

ROBERTO POMELLI

### *Ippia, la calunnia e la città*

Intellettuale poliedrico, campione di mnemotecnica, infaticabile viaggiatore e venditore di sapienza, Ippia di Elide rimane una personalità in larga parte avvolta nel mistero<sup>1</sup>. La sua figura, così come i temi della sua sterminata produzione, si possono ricostruire solo parzialmente: si attinge a un discreto numero di luoghi di Platone, che lo cita a più riprese nei suoi *Dialoghi*, a un'ampia citazione di Senofonte e ad alcuni riferimenti di più tardi dossografi.

Tra i frammenti *aus unbestimmten Schriften* raccolti nei *Vorsokratiker* di Diels – Krantz (1966<sup>12</sup>)<sup>2</sup> compaiono anche le seguenti righe, che riporto nella recente traduzione italiana di M. Bonazzi (2007):

Di Stobeo (III 38, 32): Di Plutarco, dallo scritto *sulla calunnia* (περὶ διαβολῆς): Ippia afferma che la calunnia è una cosa terribile (δεινόν ἐστὶ ἡ διαβολία), poiché contro di loro le leggi non stabiliscono alcuna pena, come invece contro i ladri (οὐδὲ τιμωρία τις κατ' αὐτῶν γέγραπται ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ τῶν κλεπτῶν); eppure rubano l'amicizia (τὴν φιλίαν κλέπτουσιν), che è il bene migliore (ἄριστον ὄν κτῆμα), al punto che la violenza, per quanto malefica, è più giusta della calunnia: almeno non è occulta (ὥστε ἡ ὕβρις κακοῦργος οὔσα δικαιότερα ἐστὶ τῆς διαβολῆς διὰ τὸ μὴ ἀφανῆς εἶναι)<sup>3</sup>.

Siamo dinanzi a una citazione di terza mano. Si tratta infatti di una riflessione che Plutarco, riportato da Stobeo, attribuiva a Ippia nel perduto scritto *perì diabolés*. Lo scarto dall'originale e l'ampio diaframma cronologico tra Ippia e Stobeo inducono ad accostarsi al testo con cautela, ponendo attenzione ad eventuali distorsioni o alterazioni intervenute nei passaggi della tradizione. Almeno due indizi inducono però a ritenere che la citazione possa essere abbastanza fedele. Il primo, più generico, è costituito dalla marca citazionale φησὶν con cui Stobeo introduce l'esposizione dando a vedere di avere riportato l'*auctor* attenendosi scrupolosamente al testo e senza introdurre variazioni. Il secondo, più specifico, è costituito da una significativa spia lessicale: la rara forma διαβολία<sup>4</sup> al posto del comune διαβολή, fa pensare che Plutarco abbia potuto

---

<sup>1</sup> Per uno sguardo generale sul suo pensiero cf. UNTERSTEINER (1996, 413-60); GUTHRIE (1971, 280-5); DUPRÉEL (1980, 185-393).

<sup>2</sup> Hippias B 17 D.K.

<sup>3</sup> BONAZZI (2007, 301).

<sup>4</sup> Διαβολίη è attestato in Theogn. 324 e Pind. *P.* II 76. Secondo RIZZO – VOX (1978, 315) si tratta di una forma prosodicamente alternativa.

attingere o direttamente ad Ippia o a qualche scritto che ne riproduceva il pensiero piuttosto da vicino.

Con tali presupposti, proverò a svolgere alcune considerazioni sul tema della calunnia e, contestualmente, ad inquadrare la citazione nella più ampia traiettoria intellettuale del filosofo, tenendo conto di alcuni fenomeni storico-culturali che emergono da fonti differenti.

Alcuni rilievi significativi emergono già seguendo la sola pista lessicale. La qualifica della *diabolía* come *deinón*, cioè come azione/evento “pericoloso” o “terribile”<sup>5</sup> rivela che siamo in presenza di una descrizione della *διαβολή* piuttosto articolata, finalizzata ad evocarne il pericolo ed a suscitare la condanna. Lo confermano, a mio giudizio, almeno due indizi: l'accostamento analogico con il furto e, nella seconda parte, l'evocazione della *hybris* come termine di paragone iperbolico.

Il confronto tra *diabállontes* e ladri e quindi, per estensione, tra la *diabolé* ed il furto, tutt'altro che immediato, comporta alcune implicazioni interessanti. Le due pratiche appaiono in effetti, almeno superficialmente, piuttosto eterogenee: il furto investe infatti la realtà materiale e consiste nell'appropriazione di beni altrui, mentre la calunnia si esprime nella forma orale dell'accusa. Tuttavia il succinto testo plutarco suggerisce, tra le righe, almeno due punti di convergenza che giustificano l'analogia. Il primo *trait d'union*, a mio avviso, è costituito dalla segretezza, esplicitata dal verbo *klépto*: il ladro deruba dei beni materiali o delle ricchezze (*κτήματα*) agendo di nascosto e allo stesso modo il calunniatore “sottrae” la *φιλία* alla propria vittima con una manovra surrettizia. Ed in entrambi i casi, ciò che sta accadendo rimane nell'ombra. Inoltre, ed è il secondo tratto analogico che vorrei evidenziare, sia il ladro che il calunniatore si impossessano di *κτήματα*, ossia di “beni” o “possedimenti”<sup>6</sup>. In altre parole, l'analogia *klopé/diabolé* si fonda sulla connotazione della *philía* come “bene-possesso”. E se la *philía* è il bene più elevato, ne deriverà che la *diabolé* equivale al più grave tra i furti. Perciò, secondo Ippia, essa andrà sanzionata con una pena/punizione commisurata a tale gravità, non inferiore a quella che il *nómos* riservava ai *klopói*<sup>7</sup>, ma semmai ben più dura ed esemplare.

Proprio questo passaggio logico, implicito nel testo, induce a mio giudizio a riflettere sulle ragioni che spingevano Ippia a lamentare l'assenza di una sanzione (*τιμωρία*) contro la *diabolé*. E dal momento che il problema risiede nell'incidenza distruttiva della calunnia sulla *philía*, sarà

---

<sup>5</sup> Stessa definizione in Hdt. VII 10η, al superlativo.

<sup>6</sup> La differenza risiede, però, nella natura dello *ktéma*, tangibile e quantificabile in un caso, nell'altro immateriale e “inafferrabile”.

<sup>7</sup> Non abbiamo notizie certe sulla punizione del reato di *klopé* ai tempi di Ippia, ma da fonti più tarde sappiamo che questo reato era suddiviso in due fattispecie. Si distingueva la *klopé* pubblica e quella privata ed esistevano diverse procedure legali, le cui funzioni sono discusse in Dem. XXII 26s. Per una panoramica generale sul tema cf. COHEN (1983).

opportuno esplorare brevemente l'evoluzione di tale nozione, tentando di inquadrarla nel complesso, sia pure frammentario, delle dottrine di Ippia<sup>8</sup>.

