, p. 153. Entrambi,

Anzitutto si può osservare che in tale passo Aristotele individua in modo esplicito due tesi nel dialogo platonico *Ippia minore*, rispetto alle quali ha un'evidente atteggiamento critico, benché modulato in modo diverso. La prima tesi è: «il medesimo essere umano è mendace e veritiero» (*ho autōs pseudēs kai alethēs*, a7), mentre la seconda è: «colui che è dappoco volontariamente è migliore (*scil.* di colui che lo sia involontariamente), *tōn hekōnta phailon beltio*, a9».

1.1. *La prima tesi dell'Ippia minore: «il medesimo essere umano è mendace e veritiero»*

Il dissenso sulla prima tesi dell'*Ippia minore* consiste nel fatto che mentre Aristotele dà una lettura in chiave morale del fenomeno della mendacità, nel dialogo platonico se ne dà invece una lettura intellettuale fondata sulla conoscenza. Infatti Aristotele, nel definire l'uomo mendace sottolinea piuttosto l'aspetto morale di una naturale inclinazione in certi individui a dire falsità, inclinazione poi concretizzata e come rafforzata da una vera e propria scelta a dire falsità piuttosto che verità, e questo senza un altro fine quale il guadagno o altro, ma solo per la scelta di dire il falso e di ingannare gli altri:

«<Si dice> mendace un essere umano che sia incline a e scelga siffatti enunciati (*scil.* falsi) (*ho eucherēs kai proairetikōs tōn loiton logon*), non per altro se non per questo stesso, e che sia in grado di ingenerare in altri siffatti enunciati» (a2-4).

Aristotele quindi esclude implicitamente dalla sua definizione di mendace chi dica falsità per ignoranza e in modo involontario. Del resto la distinzione tra il dire il falso volontariamente o involontariamente era stata esplicitamente introdotta da Platone nell'*Ippia minore* (370e5-9) e verrà come codificata nelle *Definizioni* pseudo-aristoteliche². Data questa descrizione dell'essere umano mendace, che ne sottolinea l'aspetto morale, Aristotele dichiara deviante la tesi platonica esposta nell'*Ippia minore* per cui: «lo stesso essere umano è mendace e veritiero» (a7), perché – esplicitiamo – virtù e vizio coesisterebbero nello stesso individuo a

Balandé e Fronterot, non ritengono di dover prendere sul serio le tesi sostenute da Socrate nell'*Ippia maggiore*, sulla base di un contrasto con altre tesi attribuibili in altri dialoghi a Platone. Il nostro approccio invece sarà quello di un approccio interno al dialogo stesso per trovare nel suo contesto quei segnali che tolgono autorevolezza ai paradossi dell'*Ippia minore* (si veda *infra*, par. 5).

² Pseudo-Aristotele, *Definizioni* 59, 7-11: «colui che mente è distinto in due specie. Infatti l'uno mente volontariamente, l'altro involontariamente. Quindi colui che mente volontariamente inganna alcuni e produce inganno in altri; invece colui che mente involontariamente, essendo egli stesso ingannato, mente in seguito all'inganno che è in lui».

proposito della stessa azione, cosa che è impossibile. In quanto segue lo Stagirita mostra di capire quale era la prospettiva che nel dialogo in questione aveva portato a una tale conclusione, ovvero non una prospettiva morale, quanto piuttosto una prospettiva orientata alle capacità e ai saperi, nel senso che vi si metteva in evidenza piuttosto l'abilità e il sapere tecnico di chi, conoscendo il vero, poteva anche dire il falso (a7-9: «infatti < tale argomento > assume che sia mendace colui che ha la capacità di dire il falso, e costui è colui che sa ed è accorto»).

Se ora si cerca di rintracciare tale tesi nel testo platonico, si può vedere che nell'*Ippia minore* il personaggio di Socrate, come suo solito, ha dapprima enunciato tesi parziali limitatamente a singole arti e poi ha proceduto a una generalizzazione a tutte le arti. Egli, infatti, ha dapprima argomentato che il medesimo individuo è in grado di dire il vero o il falso nell'arte del calcolo, qualora sia esperto di tale arte e qualora voglia dire il falso (367C2-D3):

T2. Platone. *Ippia minore*, 367C2-4: «Socrate: Allora il medesimo individuo sarà massimamente capace di dire falsità e verità circa i calcoli (ho autòs pseudè kai alethè légin peri logismón dymatolatos), ma costui è quello bravo riguardo ad essi, l'esperto di calcoli? – Ippia: Sì»⁴.