Uno sguardo complessivo alle testimonianze comprese tra VI e V secolo rivela che *philia* assume progressivamente i contorni di *Schlusswort* culturale, alla quale si riconoscono valenze complesse e, al contempo, un profondo potenziale euristico. *Philia*, per molti pensatori, non è il mero significante di un legame intersoggettivo, che si pone sul piano degli affetti individuali, ma un ottimo strumento concettuale per rappresentare, su scala più ampia, il farsi e disfarsi dei rapporti umani<sup>9</sup>. Relazione complessa, poliedrica e sfaccettata, essa interseca sia le rappresentazioni culturali della socialità sia il discorso più specificamente filosofico. Sul piano della politica, il passaggio dall'età arcaica a quella classica vede coagularsi sul lemma, e talora sovrapporsi, istanze semantiche diverse. Mentre dice la relazione tra membri di gruppi ristretti, consorterie ed eterie, coese in virtù dell'omogenea appartenenza genealogica o da comuni interessi o progetti politici, *philia* sembra evolvere anche in direzione più ampia, fino ad includere la cittadinanza nel suo complesso. Sul volgere del VI secolo, Teognide è testimone di tale apertura: «l'amicizia si inserisce all'interno dell'etica della nobiltà: amici infatti possono essere soltanto gli *agathói*, cioè gli aristocratici. Si tratta, quindi, di un'amicizia elitaria, ristretta [...] e di tipo politico (amicizia di solidarietà), perché essa esprime l'alleanza difensiva degli aristocratici in opposizione all'avanzata dei popolari, sui quali si appoggiavano le nascenti tirannidi». E tuttavia «se è vero che l'amicizia di casta (e di stirpe) è già in Omero, in Teognide sembra fare la prima comparsa l'amicizia come accordo politico interno a una città, e non a un *ghenos*»<sup>10</sup>. Così il poeta può lamentarsi del tradimento dei *phíloi*, che lo abbandonano nei momenti di difficoltà, ed al contempo rivolgersi ai concittadini di Megara considerandoli come una comunità di *phíloi* tenuti insieme da *harmonía*<sup>11</sup>.

A tale connotazione politica sempre più marcata corrisponde sul piano filosofico un uso della nozione di *philia* come modello teorico, buono per pensare le origini dell'aggregazione umana. Insieme ad altri termini fortemente connotati quali *homónoia*, *physis*, *nómos*, o a coppie concettuali antitetiche come *dikeladikía*, *philia* entra infatti a far parte di una complessa costellazione lessicale, mediante la quale diversi pensatori, tra il V ed il IV secolo a.C. tentano di articolare, con soluzioni e

---

<sup>8</sup> Naturalmente, sintetizzo qui un dibattito storiografico ampio e complesso. È certo utopistico pensare di fissare, in ogni tempo e ad ogni latitudine, un'immagine definita di una relazione sfuocata e multiforme quale l'amicizia; analogamente, rimane la difficoltà, più generale, di comprendere quanto le rappresentazioni letterarie o filosofiche siano specchio fedele della realtà sociale diffusa o di una percezione condivisa di determinati "sentimenti" o fenomeni comunque sfuggenti ed opachi. Tra gli altri lavori complessivi sul mondo antico segnalo solo FRAISSE (1974); PIZZOLATO (1993); NUSSBAUM (1996).

<sup>9</sup> Cf. FRAISSE (1974, 88ss.).

<sup>10</sup> PIZZOLATO (1993, 22).

<sup>11</sup> Cf. su questo punto NAGY (1985, 22-88) il quale evidenzia peraltro il legame tra questa concezione della *pólis* e l'*harmonía*.

prospettive diverse, la complessa mappa dei fondamenti storici e culturali della vita associata. Protagora, Gorgia, Antifonte sono solo i protagonisti più celebri e brillanti di questa straordinaria stagione culturale, nella quale tra l'altro prende corpo un serrato dibattito su questioni di eccezionale complessità quali il rapporto tra *nómos* e *physis*<sup>12</sup> o tra azione e giustizia: plessi problematici che dietro la patina astrattamente intellettuale nascondevano l'urgenza, in un certo senso drammatica, di rileggere il passato remoto, le forme – e le norme – della vita comune, le origini della civiltà, il progresso dell'umanità, la nascita della politica, la formazione delle leggi positive secondo categorie nuove, frutto delle istanze dettate dalla fluidità della contingenza storica. Due dati su tutto. Innanzitutto, il progressivo allargamento degli orizzonti geografici e dei contatti culturali, determinatosi in seguito alle guerre persiane ed all'espansione imperialistica ateniese. Il contatto con l'alterità produce un macroscopico effetto di spiazzamento. Forzati a rivolgere lo sguardo oltre il loro universo culturale, i Greci del V secolo scoprono la varietà, storica e geografica, dei *nómoi*, delle declinazioni della *dike*, delle articolazioni del potere. Inoculato nelle categorie consolidate di percezione del sé e della realtà, il seme del relativismo mette in tensione i tradizionali paradigmi di autorappresentazione e contribuisce al contempo ad una rielaborazione delle strategie dell'identità etnica e culturale. D'altro canto l'affermazione, quantomeno ad Atene, di una democrazia attraversata da costanti tensioni oligarchiche ed aristocratiche, produceva un confronto serrato tra visioni politiche alternative che concepivano la partecipazione alla vita pubblica, le pratiche della convivenza e, in definitiva, lo statuto dell'umano secondo categorie conflittuali, se non diametralmente opposte ed incompatibili.

Le testimonianze di tale evoluzione sono molteplici e complesse. Empedocle, è quasi superfluo ricordarlo, aveva attribuito alla *philia* il senso di una forza cosmica e aggregativa. Platone poi, attribuirà a Protagora, nell'omonimo dialogo, un affascinante *mythos* nel quale Zeus, per salvare il *gènos* umano da sicura estinzione, invia Hermes a distribuire tra gli uomini *aidós* e *dike* quali *desmói philías*<sup>13</sup>. Espressione, quest'ultima, assai emblematica. Pudore e giustizia, dispensati universalmente a tutti gli uomini a differenza delle *téchnai*, sono qualità etiche che ciascuno, in virtù del dono divino, è chiamato ad esercitare per il buon funzionamento del vincolo sociale<sup>14</sup>. Per questa via, dunque, la *philia* si trasforma, nella speculazione dei pensatori di quest'epoca, in un legame "originario", dettato dalla *physis* ed in quanto tale marcato da segno nettamente positivo, laddove invece all'introduzione del *nómos* è attribuita l'aberrazione dai processi naturali.

---

<sup>12</sup> Per una sintesi della questione cf. il classico HEINIMANN (1945) e l'ancor valido SINCLAIR (1971, 90-128).

<sup>13</sup> Plat. *Prot.* 322c.

<sup>14</sup> Sulla dimensione universale e vincolante di *aidós* e *dike* e sul rapporto di queste ultime con la *tèchne* si sofferma GILLI (1988, 356-417).