Lo stesso vale nell'ambito della geometria (*Hip. min.* 367D6-e1), dell'astronomia (368A3-7), quindi in tutti i saperi (in tutte le scienze e arti, 368A8-B2). È dopo tale percorso induttivo di accumulo di casi particolari che Socrate sostiene in modo generalizzato che: «in tutte le scienze e arti l'individuo veritiero non si distingue dal mendace» (368E1-369A3):

T3. Platone. *Ippia minore*, 368E1-369A2: «ma come dico, avendo guardato alle tue arti (eis tas scautoù téchnas blépsas) – e ne sono abbastanza – e a quelle degli altri, dimmi qualora tu trovi qualche situazione in cui, sulla base di quanto ammesso da me e da te, si dia da una parte l'individuo veritiero, e dall'altra quello mendace, separatamente senza essere il medesimo individuo (hōpou esin ho mèn alethēs, ho dé pseudēs, choris kai ouch ho autós), indaga ciò in qualsivoglia sapienza e sovrachieria o comunque ti piaccia chiamarla, ma non lo troverai, o amico, poiché non si dà (all'ouch heuresthsis, ó hētaire – ou gar estin)».

Ed è questa la formulazione nel dialogo più vicina a quanto riportato da Aristotele in termini generali, ovvero che il medesimo essere umano è mendace e veritiero.

1.2. I commentatori antichi: Alessandro d'Afrodisia e Asclepio

Nel suo commento al passo aristotelico da noi citato Alessandro di Afrodisia (II-III secolo d.C.) amplifica, nello spiegarla, la posizione di Aristotele. Egli, infatti, da un lato afferma (come lo Stagirita) che l'uomo mendace è incline al falso e lo preferisce, ma, dall'altra, aggiunge una terza caratteristica assente nel dettato aristotelico, ovvero che il mendace si compiace/prova piacere nel dire il falso:

T4. Alessandro di Afrodisia, in *Metaph.*, p. 436, 12-16 (Hayduck, CAG I D): «Infatti un uomo si dice falso in nessuno dei due sensi di falso esposti in precedenza (*scil.* negli enti e negli enunciati), ma in quanto è proclive a dire il falso, sceglie volontariamente e si compiace di dire il falso (*eucherēs pròs tò pseudēsthai kai toliou proairētikōs kai chairon tò pseudēsthai*), e lo dice per questo e non per altro motivo, come il guadagno o qualche ricompensa»⁵.

Questa aggiunta circa il piacere provato nel dire il falso è reiterata poco dopo da Alessandro come la caratteristica riassuntiva del profilo dell'uomo mendace (nonché, a torto, attribuita già alla descrizione aristotelica) e messa in connessione con la tesi dell'*Ippia minore*, per cui sarebbe il medesimo individuo a essere veritiero e mendace insieme. L'eseguita peripatetico insiste così sulla perversione morale dell'uomo mendace. Il testo recita:

T5. Alessandro di Afrodisia, in *Metaph.*, pp. 436, 25-437, 7: «Dopo aver affermato che l'uomo falso è quello che si compiace di dire il falso (*ho chairon tò pseudēsthai*), Aristotele sostiene che il ragionamento presente nell'*Ippia* di Platone è ingannevole e capzioso, poiché pretende di concludere [437] che il medesimo uomo è falso e veritiero, poiché possiede la stessa capacità nelle cose contrarie (*tò tèn autèn dymamín échein tôn entalton*). Considera, infatti, falso colui che è capace di dire il falso ed è tale colui che conosce al meglio il vero, cioè il saggio (*ésti de tolioutos ho tò alethēs eidōs malista kai ho phronimos*). Ma non è in questo senso che un uomo si dice falso, bensì è falso colui che sceglie volontariamente di dire il falso, è proclive a dirlo, lo dice indipendentemente dalla conoscenza (*choris epistázeos*) che ne ha [5] e si compiace di dirlo; ma colui che persuade gli altri a ingannarsi e sceglie volontariamente di farlo non è più saggio, ma è senz'altro un uomo deplorabile».

⁴ Qui e per gli altri passi citati da Alessandro si utilizza la traduzione di A. Borgia in Alessandro di Afrodisia e pseudo Alessandro, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, testo greco a fronte, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani 2007, pp. 1067/1069.

⁵ A. Borgia riprende in modo ampio a *Hip. min.* 365C-369C/373C-376C, senza individuare appunto nel dettato platonico la formulazione della tesi o di ciò che più vi si avvicina, per cui invece rimandiamo qui ai testi T2 e T3.