Anche Ippia, probabilmente, aveva fornito a questo dibattito un suo contributo, al quale tuttavia, come già accennato, possiamo accedere solo attraverso la mediazione di un *corpus* di testi variegato e problematico. Diversi indizi, però, sembrano ricondurre al filosofo una concezione universalistica della *physis* umana, all'interno della quale l'accenno alla *philia* parrebbe assumere più concreto rilievo. In tal senso, un possibile percorso all'interno della dottrina etica del filosofo potrebbe forse prendere le mosse da un celebre brano del *Protagora*. Forse in omaggio alla sua nota abilità diplomatica, Platone presenta Ippia come mediatore tra i due protagonisti del dialogo: Socrate e Protagora faranno bene – afferma il filosofo – ad accettare il suo arbitrato ed a concordare su una misura comune ed intermedia dei loro discorsi; solo così, infatti, si adegueranno alla comune, primigenia, appartenenza alla *physis* del genere umano:

oh amici qui presenti, io penso che voi tutti siete stretti da parentela, familiari, concittadini di un medesimo stato secondo natura, non secondo la legge: il simile, infatti, è per natura parente del simile, mentre la legge, che è tiranna degli uomini, esercita spesso violenza contro la natura. Orbene, sarebbe vergognoso che abbiate bensì la conoscenza intorno alla natura della realtà, ma che, pur essendo i più sapienti degli Elleni e radunati ora proprio per questo motivo nel pritaneo della sapienza dell'Ellade e in questa casa, che è la più potente e fastosa della città stessa, non mettiate in luce nulla che corrisponde a questo vostro credito, ma abbiate a contendere fra di voi come gli uomini più meschini<sup>15</sup>.

Vi è dunque una legge di natura in virtù della quale tutti gli uomini sono accomunati in un'unica stirpe (συγγενεῖς), un'unica famiglia (οἰκεῖτοι), un'unica città (πολιται). *Génos*, *óikos*, *pólis* rappresentano, sul piano storico e fenomenico, le realtà aggregative nelle quali le soggettività convergono e si compongono. Al di là però della loro pluralità e dei conflitti intestini che le lacerano, tali realtà sussistono in quanto, ad un livello più elevato, gli esseri umani formano un'unica, universale comunità naturale; in nome dell'appartenenza a tale comunità, pertanto, i partecipanti al dialogo sono invitati a deporre i loro contrasti. Fondamento di tale unità è un principio naturale di uguaglianza – espresso dalla massima “il simile è per natura parente del simile” – totalmente estraneo alla convenzionalità del *nómos*. L'antitesi *physis* – unità compositiva – bene vs. *nómos* – violenza disgregativa – male, sembra qui formulata in una declinazione radicale<sup>16</sup>: «il *nómos* – ha scritto Marcello Gigante – è falso, perché è convenzione che distrugge

---

<sup>15</sup> Plat. *Prot.* 337c ss. Trad. UNTERSTEINER (1954, 105-7).

<sup>16</sup> In questa analisi, Ippia concordava solo parzialmente con le conclusioni di altri pensatori come Antifonte, per il quale «l'uguaglianza biologica della *physis* non costituisce la condizione per un'uguaglianza anche politica, ma crea al contrario le premesse per un potenziale conflitto di tutti contro tutti, svelando allo stesso tempo l'incoerenza del *nomos* cui si vorrebbe invece attribuire un valore assoluto». In sostanza, per Antifonte, «un'analisi oggettiva della realtà mostra infatti non solo che la legge è coercitiva, ma anche che, nonostante la sua pretesa normatività, essa non è in grado né di frenare gli impulsi antisociali dell'uomo né di difendere chi al suo imperio si piega» (BONAZZI [2006, 126; 128]).

l'unità della comunità civile, unità spirituale e materiale, culturale e politica, voluta dalla natura: φύσις è fondamento di educazione, e cardine del mondo»<sup>17</sup>. A fondamento del vivere associato e, quindi, in fondo della sussistenza del *génos* umano, Ippia pone una struttura di unità/aggregazione che tiene insieme le soggettività sulla base di una convergenza naturale precedente la legge storica<sup>18</sup>. Espressione di tale unità/aggregazione sul versante dei rapporti sociali è l'*homónoia* di cui Socrate, riportando l'opinione di Ippia, tesse nei *Memorabili* di Senofonte un articolato elogio:

ed effettivamente la concordia si considera un sommo bene per la città e spesso in esse i consigli degli anziani e le personalità eminenti prescrivono ai loro concittadini di essere concordi (ὁμονοεῖν) e in tutti i paesi dell'Ellade è stata promulgata una legge che i cittadini giurino di essere concordi, e infatti ovunque prestano questo giuramento. Io credo che questa prescrizione viene attuata non perché i cittadini si accordino nel giudizio sui medesimi cori, né perché lodino i medesimi flautisti, né perché diano la loro approvazione ai medesimi poeti, né affinché provino piacere per i medesimi scopi, ma affinché obbediscano alle leggi. Quando i cittadini rimangono fedeli a queste, le città divengono assai forti e prospere. Ma senza concordia né una città potrebbe essere ben governata, né una casa ben amministrata<sup>19</sup>.

Forse perché condizionato dal modello civico spartano, che aveva potuto apprezzare durante i suoi soggiorni nella città peloponnesiaca, Ippia individua nell'*homónoia* il collante che tiene coese *póleis* ed *óikoi*. Siamo, cioè, nell'ambito del discorso sul politico come luogo di composizione, intreccio o annodatura delle differenze: un tema che nell'agitata scena dell'Atene del V secolo, segnata da dissidi e contrapposizioni politiche drammatiche, era comprensibilmente di grande attualità. Ne è testimonianza, ad esempio, lo scritto *Perì homonóias* che Antifonte compone sul finire del V secolo. Qui, il corretto funzionamento del contratto sociale, più che al vincolo del *nómos*, è affidato a un'autodisciplina individuale secondo un percorso di temperamento delle passioni e di istituzione di un rapporto armonico con se stessi e con le spinte profonde della natura<sup>20</sup>.

In ogni caso, sia per il moderato ed oligarchico Antifonte sia per il filodemocratico Ippia la convergenza unificante implicata dal prefisso *homo* non dissolve le differenze. Anzi, possiamo dire, l'equilibrio di tale convergenza rimane fragile, precario, segnato comunque dalla permanenza di irrinunciabili tratti idiosincratici. Lo dice bene, a mio giudizio, la raffinata lettura del passo senofonteo condotta da Barbara Cassin (2002): «non si tratta di condividere le stesse opinioni, gli

---

<sup>17</sup> GIGANTE (1956, 148).

<sup>18</sup> Cf. UNTERSTEINER (1996, 429): «Ippia con questa sua proposizione si collega al principio della simpatia dei simili e lo porta alle estreme conseguenze [...] come si è già detto, questa legge di natura si risolve, tradotta nella realtà sociale, in quel diritto naturale o leggi non scritte, che pretendono a una validità universale».

<sup>19</sup> Xen. *Mem.* IV 4, 16. Trad. UNTERSTEINER (1954, 67).