Si può osservare come Alessandro, nel presentare l'argomento dell'*Ippia minore* lo attribuisca esplicitamente a Platone (*en tō Hippiā Platonos*, p. 436, 26-27), saltando a piè pari il personaggio di Socrate sulla base dell'assunto che quanto Socrate dice in realtà sarebbe convinzione dell'autore stesso, Platone (cfr. T11). Circa l'argomento del dialogo inoltre l'esegeta non solo dice che esso è deviante (usando lo stesso verbo del dettato aristotelico, *parakroteshai*, lin. 27), ma insiste sul fatto che esso costituisca un ragionamento diftoso nella conclusione che intende trarre (cfr. *paralogizēshai*, lin. 27). Alessandro enfatizza l'imperfezione formale dell'argomento prima ancora del suo contenuto paradossale. Quindi indica espressamente come conclusione di tale ragionamento scorretto la tesi per cui è il medesimo essere umano a essere sia veritiero sia mendace (*ho autōs anthropos pseudēs te kai alēthēs*, p. 437, 1), ma vi aggiunge, a fini esplicativi rispetto al dettato aristotelico, che ciò avviene per il fatto che un tale individuo possiede la capacità degli opposti (*ta tēn autēn dynamin échēin tōn enantion*, linn. 1-2). La capacità sarebbe – lo evinciamo – quel sapere che permette di dire sia il vero sia il falso con cognizione di causa e non per caso. Alessandro infatti continua parlando di un individuo che sa il vero in sommo grado ed è accorto. Ma mentre il dettato aristotelico si arrestava qui, Alessandro spiega in modo esplicito cosa sia ciò che non funziona nella tesi appena riportata dell'*Ippia minore*, sostenendo che la corretta definizione di uomo mendace è estranea al sapere (*choris epistāsēs*, linn. 4-5) e si basa tutta sui tratti morali, ovvero sull'inclinazione naturale, sulla scelta preferenziale per il falso e sul piacere che se ne ricava. Se si volesse tracciare un percorso genetico del dire il falso si potrebbe dire che l'uomo mendace ha anzitutto per natura una tendenza a dire il falso, tale tendenza è poi rafforzata dalla scelta preferenziale reiterata di dire il falso e ha come risultato una sensazione di piacere proprio nel dire il falso. Nella prospettiva dell'esegeta quindi nulla ha a che fare con gli elementi cognitivi dell'individuo in questione, come invece accadeva nell'*Ippia minore*. Anzi Alessandro esplicitamente afferma che l'individuo mendace non è più accorto/intelligente (*hoiōs oukēi estin ho phronimos*, lin. 5), anzi è semplicemente dappoco (*hos kai phaulos euthūs*, linn. 6-7)⁶.

⁶ Quest'ultima osservazione di Alessandro richiama un passo dei *Memorabili* di Senofonte (III 9, 4), in cui Socrate afferma che chi, sapendolo, agisce male non è in nessun modo sapiente (*sophos*), ma è un perverso che si compiace del male. L'assenza di compiacimento sarebbe invece un segno distintivo dell'incemperante che verrebbe in uno stato morale meno negativo del perverso, si veda al riguardo A.-J. Dorton, *L'introuvable unité des verus dans les Mémoires de Xénophon*, in B. Collette-Ducit - S. Delcomminette (eds.), *Unité et origine des verus dans la philosophie antique*, Ousia, Bruxelles 2014, pp. 19-38, in part. pp. 20-24.

A sua volta Asclepio, alcuni secoli dopo (VI secolo d.C.), commentando lo stesso testo aristotelico, sostiene che il mendace in senso proprio è colui che ha una durevole disposizione morale in tal senso e dice il falso non per altro scopo che il dire il falso:

T6. Asclepio, in *Metaph.*, p. 353, 31-33 (Hayduck, CAG 1 2): «ma in senso proprio è falso colui che fa ciò (*scil.* dire il falso) per il fatto stesso di dire il falso e non per qualcos'altro, ma poiché possiede siffatta disposizione durevole (*héxin*) e ha lo scopo (*skopōn*) di dire il falso»⁷.

Nemmeno Asclepio quindi considera pertinente alla definizione di uomo mendace il sapere di questi, bensì le sole caratteristiche morali, circa la disposizione durevole e lo scopo. Nondimeno Asclepio non menziona il dato, enfatizzato da Alessandro, del compiacersi nel dire il falso, dato del resto assente – come detto – dallo stesso dettato aristotelico. L'insistenza sullo scopo del dire il falso è invece l'elemento che permetterà ad Asclepio – come vedremo – di dare un'esegesi personale di un'altra tesi paradossale dell'*Ippia minore*. Per ora ci limitiamo a osservare che egli non menziona la tesi, criticata sia da Aristotele sia da Alessandro, per cui il medesimo individuo sarebbe insieme veritiero e mendace.

Da quanto detto finora risulta che sia Aristotele sia i suoi commentatori antichi definiscono l'uomo mendace in termini solamente morali e non cognitivi, ciò porta sia Aristotele sia Alessandro a rigettare la tesi dell'*Ippia minore* per cui, proprio sulla base del sapere, sarebbe l'uomo veritiero lo stesso a poter dire al meglio anche il falso.