<sup>20</sup> Cf. BONAZZI (2006, 134).

stessi giuramenti, gli stessi valori (il giuramento non ha come fine il fatto che “i cittadini votino per i medesimi cori, elogino gli stessi flautisti, scelgano i medesimi poeti, provino piacere per le stesse cose”, non si tratta di “simpatia”, ma semplicemente del fatto che “siano persuasi dalle leggi” e vi “obbediscano”)<sup>21</sup>. Nella sua ambiguità e parzialità, fatta al contempo di convergenza nella *peithó* e di conservazione dell'*ídion*, *homónoia* diviene condizione essenziale affinché i membri di una comunità, pure nella loro irriducibile diversità, si conformino ai *nómoi* che ne disciplinano formalmente l'esistenza.

La doppia figura etimologica che suggella il passaggio, πόλις ... πολιτευθείη, οἶκος καλῶς οἰκηθείη, non potrebbe essere a tale riguardo più eloquente. Senza la condizione convergente dell'*homonoéin*, città e famiglie, cellule fondamentali di articolazione del sociale, sarebbero come svuotate del loro statuto naturale. Nella lettura della Cassin, pertanto, l'*homónoia* di Ippia (e degli altri *sophistái*) è unità (precaria) e composizione (instabile) delle differenze. *Homo* è qui sinonimo di *syn* – come matrice di una “comunanza di intenti” – che comunque non annega, né annienta, le identità particolari. E non eliminando le differenze, *homónoia* ingloba al suo interno la contrapposizione della *stasis*, la seduce<sup>22</sup>.

Proprio seguendo il filo di *homónoia* attraverso la stimolante lettura della studiosa francese, possiamo fare ritorno alla *phília* rubata da cui abbiamo preso le mosse. Tappa finale del nostro percorso, dopo la speculazione unitaria di Platone, è l'*Etica Nicomachea*, nella quale *homónoia* è significativamente riformulata come *phília politiké*. Come nel passo senofonteo risalente ad Ippia, nemmeno per Aristotele essa coincide con una mera concordanza di opinioni su tutto, né comporta l'annientamento delle singolarità in una fusione inorganica ed indistinta; si tratterà, piuttosto, di convergere circa i fini più importanti della comunità:

le cose che sono oggetto d'azione costituiscono pertanto l'ambito entro il quale si è concordi e, tra queste, quelle che hanno importanza e che possono interessare ad ambedue le parti o a tutti. Ad esempio sono concordi le città quando a tutti pare opportuno che le magistrature siano elettive, o che si stringa alleanza con gli Spartani, o che sia Pittaco ad esercitare il potere – al tempo in cui egli stesso ne era disposto. Quando invece ciascuno vuole essere lui a detenere il potere (come i capi nei *Fenici*) è la guerra civile (στασιάζουσιν). Infatti essere concordi (ὁμονοεῖν) non è pensare ciascuno la stessa cosa (τὸ αὐτὸ ἐκάτερον ἐννοεῖν) qualunque cosa questa sia, ma pensare la stessa cosa per la stessa persona, ad esempio quando sia il popolo che

---

<sup>21</sup> CASSIN (2002, 122s.).

<sup>22</sup> Cassin perviene così a conclusioni affini a quelle di LORAUX (2006). Nel saggio-testamento della studiosa francese, si rileva come l'unità della *pólis* sia letteralmente impensabile senza il conflitto, così come l'Uno è impensabile senza il Due. I medesimi termini che alludono alla scomposizione dell'armonia come il verbo *διαλύω* possono anche indicare, in circostanze differenti, la composizione che segue la riconciliazione, il ri-formare l'Uno a partire dallo scioglimento del conflitto.

le classi elevate convergono che siano gli aristocratici a detenere il potere, giacché in questo modo tutti ottengono ciò a cui tendono. La concordia è quindi, in tutta chiarezza, amicizia politica (πολιτική φιλία), come anche si dice, giacché ha per oggetto gli interessi (τὰ συμφέροντα) che riguardano la vita<sup>23</sup>.

Stando all'interpretazione di Aristotele, pertanto, *homónoia* non coincide con un generico accordo di opinione. Essa è piuttosto una concordanza specificamente politica, concernente la sfera dell'azione (περὶ τὰ πρακτά) e concentrata su quei *symphéronta* rispetto ai quali, nello scenario civico, le diverse classi sociali sono in grado di realizzare una funzionale convergenza.

È giunto il momento, però, di stringere il cerchio e di tornare ad Ippia. Se accettiamo il rischio interpretativo di fare uscire la citazione plutarchea dal suo isolamento e si interpretarla alla luce del percorso fin qui delineato, sarà possibile ipotizzare che Ippia non intendesse porre l'accento solo sui pericoli cui vanno incontro le relazioni private. Se la forma *naturale* della convivenza tra gli uomini è costituita da una composizione delle differenze, rispecchiata da *homónoia* e *φιλία*, ne risulterà che la *διαβολή* attenta a quella fragile unità su cui, come abbiamo visto, si innestano sia i rapporti interpersonali sia la convivenza della comunità politica, e più ampiamente umana. Come un colpo lacerante, la parola calunniosa si frappone, si getta in mezzo (*διαβάλλει*) a spezzare l'*homónoia* di cui la *philía* si nutre e si sostanzia<sup>24</sup>. Essa induce la comunità a dubitare della sua stessa compattezza, alimentando il sospetto che l'aggregato civico ospiti al suo interno una scheggia impazzita, disposta a rinunciare, per intraprendere una strada autonoma, a quella convergenza sui fini comuni nella quale, come avverte Aristotele, consiste l'essenza stessa dell'*homónoia*.

Non sappiamo in che periodo della sua lunghissima esistenza Ippia abbia maturato il suo monito sulla *διαβολή*, né se avesse presente una situazione storica o politica specifica. In assenza di questi riscontri, si sarebbe tentati di interpretare le righe plutarchee come un'espressione generica di sdegno moralistico o, magari, come la reinterpretazione di qualche massima etica, trasmessa dalla tradizione. Ritengo tuttavia, come ho cercato fin qui di mostrare, che la nostra citazione possa assumere contorni più definiti ponendo sullo sfondo l'osservazione della realtà socio-politica in cui Ippia verosimilmente si muoveva<sup>25</sup>. L'elaborazione filosofica dei sofisti si coagula del resto nel pieno fuoco della vita cittadina e delle dinamiche che la attraversano. Nulla di sorprendente, dunque, che l'appello di Ippia possa essere il riflesso di un universo conflittuale, in cui la *διαβολή* aveva preso sempre più campo.

---

<sup>23</sup> Aristot. *EN* 1167a 28-1167b 4. Trad. ZANATTA (2002, 791-3).

<sup>24</sup> Su *διαβολή* come taglio cf. [Democr.] B 302 D.K.

<sup>25</sup> Testimone importante dell'incrinatura, quando non dello stravolgimento, dei rapporti basati sulla *pistis* è anche Euripide; ne fornisce un'eccellente lettura, in particolare a proposito dell'*Ecuba*, NUSSBAUM (1996, 711-55).

Una breve incursione in Tucidide offre in tal senso dei riscontri significativi. Lo storico ateniese rivela infatti che la *διαβολή* era assunta a strumento consolidato del conflitto politico: le strategie più diffuse di demonizzazione consistevano essenzialmente nell'attribuzione all'antagonista di interessi personali o, più spesso, come nel paradigmatico caso di Alcibiade, nell'accusa di tradire la *pólis*<sup>26</sup>.

Un passaggio del discorso di Diodoto, nel III libro della *Guerra del Peloponneso*, offre uno spaccato significativo della degenerazione della vita assembleare determinata da un malcostume sempre più dilagante:

E chi sostiene che le parole non sono maestre dell'azione o è sciocco o ha qualche interesse personale: è sciocco se ritiene che sia possibile in qualche altro modo dare indicazioni su ciò che è futuro e non evidente, e ha qualche interesse se, volendo fare passare una proposta vergognosa, pensa di non potere parlare bene su ciò che non è bello, ma di potere spaventare, calunniando bene, quelli che si opporranno a lui e quelli che lo ascolteranno (εὔ δὲ διαβαλῶν ἐκπλήξαι ἅν τούς τε ἀντεροῦντας καὶ τοὺς ἀκουσομένους). Ma i più pericolosi sono coloro che addirittura accusano in anticipo un oratore di fare una declamazione per denaro<sup>27</sup>.

Si ricorre quindi al *διαβάλλειν* – secondo Diodoto – quando non è possibile sostenere con argomenti positivi proposte che si sanno inaccettabili, dettate da interessi particolari e perciò scopertamente contrarie agli interessi del *δῆμος*. In un clima avvelenato, gravido di sospetti, la *διαβολή* offre così all'oratore l'opportunità di evitare l'esposizione al giudizio collettivo e di preparare il terreno del consenso mediante una strategia diversiva. Incrinando la fiducia dell'uditorio e spostando l'attenzione sugli interessi dell'avversario, impossibilitato a replicare, si imboccava una sottile e comoda scorciatoia al confronto, spezzando quella che l'oratore prospetta in filigrana come la buona dialettica democratica: una dialettica nella quale idee e proposte sono chiamate a confrontarsi di fronte al popolo ad armi pari, sostenute dall'abilità retorica del proponente, in un agone che ha come obiettivo non la lode o il biasimo del singolo, ma il bene della città:

Ma il buon cittadino deve dimostrarsi oratore più efficace, non spaventando coloro che lo contraddicono (μὴ ἐκφοβοῦντα τοὺς ἀντεροῦντας), ma parlando in condizioni di parità (*ἀπὸ τοῦ ἴσου*), e la città prudente non deve aggiungere onore a chi dà i migliori consigli, ma non deve nemmeno diminuire quello di cui già gode; e non solo non deve punire chi non ha successo con la sua proposta, ma non deve nemmeno disonorarlo. In questo modo sarebbe

---

<sup>26</sup> Su Alcibiade e sulla vicenda delle Erme rimando soltanto al recente lavoro di PINOTTI (2006, 103-74) che ricostruisce lucidamente il clima di mobilitazione del sospetto tra fazioni.

<sup>27</sup> Thuc. III 42, 2s. Trad. DONINI (1982, 489).

difficilissimo che chi ha successo, affinché possa godere di una considerazione ancora maggiore dica qualcosa contro la sua vera opinione e per fare successo, e che chi non ha successo miri con lo stesso sistema, compiacendo in qualche modo alla folla, ad attirarsela anche lui<sup>28</sup>.

Al contrario, la calunnia ben congegnata, secondo Diodoto, genera l'ἐκπλήττειν, ossia un effetto di sbigottimento misto a timore che colpisce e paralizza tanto la vittima della *diabolè*, tanto il destinatario-ascoltatore.

Vera e propria aggressione politica, la spaccatura violenta del corpo civico, nel pensiero organicistico e tendenzialmente egualitario ed aggregativo di Ippia, viene inoltre avvertita come una pericolosa dinamica *contro natura*. Movimento lacerante, essa produrrà effetti diametralmente opposti al mescolamento/agitazione del *kykeón* che Eraclito, citato da Plutarco, additava ai suoi interlocutori come percorso di promozione della concordia<sup>29</sup>. Sobillato dalla *diabolé*, infatti, il corpo politico correrà il rischio o di emettere giudizi frettolosi e dunque di punire ingiustamente gli uomini migliori – come ad esempio Isocrate paventa a chiare lettere nell'*Antidosis*, richiamando il celebre episodio delle Arginuse<sup>30</sup> – o, al limite estremo, di ingenerare la *stásis* sempre paventata.

La seconda parte della citazione plutarchea si innesta compiutamente su quella iniziale e ne rappresenta l'ideale corollario concettuale. La condanna della διαβολή, infatti, è svolta attraverso l'idea, anch'essa eticamente connotata, secondo cui il *lógos* della calunnia si pone su un centile di ingiustizia più elevato della *hybris* manifesta. Il comparativo ἀδικότερον è in tal senso eloquente. Come già Erodoto<sup>31</sup>, Ippia situa infatti la διαβολή nel territorio di ἀδικία, ma la pone *oltre*, ossia al di là, paradossalmente, della soglia massima di preferibilità lessicale della violenza.

Anche l'evocazione della ὕβρις, a mio avviso, non è casuale. Essa suona infatti come il coronamento argomentativo della perorazione, termine ultimo di una sorta di *climax* che spinge all'estremo la precedente analogia con la κλοπή. Ciò diviene più comprensibile se si fa riferimento all'estensione lessicale ed alla valenza simbolica di *hybris*. È probabile infatti che nell'uso corrente del termine si avvertisse il peso della stratificazione semantica sedimentatasi nel corso della

<sup>28</sup> Thuc. III 42, 4-43, 3. Trad. DONINI (1982, 489-91).

<sup>29</sup> Su questo celeberrimo episodio cf. LORAUX (2006, 179-82).

<sup>30</sup> Isoc. *Ant.* 18s.: «Che cosa può esservi di più malefico, dato che essa procura buona fama ai mentitori, fa apparire colpevoli gli innocenti, rende i giudici dimentichi del loro giuramento, insomma occulta la verità e, ispirando negli ascoltatori false opinioni, porta a ingiusta rovina qualunque cittadino capiti? Da ciò dovete dunque guardarvi, perché non vi succeda niente di simile e non abbiate a cadere in quelle colpe che rimproverereste agli altri. Voi non ignorate, penso, che la città spesso si pentì di giudizi formulati sotto l'impulso dell'ira e senza prove, tanto che a breve distanza di tempo desiderò punire coloro che l'avevano ingannata e avrebbe avuto piacere di vedere i calunniati più prosperi di prima». Trad. in MARZI (1991, 203-5).