3. *La seconda tesi dell'Ippia minore: nella forma ristretta «colui che mente volontariamente è migliore di chi menta involontariamente», e nella forma generalizzata «colui che agisce male volontariamente è migliore di chi lo faccia involontariamente»*

Ricordiamo che nello stesso passo aristotelico citato all'inizio (T1) Aristotele ugualmente enunciava e, questa volta, criticava esplicitamente, una seconda tesi dell'*Ippia minore*, quella per cui: «colui che è dappoco volontariamente è migliore», sottinteso «di colui che lo sia involontariamente» (a9). Il testo recita:

T1 (bis). Aristotele, *Metafisica* V 29, 1025a9-13: «Inoltre <tale argomento assume> che colui che è dappoco volontariamente sia migliore (*eti tōn hekōnta phaulōn beltio*). E [10] assume questa <tesi> falsa per mezzo dell'induzione – infatti colui

⁷ La traduzione è mia.

che zoppica volontariamente è migliore di colui che zoppichi involontariamente – intendendo per zoppiicare l'imitare lo zoppiicare, poiché se invero <uno> è zoppo volontariamente, certo è peggiore, come per il carattere, anche costui).

Anche in relazione a questa seconda tesi appare opportuno non indicare genericamente lunghe sezioni del testo platonico, ma cercare più precisamente quella proposizione che la esprima esattamente o nel modo più simile. Anticipiamo infatti che esattamente, con le parole usate da Aristotele, essa non vi si trova. Si osserva invece una prima formulazione che, come la prima tesi, riguarda il dire il vero o il falso, ovvero:

T7. Platone, *Ippia minore*, 371E7-8: «Ma che? Poco fa non risultò chiaro che coloro che mentono volontariamente sono migliori di quelli che <mentono> involontariamente (hoi hekōntes pseudomenoi beltious è hoi dōkontes)?».

Quindi si assiste a un'estensione ad altri comportamenti per cui si ha una formulazione più ampia, secondo la quale:

T8. Platone, *Ippia minore*, 372D-7: «coloro che danneggiano gli altri esseri umani e commettono ingiustizie e mentono e ingannano e sbagliano volontariamente, non involontariamente, <questi a me sembra> che siano migliori di coloro che <lo facciano> involontariamente (kai amartōntes hekōntes allā mē dōkontes beltious einai è hoi dōkontes)»⁸.

Infine, a proposito dell'anima umana, si afferma in modo universalizzante che nelle arti e nelle scienze l'anima più competente che agisca male volontariamente è migliore di quella cattiva involontariamente:

T9. Platone, *Ippia minore*, 375B7-C3: «Socrate: Ma che? <l'anima> più esperta di citaristica, di auletica e in tutte le altre cose conformi alle arti e alle scienze (tā kaiā tās téchnas te kai tās epistēmas), non è <l'anima> migliore quella che volontariamente compie atti malvagi e vergognosi e si sbaglia, mentre è peggiore quella che <faccia ciò> involontariamente (ouchi he amēnon hekōusa tā kakā ergāzetai kai tā aischrā kai examartānei, he dē ponērotēra dōkousa)? – Ippia: Così appare che sia».

Osserviamo che la formulazione data da Aristotele è generica («colui che è dappoco volontariamente è migliore»), per cui egli, pur essendo partito dall'ambito del falso (che è poi l'argomento dell'indagine di *Metafisica* V 29), non resta in esso, ma considera ogni comportamento sbagliato e malvagio. Una conferma di ciò è data dal testo stesso di Aristotele che esemplifica tale tesi non con casi relativi a dire il falso, bensì con il caso di

chi usi male dei piedi volontariamente. Costui sarebbe migliore di chi usa male i piedi involontariamente («e assume questa <tesi> falsa per mezzo dell'induzione – infatti colui che zoppica volontariamente è migliore di colui che zoppichi involontariamente», a9-11). Ora il caso della claudicazione volontaria è proprio uno di quelli presi in considerazione da Socrate stesso per trovare riscontro alla tesi che chi fa le cose male volontariamente è migliore di chi le faccia male involontariamente. Anzi, poiché la tesi appare paradossale e incontra (a differenza della prima tesi) le resistenze di Ippia, Socrate si sente di doverle dare un'ampia base d'appoggio empirica tramite l'esame di numerosi casi particolari, ovvero tramite un procedimento induttivo che Aristotele etichetta con il nome tecnico di *epagōgē* (a10). I casi considerati sono infatti tratti dall'ambito delle attività del corpo (attività sportive quali la corsa e la lotta), la postura e le varie parti del corpo, tra cui appunto i piedi (*Hip. min.* 374C6-D2, ma anche gli occhi, le orecchie, il naso, la bocca e i sensi tutti). A questo ambito delle attività e parti del corpo si aggiungono gli ambiti degli strumenti (il timone, l'arco, la lira e i flauti) e delle anime (di cavallo, di cane, di ogni altro animale, nonché dell'essere umano), infine il vaglio è condotto nell'ambito delle arti, nello specifico della medicina, della citaristica e dell'auletica, con una generalizzazione finale a tutte le arti e scienze.

Aristotele però – si diceva – questa volta, con la seconda tesi dell'*Ippia*, avanza una critica esplicita, infatti egli sostiene che quando si parla nel dialogo di claudicazione in realtà non si parla di una claudicazione vera e propria (ovvero naturale e involontaria), ma di un'imitazione della claudicazione, per cui certamente – ricaviamo – è da preferire il fatto di mettersi a zoppiicare volontariamente e temporaneamente rispetto a uno zoppiicare sempre per natura, in cui il processo non è né reversibile né controllabile. Tuttavia Aristotele precisa che la superiorità dell'agire male non vale in ambito etico, cioè non è vero che nell'ambito dell'agire male, ovvero in modo malvagio, chi lo faccia volontariamente sia migliore di chi lo faccia involontariamente. In altri termini Aristotele restringe qui la portata della validità della seconda tesi dell'*Ippia minore* in modo da escludere il comportamento morale, quello dettato dalle virtù etiche o dianoetiche. Questo dato è confermato da un passo dell'*Etica Nicomachea* (VI 5, 1140b22-23), in cui lo Stagirita afferma che è piuttosto nell'ambito delle arti che chi sbaglia volontariamente è migliore di chi sbaglia involontariamente (quest'ultimo infatti tradirebbe la propria ignoranza), ma non nell'ambito della prudenza (*phronēsis*) e delle virtù in generale:

T10. Aristotele, *Etica Nicomachea* VI 5, 1140b20-25: «Cosicché è necessario che la saggezza sia uno stato abituale vero unito a ragionamento, relativo ai beni una-

⁸ Questa formulazione è sinteticamente ribadita più avanti in *Hip. min.* 372E2-3.

ni, che presiede all'azione. D'altronde vi è un livello eccellente dell'arte (*technés*), ma non ve n'è uno della prudenza (*phronézeos*). E mentre nel campo dell'arte è migliore colui che sbaglia volontariamente (*kai en mén téchne ho hekón haranton hairéieteros*), nel campo della prudenza costui non lo è affatto (*peri phronésin héllon*), proprio come nel campo delle virtù. E chiaro quindi che la prudenza è un certo tipo di eccellenza, e non un'arte»⁹.

3.1. I commentatori antichi

Alessandro nel commentare il dettato aristotelico sulla seconda tesi attribuita all'*Ippia minore*, la formula in modo completo: «colui che volontariamente faccia cose dappoco è migliore di chi le faccia involontariamente». Il testo recita:

T11. Alessandro di Afrodisia, in *Metaph.*, p. 437, 7-18: «Aristotele dice inoltre che nell'*Ippia* si sostiene in modo manifestamente scorretto anche un'altra cosa, le compie involontariamente (*ton hekóna phaila prássonta beltíona échai toí dikónas*); questo ragionamento si fonda su una falsa induzione, in quanto afferma che lo fa involontariamente (e lo stesso avviene nel caso di altre azioni simulate di questo tipo), così anche colui che compie volontariamente azioni deprecvoli è migliore di colui che le compie involontariamente. Platone ha, infatti, considerato chi zoppica volontariamente come uno che imita lo zoppo, poiché colui che zoppo, l'altro no. Sicché il paragone è tra uno zoppo e uno che sembra zoppo, ma certo, qualora Platone prendesse in considerazione uno che è davvero zoppo, volontariamente, [15] verosimilmente costui sarebbe peggiore di chi è zoppo involontariamente, come colui che è volontariamente malvagio d'animo è peggiore di Ugualemente anche l'uomo che volontariamente dice il falso e si compiace di dire il falso è peggiore di chi lo fa involontariamente».