<sup>31</sup> Hdt. VII 10η: «Cosa turpissima (δεινότατον) è infatti la calunnia, nella quale sono due quelli che recano offesa (οἱ ἀδικέοντες), e uno solo l'offeso (ὁ ἀδικεόμενος). Infatti l'uno calunniando offende, con l'accusare chi non è presente (ὁ παρόντος), l'altro offende lasciandosi persuadere (ἀναπειθόμενος) prima di avere bene appreso con esattezza le cose (ἀτρεκέως ἐκμαθῆ). E colui che è assente dal discorso viene offeso, perché viene calunniato dall'uno e ritenuto malvagio (νομισθεὶς ... κακὸς εἶναι) dall'altro». Trad. IZZO D'ACCINI (2004<sup>8</sup>, 289-91).

tradizione. A partire dalla nettissima antifrasi con *dike*, perentoriamente affermata negli *Erga* esiodei<sup>32</sup>, *hybris* era divenuta l'emblematica traduzione concettuale dell'infrazione del limite, dell'arroganza che muove ogni espressione di violenza incline all'annichilimento della vittima. Incurante delle leggi umane e divine<sup>33</sup>, lo *hybristés* va avanti da solo, nutrito di boriosa pervicacia ed inesorabilmente destinato ad essere punito per la sua audacia sconsiderata. Così accade, paradigmaticamente, al Serse di Eschilo. E se nei *Persiani* ὕβρις si staglia come iconico termine negativo all'interno dell'epocale polarizzazione Greci-Persiani, nel complesso dei drammi eschilei esso serve più ampiamente a fissare sul piano lessicale la violenza estrema ed tracotante; delle ventitrè attestazioni complessive della famiglia «pas d'un qui n'exprime la démesure d'un être plein de jactance et de violence, bravant les lois humaines et divines: mâles poursuivant des femmes épouvantées. Envahisseurs, héros continuants au milieu des chaînes ses défis à Zeus»<sup>34</sup>.

Ma al più esteso rilievo culturale si aggiungevano anche, probabilmente, suggestioni nuove. L'insistenza di Ippia sulla legge (*nómos*) e sull'adeguata punizione dei reati (τιμωρία), oltre che la precedente analogia con il furto, fa ipotizzare che nell'istituire il confronto ὕβρις-διαβολή sull'asse di ἀδικία, Ippia tenesse in considerazione anche l'accezione giuridica del termine. Sappiamo infatti dell'esistenza di un procedimento giudiziario, una γραφή ὕβρεως, normata da una legge riportata da Demostene<sup>35</sup>, ma ispirata con buona probabilità, come ha suggerito MacDowell (1976), a principi risalenti almeno al VI secolo a.C. Non sappiamo quali fattispecie particolari fossero coperte da tale *graphé*, mentre i casi attestati dalle fonti rivelano che i reati in essa contemplati coincidevano con quelli trattati in altre procedure affini (es. la *graphé aikías* in cui si trattavano casi di pestaggio). Ciò che distingueva la *graphè hybreos* da tali procedure, dunque, non era tanto la forma di violenza che ricadeva sotto tale fattispecie, ma piuttosto un *quid* più profondo e radicale, consistente essenzialmente nella *disposizione intenzionale* che si riteneva avesse guidato il soggetto. Possiamo sintetizzare efficacemente la questione con le parole di S.C. Todd (1993): «instead, it seems best to look for a primary procedural distinction, reflecting either [...] the psychology of the attacker or else, and perhaps preferably, the sociology of the victim [...]: *qua* assault, any form of personal violence was *aikeia*; but it could also be seen as an attack on the *timè* of the victim, the honour which he possessed as a citizen, and in that sense it was an offence against the community and a fit subject therefore for a *graphè*»<sup>36</sup>. Anche N. Fischer (1990) ha insistito sul carattere pubblico ed inequivocabilmente politico della *graphè hybreos*, mostrando che il carattere della

---

<sup>32</sup> Cf. Hes. *Erga* 213-21.

<sup>33</sup> Nell'ampia letteratura su Hybris segnalo solamente, per ampiezza di vedute e informazione GERNET (1917); MACDOWELL (1976, 14-31); FISHER (1992).

<sup>34</sup> MOREAU (1985, 102s.).

<sup>35</sup> Dem. XXI, 47.

<sup>36</sup> TODD (1993, 270).

procedura giudiziaria rispecchiava la percezione della natura “sistemica” dell’atto di *hybris*: ripercuotendosi concentricamente dalla vittima ai gruppi di solidarietà (*óikos*, fratrie, associazioni politiche) di cui essa faceva parte, la *hybris* era considerata capace di incrinare il delicato equilibrio omeostatico della *pólis* e persino, nei casi più estremi, di generare la *stásis*<sup>37</sup>.

Possiamo a questo punto comprendere perché mai Ippia, dopo l’analogia con la *klopé*, evocasse la *hybris* per porre in risalto la gravità della *διαβολή*. Tra queste due azioni non era difficile individuare molteplici affinità: in entrambi i casi, si agisce con l’intenzione di disonorare la vittima, di dimezzarne la *timé*, nel caso della calunnia per di più al cospetto di un soggetto/terzo. Inoltre, le conseguenze sia della *hybris* che della *diabolé* non attengono solo al piano dei rapporti personali, ma si estendono agli equilibri comunitari. Anzi, forse, si potrebbe ipotizzare che mobilitando l’accostamento con la *hybris*, Ippia si proponesse innanzitutto di mettere in guardia sui guasti *politici e sistemici* che la *διαβολή*, se non contenuta da un adeguato intervento normativo, avrebbe potuto innescare.

A tale scopo – giova ancora ripeterlo – il filosofo pronunciava un’iperbolica condanna della *diabolé*, esplicitando alla fine i motivi che lo inducevano a ritenerla più ingiusta (*ἀδικότερον*) della *ῥβρις*. *Διαβολή*, per Ippia, non va stigmatizzata solo per i suoi effetti devastanti sulla *philía*, ma soprattutto perché, a differenza di *ῥβρις*, si esprime e si consuma nell’oscurità dell’*aphanés*. Il punto, com’è facile intuire, è di rilievo essenziale, ma non per questo immediatamente perspicuo. Il testo di Plutarco, infatti, non chiarisce fino in fondo il significato dell’aggettivo. D’altro canto, comprendere le implicazioni del nesso implicito *διαβολή ἀφανής* è essenziale, in quanto Ippia connetteva strettamente la *fenomenologia* della calunnia alla sua gravità.

Un’indicazione importante, a mio avviso, si ricava proprio dal significato dell’aggettivo che designa la calunnia: *ἀφανής*, nel suo significato corrente vale come “invisibile”, “non manifesto”, “occulto”. In questo senso, possiamo dire, la *διαβολή* può essere definita come un atto linguistico ingannevole, surrettizio<sup>38</sup>. Non solo il segreto della macchinazione segna il confine tra la calunnia ed altre forme contigue di attacco verbale come l’insulto o l’ingiuria<sup>39</sup>, ma ne definisce anche il grado di gravità. La responsabilità maggiore del *diabállon* risiede infatti, per Ippia, proprio nel celare la sua azione, non dichiarando – cosa del resto impossibile – le sue reali intenzioni. Essa consiste dunque in un’intenzionale violazione delle regole che disciplinano il confronto (pubblico)

---

<sup>37</sup> FISHER (1990, 123-45).

<sup>38</sup> Cf. RIZZO-VOX (1978, 316) «infatti per *δ*. s’intende un’accusa non provata – e quindi probabilmente infondata – subdola e fatta circolare tendenziosamente; l’accusato se ne dichiara vittima inconsapevole. L’accusa definita come *δ*. viene diffusa senza contraddittorio dell’accusato, e fa leva sulla impressionabilità e sull’accettazione acritica dell’uditorio. Per questo è un mezzo diffuso e pericoloso di lotta nei tribunali e nelle assemblee».

<sup>39</sup> Cf. su questo tema l’esaustiva trattazione di SAETTA COTTONE (2005) e per la distinzione tra *diabolé* e altre forme dell’insulto nel teatro comico SAETTA COTTONE (2006).

tra gli attori sociali. Non affrontando il suo avversario (o meglio sarebbe dire la sua vittima) direttamente, egli evita accuratamente il corpo a corpo dell'*agón*.

Nell'osservazione di Ippia non è difficile cogliere, sottotraccia, l'influsso del *pattern* etico dell'agonalità, che com'è noto percorre trasversalmente la civiltà greca. Se nell'epica assistiamo all'apoteosi del combattimento eroico corpo a corpo, dello scontro diretto in cui i contendenti si affrontano *vis a vis* senza esclusione di colpi (e tendenzialmente nel reciproco riconoscimento), nell'universo democratico (e più in generale nel mondo classico), la competizione assume proporzioni quasi compulsive, coprendo svariati ambiti di esperienza. Non si gareggia solo nel campo dello sport o dello spettacolo, ma anche in assemblee per affermare le proprie opinioni ed in tribunale per perorare una causa o difendersi da un'accusa. Anche il dominio dell'etica, tuttavia, non sfugge alla norma dell'*agón*. Anzi, la solidità del sistema democratico, capace di piegare i propri difetti intrinseci a vantaggio della collettività, fa della sorveglianza/cura che ciascuno è in grado di dispiegare nei confronti del vicino uno dei suoi pilastri portanti. Platone, in un eloquente passaggio delle *Leggi*, disegna un quadro della compagine sociale in cui ognuno è stimolato a concorrere (ἀμιλλᾶσθαι) con chi gli sta accanto nella pratica della virtù per il bene della città, attenendosi però ad alcune regole ben definite:

e ciascuno senza invidia gareggi con noi in virtù. Un tale uomo potenzierà la sua città gareggiando egli stesso senza ostacolare altri con calunnie (τοὺς δὲ ἄλλους οὐ κολύων διαβολᾶς); l'invidioso, invece credendo di dovere imporsi calunniando gli altri (τῆ τῶν ἄλλων διαβολῆ οἰόμενος ὑπερέχειν), tende egli stesso con meno ardore alla vera virtù e scoraggia chi gareggia con lui con le sue critiche ingiuste (τῷ ἀδίκως ψέγεσθαι) e così disabilita l'intero Stato al cimento per la virtù e sminuisce la propria personale reputazione<sup>40</sup>.

Non perché sospinto da una visione alternativa dell'indirizzo complessivo o dei fini della comunità, ma *auto-nómos* in nome dell'insana pulsione dello *phthónos*, il *diabállon* si rivela allora la vera cellula schizofrenica del sistema. L'effetto della *diabolé* si propaga come un'onda. Dopo avere investito innanzitutto chi la brandisce, rallentandone la spinta verso la virtù, essa travolge l'avversario e, alla fine, la città tutta intera. Non vi è spazio, dunque, per l'eccezione o il particolarismo: ogni *azione* del singolo, una volta proiettata sulla ribalta politica, si traduce in danno o vantaggio per l'intero sistema, alimentandone o al contrario disincentivandone il funzionamento virtuoso.

L'istituzione di una netta divaricazione tra la *diabolé* e l'ortodossia ideologica dell'agone politico è, però, solo un aspetto di tale passaggio. Invitando ad una competizione idealmente senza

---

<sup>40</sup> Plat. *Leg.* 731a. Trad. FERRARI (2005, 401).

invidia, Platone individua nello φθόνος il movente psicologico da cui la *diabolé* si genera. Calunnia figlia di invidia, si direbbe, con una formula piuttosto diffusa, che meriterebbe forse maggiore approfondimento<sup>41</sup>. Anche l'analisi di Ippia, per quel poco che ci è dato ricostruire, muoveva da tale assunto. Un'altra citazione, tratta ancora dal *perì diabolês* di Plutarco, attribuisce infatti al filosofo una bipartizione delle declinazioni di φθόνος. All'invidia giusta (altrove corrispondente allo *zêlos* imitativo) fa riscontro, in forma negativa, lo φθόνος ingiusto nei confronti degli *agathói*<sup>42</sup>. Non è improbabile, pertanto, che nella sua disamina della διαβολή, Ippia mettesse in campo proprio il "fattore invidia". Un'ipotesi, questa, che consente di chiarire ulteriormente il senso dell'aggettivo ἀφανής. Lo φθόνος, infatti, non è mai esplicitabile come movente intimo dell'azione, ma rimane sempre celato nelle pieghe più riposte nell'animo. Lo affermerà, del resto, lo stesso Plutarco, sostenendo che si troverebbe facilmente chi sia disposto ad ammettere di odiare qualcuno ma nessuno che ammetta di provare invidia<sup>43</sup>. Per questo motivo qualsiasi azione innescata da invidia – di cui la διαβολή non è che una provincia – è, quasi specularmente, destinata a restare nell'ἀφανής o comunque ad esprimersi in maniera obliqua, nascosta, non diretta. Per questa stessa ragione, ancora, (e non casualmente) Luciano descriverà metaforicamente la διαβολή come tranello o agguato, teso al presunto nemico da una posizione nascosta e protetta e senza che costui possa opporvi alcuna difesa<sup>44</sup>. Una volta in più, dunque, la διαβολή ci spinge sul terreno dell'agonalità distorta, del rifiuto del confronto scoperto e dunque, in definitiva, nei territori di una violenza tanto più odiosa quanto più esercitata con il subdolo supporto dell'inganno.

Si comprende allora, alla luce di quanto finora ho provato a evidenziare, che l'allarme lanciato da Ippia era probabilmente animato da intenti molteplici, tutti comunque riconducibili al motivo "politico" finora emerso. Non è improbabile, in particolare che l'obiettivo principale del filosofo fosse quello di rimarcare una smagliatura nel sistema etico-normativo, caratterizzato – come rileva Ettore Bignone (1965) – da leggi "insufficienti e manchevoli", inadeguate a tutelare l'unità del corpo sociale ed il corretto funzionamento della dialettica politica<sup>45</sup>. Lasciare campo libero alla διαβολή significava dare fiato ad una pratica di cui il filosofo prospetta i laceranti risvolti.

---

<sup>41</sup> Per un primo dossier delle attestazioni si veda RIZZO –VOX (1978).

<sup>42</sup> Stob. III 38, 32.

<sup>43</sup> Plut. *Mor.* 537D .

<sup>44</sup> Luc. *Cal.* 9: «e infatti ogni simile individuo [*scil.* il calunniatore] è negato alla franchezza ed è vile, giacché non porta nulla in pubblico (οὐδὲν ἐς τὸ ἐμφανὲς ἄγων), ma tira la freccia, come quelli che si appostano, da un qualche luogo nascosto (ἐξ ἀφανοῦς ποθεν τοξεύων), in maniera che non sia possibile né schierarsi in difesa né contrattaccare (μηδὲ ἀνταγωνίζασθαι), ma soltanto perire, impotenti e ignari della guerra, che è la prova sincera del fatto che i calunniatori non dicono nulla di sincero». Trad. in LONGO (1993, 345-7). Ma cf. *ibid.* 12; 19.