Alessandro insiste sull'aspetto del fare e non su quello dell'essere come invece aveva fatto Aristotele, e, ancor prima, il testo platonico. Quindi mentre lo Stagirita aveva parlato semplicemente di processo d'induzione (*epagogé*, Arist. *Metaph.*, 1025a10), l'esegeta peripatetico parla di «falsa induzione» (*di'epagogés pseudous*, Alex. in *Metaph.*, p. 437, 9) insistendo ancora una volta sui vizi formali dell'argomento. Quindi esplicita in che senso chi zoppichi volontariamente (ossia apparentemente, cfr. *phai-*

Longo – *I paradossi nell'Ippia minore di Platone*

noméou cholou, lin. 14) sia migliore, egli è infatti più sano (*hygieinóteros*, lin. 10), in quanto di fatto non è zoppo, ma si limita a contraffare lo zoppo autentico (cfr. *prospoiézeon*, lin. 10, termine che veicola appunto anche una volontà d'imbroglione e millanteria rispetto al neutro «imitare», *minésthai*, usato da Aristotele (1025a11) e ripreso da Alessandro stesso, p. 437, 12). Quindi anche Alessandro, come Aristotele, afferma che se si trattasse invece di uno che si azzoppi volontariamente, allora costui sarebbe certamente peggiore di chi sia zoppo involontariamente. È così affermata la tesi contraria, nel caso della claudicazione, di quanto enunciato nell'*Ippia minore*. L'esegeta peripatetico del resto prosegue generalizzando, per cui chi è volontariamente malvagio nel carattere è peggiore di chi lo sia involontariamente. E questo è il contrario della seconda tesi generale attribuita all'*Ippia minore*. Quindi Alessandro rende ora esplicita quella distinzione tra intemperante, da un lato, e perverso, dall'altro, che comunque ci sembrava già operante precedentemente (in *Metaph.*, p. 437, 15-18)¹⁰:

«... come colui che è volontariamente malvagio d'animo è peggiore di colui che lo è involontariamente. Il dissoluto è infatti peggiore dell'intemperante. Ugualmente anche l'uomo che volontariamente dice il falso e si compiace di dire il falso è peggiore di chi lo fa involontariamente».

Alessandro stesso richiama il mendace volontario come uno che trae piacere dal dire il falso (*cheiron to pseudésthai*, lin. 17), tratto questo che lo accomuna al perverso, ma non all'intemperante (*ho gar akólástas toí akrolóus cheiron*, lin. 16). Insomma lo sbaglio involontario può coesistere con l'ignoranza e caratterizza la condizione dell'intemperante, ancora moralmente recuperabile, mentre la scelta retterata e compiaciuta dell'errore denota perversione.

Asclepio, da parte sua, pur non avendo menzionato la prima tesi attribuita da Aristotele all'*Ippia minore* («lo stesso individuo è veritiero e mendace»), è l'unico a menzionare, in relazione ad esso, la tesi per cui «colui che mente volontariamente è superiore a chi menta involontariamente»:

T12. Asclepio, in *Metaph.*, pp. 353, 33-354, 1: «Perciò, dice <Aristotele>, colui che inferisce nel dialogo *Ippia* ci sviava. Infatti il Platone cerca di mostrare che colui che dice il falso volontariamente è migliore di colui che dice il falso involontariamente (*ho hekón pseudóménos kreítton estí ton dikónas pseudóménou*), come anche chi zoppica volontariamente «è migliore» di chi zoppichi involontariamente. Di modo che, secondo questo ragionamento, colui che ha storpiato i suoi piedi è migliore di chi ha subito ciò involontariamente, cosa che non è «vera»».

⁹ Traduzione italiana modificata tratta da Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 233.

¹⁰ Per cui si veda il testo T5 con la nota 6.

Ricordiamo che tale tesi si trova alla lettera nel dialogo platonico¹¹ e fa da preludio a quella generalizzazione che menziona Aristotele prima e Alessandro dopo. Quindi anche Asclepio rimanda al caso della claudicazione, presente già in Platone¹², e conclude alla falsità della tesi per cui «colui che mente volontariamente è superiore a chi mente involontariamente». Però a questo punto Asclepio, quale platonico della tarda antichità e non mero commentatore di Aristotele, espone un tratto esegetico proprio, dal momento che si sente in dovere di difendere il maestro Platone. Il che, tuttavia, significa che egli (al pari di Aristotele e Alessandro) ritiene che quanto di paradossale vada argomentando il personaggio di Socrate nell'*Ippia minore* si debba prendere sul serio e che, anzi, quanto è messo sulla bocca di Socrate sia senz'altro da attribuirsi a Platone. Asclepio propone la sua personale interpretazione (*plumen*, Asclep., in *Melaph.*, p. 354, 1) per dire che Platone sostiene tale tesi («colui che mente volontariamente è superiore a colui che mente involontariamente») a fin di bene (*epi sympheroni*, p. 354, 1), nel senso che il filosofo di Atene aveva in mente il caso di qualcuno che mente volontariamente a fin di bene (*ho hekein pseudome-cha menta al solo fine di mentire*¹³, bensì di uno che usi la menzogna per procurare un'utilità collettiva e non personale. Asclepio infatti ritiene che risponda a questa casistica un episodio descritto da Platone nel III libro della *Repubblica* (414D-415C) in cui sono presentati dei personaggi che raccontano il falso mito fenicio di una comune origine dei cittadini dalla terra al fine di procurare maggiore coesione alla città, a fin di bene appunto rispetto alla collettività. Al contrario, sostiene Asclepio, la tesi platonica in questione («colui che mente volontariamente è superiore a colui che mente involontariamente») non è da intendersi (e Platone non l'intendeva) in relazione a chi mente volontariamente e al fine di danneggiare gli altri, poiché in tal caso colui che mente volontariamente sarà certamente (e unanime) peggiore di chi mente involontariamente. Il passo recita:

T13. Asclepio, in *Melaph.*, p. 354, 1-5: «Diciamo dunque che Platone disse questo a fin di bene (*epi sympheroni*), cioè che colui che dice il falso volontariamente <lo fa> a fin di bene (*epi sympheroni*), come nel caso di coloro che pronunciano il racconto falso fenicio (*scil.* Plat. *Rep.* III, 414D-415C) e dissero che i cittadini

¹¹ Cfr. il testo T7, Plat. *Hip. min.* 371E7-8: «Ma che? Poco fa non risultò chiaro che coloro che mentono volontariamente sono migliori di quelli che <mentono> involontariamente?».

¹² Plat. *Hip. min.* 374C6-D2: «Socrate: Quindi sarasti disposto ad avere dei piedi che zoppicano volontariamente o involontariamente? — Ippia: Volontariamente. — Socrate: Ma la claudicazione dei piedi non è una cosa cattiva e una bruttaria? — Ippia: Sì».

¹³ Asclepio infatti aveva insistito sullo *skopos* del dire il falso nella definizione dell'autentico uomo mendace (cfr. T12).

vengono dalla terra affinché divenissero maggiormente attaccati alla loro città, poiché colui che dice il falso per danneggiare è unanimemente peggiore di chi dica il falso involontariamente (*epoi ho epi blabe pseudomenos homologoumenos cheiron esti toi dikontos pseudomenon*)».

4. Quadro sinottico

Riassumendo, all'*Ippia minore* di Platone sono attribuite le seguenti tesi:

1. «Il medesimo essere umano è mendace e veritiero», tale tesi è menzionata e criticata sia da Aristotele sia da Alessandro di Afrodisia, mentre non è esplicitata da Asclepio;

- 2a. (versione specifica) «colui che mente volontariamente è superiore a colui che mente involontariamente», tale tesi è menzionata solo da Asclepio e interpretata con un importante "distinguo" apologetico;
- 2b. (versione generalizzata) «colui che sia malvagio/agisca male volontariamente è superiore a colui che lo sia/faccia involontariamente», questa tesi, che è una generalizzazione della tesi (2a), è menzionata e criticata sia da Aristotele sia da Alessandro.

Mentre Aristotele e Alessandro hanno a cuore essenzialmente il fatto di rimuovere gli elementi cognitivi e la componente del sapere rispetto agli argomenti del dialogo platonico, assumendo una prospettiva tutta e solo morale per criticare le tesi paradossali dell'*Ippia minore*, Asclepio invece ha un'attitudine apologetica verso Platone e tra le tesi sopra menzionate si occupa solo della tesi (2a) che gli offre il destro per una distinzione tra menzogna a fin di bene e menzogna a scopo di danno a terzi. Probabilmente questa distinzione gli sembra difficilmente applicabile alla tesi generalizzata (2b), per cui su quest'ultima tace. Comunque tutti, sia Aristotele sia Alessandro di Afrodisia sia Asclepio, sembrano prendere alla lettera quanto c'è nel dettato platonico senza alcun filtro quale l'ironia di Socrate, la provocatorietà dei paradossi o una distinzione tra il personaggio di Socrate e l'autore Platone.

5. Il contesto dialogico

A questo punto ci sembra invece opportuno prendere una distanza critica da quanto sostenuto da Aristotele e dai suoi commentatori antichi. Infatti è utile chiedersi se le tesi attribuite all'*Ippia minore* siano tesi che veramen-

tele, come molti interpreti antichi dei dialoghi platonici, sembra refrattario a considerare il meccanismo della paradossalità come provocazione intellettuale praticata consapevolmente dal personaggio Socrate (e dall'autore Platone) in modo da approfondire la ricerca della verità su vari temi al di là di opinioni e schemi mentali comuni ma sentiti come insoddisfacenti.

Ricordiamo che all'interno del testo platonico la prima tesi (1, «il mendace è un uomo che mente e verità») è stata capziosamente ottenuta da Socrate in dialogo con il vanesio sofista di Elide, Ippia appunto, che — esperto di mille arti — aveva acconsentito a dire che in ciascuna di esse egli era in grado di dire al meglio sia il vero sia il falso, ovvero di dire più rapidamente degli altri il vero e più coerentemente degli altri il falso, dato che un ignorante potrebbe a un certo punto dire il vero per mero caso. Presentando a Ippia la capacità di dire il falso come un'abilità ancora sul sapere e sulla padronanza di scienze quali il calcolo, la geometria e l'astronomia, e di arti quali il tessere, il saper fare scarpe ecc., Socrate ha avuto buon gioco a fare ammettere al suo interlocutore che è la stessa persona che è appunto verace e mendace¹⁴. Così facendo Socrate ha anche ottenuto di far contraddire Ippia, che precedentemente aveva sostenuto che il verace e il mendace erano individui non solo diversi, ma addirittura opposti (*Hip. min.* 366A5-6), e aveva cristallizzato tale opposizione nei due personaggi omerici di Achille, l'eroe schietto e verace per eccellenza, e di Ulisse, il furbo e il mendace per antonomasia. Nel rinviare a tale tesi del dialogo platonico si osserva che Aristotele compie un'omissione di non poco momento, dato che non enuncia l'ambito di validità di tale tesi ovvero quello delle scienze e delle arti. Tuttavia nello spiegare la tesi Aristotele rimanda alla capacità e al sapere dell'uomo mendace, per cui si può dire che tale aspetto sia implicitamente tenuto presente come presupposto della tesi, anche se non esplicitamente formulato e precisato nell'enunciazione della stessa tesi.

Se poi si considera la seconda tesi generalizzata (2b), «colui che sia malvagio/agisca male volontariamente è superiore a colui che lo sia/faccia involontariamente» dell'*Ippia minore* si può osservare che essa è rigettata dall'interlocutore, il sofista Ippia di Elide, e che è fortemente ridimensionata anche da Socrate. Infatti a proposito di essa si osserva come Ippia vi metta azioni malvagie volontariamente, mentre accordano una certa indulgenza a coloro che le commettano involontariamente, a dimostrazione

del fatto che le leggi non considerano migliore chi agisca male volontariamente (cfr. 371E9-372A5). Ippia nell'esprimere tale obiezione mostra di non essere convinto solo lui personalmente della tesi argomentata da Socrate, ma che in generale la società civile si orienta altrimenti, da qui la paradossalità della tesi di cui si diceva, cioè che essa va contro quello che i più opinano. Ma Socrate stesso non si mostra davvero convinto da tale tesi, a cui pure il ragionamento l'ha condotto, dato che sostiene di oscillare tra un'opinione e un'altra e di sentirsi preso come da una febbre (*Hip. min.* 372D7-E2). Egli, nondimeno, non rinuncia a metterla alla prova e a convalidarla in un ampio spettro di casi particolari (come si è visto), ma quando ripete tale tesi (375d1-2) incontra un netto rifiuto ad accettarla da parte di Ippia (375D3-6) ed egli stesso passa ad altro.

Personalmente ritengo che l'estrazione chirurgica di passi e tesi dai dialoghi platonici, benché possa dar luogo a utili esercizi mentali, debba sempre accompagnarsi da una contestualizzazione all'interno almeno di tutta l'opera da cui si estrae e che il procedimento analitico (antico e contemporaneo) possa trovare un utile completamento in quello di una lettura di opere nelle loro completezza, in modo da tener conto dei tanti segnali che si trovano lungo il loro percorso i quali confermano o smentiscono in modo significativo il grado di assertività di ciò stesso che viene enunciato.

Abstract: *This paper aims to show that Aristotle and his Ancient commentators reacted in a different way to some of the major paradoxes expressed in the Plato's dialogue *Hippias Minor*. In fact Aristotle and his Peripatetic exegete, Alexander of Aphrodisia (second-third century A.D.), criticized the paradoxes on making false statements voluntarily. Both adopt only a moral approach, discarding any epistemic element present in the platonic text. On the other hand, the Neoplatonic commentator Asclepius (sixth century A.D.) shows an apologetic attitude towards Plato and interpreters making false statements voluntarily in such a way that Plato intended it only in those cases where the false may have a beneficial effect on the society. Anyhow Aristotle and his Ancient commentators fail to catch Socrates' irony in the dialogue, to appreciate the force of the paradoxes in pursuing the research as well as to distinguish Socrates as character from Plato as author of the dialogue. In my opinion, this attitude causes an unfounded dogmatism toward the literal sense of the platonic dialogue, this dogmatism appears to be common not only to Ancient commentators, but also to some contemporary, analytical, interpreters of Plato's works.*

¹⁴ Un meccanismo adulatorio simile scatta anche per far sì che Socrate ottenga che Ippia risponda alle sue domande, come abbiamo avuto modo di indagare in A. Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni finitrici in Platone*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2000, pp. 48-49, 54-57, 65-66.