<sup>45</sup> BIGNONE (1965, 35ss.).

L'aspetto critico, tuttavia, si combinava probabilmente con uno sviluppo propositivo, di cui nel testo si possono rintracciare alcuni significativi indizi. L'espressione οὐδέ ... γέγραπται ἐν τοῖς νόμοις può infatti essere letta in una duplice ottica. Se si è d'accordo nel rimandarne la formulazione direttamente ad Ippia, in essa si potrà intravedere, oltre alla denuncia di una carenza, anche un accorato appello affinché si stabilisse un νόμος anti-calunnia, fissandolo indelebilmente nell'inappellabile forma della scrittura.

L'ipotesi secondo cui Ippia potrebbe essersi mosso nell'ottica di una "campagna civile", ventilata già da Salomon (1911) e ripresa da Untersteiner (1954)<sup>46</sup>, oltre a non essere esclusa dal testo, può a mio avviso contribuire ad una più solida esegesi del passo. Essa infatti individua un ulteriore punto di saldatura al complesso dottrinale del filosofo, ed in particolare alla sua concezione di νόμος. Giova a questo punto, però, qualche precisazione circa la "rappresentazione storiografica" di Ippia. Il suo destino, com'è facile constatare, è stato largamente segnato dall'isolamento della celebre asserzione del *Protagora*, secondo cui il νόμος, tiranno degli uomini, «spesso forza i limiti della natura»<sup>47</sup>. In sostanza, cioè, secondo l'interpretazione più diffusa, Ippia avrebbe formulato una radicale antitesi tra νόμος e *physis*, svalutando radicalmente il primo a favore di un'esaltazione della bontà e della giustizia degli *ágraphoi nómoi*, dispensati dalla *physis* e violentati dalla legge. Un attento esame delle testimonianze, tuttavia, induce a maggiore cautela. Già M. Untersteiner, esaminando alcuni passi del cosiddetto *Anonimo di Giamblico* da lui attribuito allo stesso Ippia, parlava di una sintesi, nel pensiero di Ippia, tra la *physis* ed un νόμος che, indispensabile alla sopravvivenza della comunità, sia *πᾶσι κοινός*<sup>48</sup>. In un recente contributo, in cui rivisita globalmente la dottrina etico-politica di Ippia, G. G. Mazzara (2007) ha ribadito la necessità di rivedere la posizione del filosofo nei confronti del νόμος positivo nei termini di una visione più conciliante. Concentrandosi in particolare sulla funzione "arbitrale" che Platone attribuisce ad Ippia nel *Protagora*, Mazzara afferma: «è qui che Ippia nel dare il suo consiglio mostra il doppio volto della "legge convenzionale": per un verso essa si fa "tiranna" nel *sensu negativo* di prevaricazione della personalità dei singoli o dei gruppi, per un altro, ancora, si fa "tiranna", ma questa volta in *sensu positivo*, nel senso, cioè, che costringe a venirsi incontro e a salvare la *philia* e l'*homonoia*, a cui costitutivamente tutti aspiriamo»<sup>49</sup>. Si tratta di una lettura a mio avviso convincente, corroborata peraltro da un'analisi puntuale degli altri *loci* senofonici e platonici in cui Ippia evoca il νόμος. Se così è, dunque, l'appello di Ippia per una legge che punisse adeguatamente la *diabolé* andava proprio nella direzione di colmare lo iato tra *physis* e νόμος.

---

<sup>46</sup> SALOMON (1911, 129-67), ripreso da UNTERSTEINER (1954, 91).

<sup>47</sup> Plat. *Prot.* 337c.

<sup>48</sup> UNTERSTEINER (1996, 430s.).

<sup>49</sup> MAZZARA (2007, 145).

Quest'ultimo si configura non solo come una realtà, ma come una necessità, di cui le comunità non possono non dotarsi. Si tratterà allora di assegnare a quest'ultimo la positiva funzione di fornire adeguata tutela a quella solidarietà unificante, politica ed umana al contempo, nella quale intravedeva il fondamento di una possibile "compagnia degli uomini", demandandole il compito di sanzionare ogni lacerazione "disfunzionale". Ambasciatore versatile e abile mediatore<sup>50</sup>, nuovo Nestore pronto a dispensare i propri consigli per la collettività<sup>51</sup>, Ippia additava una prospettiva etica che stigmatizzava l'uso distorto della parola e che, senza negare il conflitto agonale, lo riportava alla misura della trasparenza, della correttezza e della convergenza sui principi fondamentali dell'uguglianza tra i contendenti.

Roberto Pomelli

Via Puccini, 26

I – 90144 Palermo

[pomelli73@hotmail.com](mailto:pomelli73@hotmail.com)

---

<sup>50</sup> Cf. Plat. *Hp.Ma.* 281a. Su questo aspetto dell'attività di Ippia si sofferma in particolare BRUNSCHWIG (1984, 269-76).

<sup>51</sup> Riprendo questa suggestione dalla bella indagine di BRANCACCI (2004, 390-401).

## Riferimenti bibliografici

Bignone, E. (1965) *Studi sul pensiero antico*. Roma. L'erma di Bretschneider.

Bonazzi, M. (2006) La realtà, la legge e la concordia secondo Antifonte. In *QS*. n.s. 32 (64). 117-39.

Bonazzi, M. (a cura di) (2007) *I sofisti*. Prefazione di F. Trabattoni. Milano. Rizzoli.

Brancacci, A. (2004) Il *logos* di Ippia. Plat. *Protag.* 337a-338b. In Casertano, G. (a cura di) *Il Protagora di Platone. struttura e problematiche*. Napoli. Loffredo. 390-401.

Brunschwig, J. (1984) Ippias d'Helis, philosophe-ambassadeur. In Boudouris, K. (ed.) *The Sophistic Movement*. Athens. Athenian Library of Philosophy. 269-76.

Cassin, B. (2002) *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*. Milano. Jaka Book (ed. or. [1995] *L'effet sophistique*. Paris. Gallimard).

Cohen, D. (1983) *Theft in Athenian Law*. München. Beck.

Diels, H., Krantz, W. (1966<sup>12</sup>) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin. Weidmann.

Donini, G. (1982) *La guerra del Pleoponneso di Tucidide*. Torino. Utet.

Dupréel E. (1980) *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias Prodicus, Ippias*. Paris. Editions du Griffon.

Ferrari, F. (2005) *Platone. Le leggi*. Traduzione di F. Ferrari, S. Poli. Milano. Rizzoli.

Fisher, N. (1990) The Law of Hybris in Athens. In Cartledge, P., Millet, P., Todd, S. (eds) *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*. Cambridge. Cambridge University Press. 123-45.

Fisher, N. (1992) *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster. Aris & Phillips.

Fraisse, J.C. (1974) *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris. Vrin.

Gernet, L. (1917) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris. Ernest Leroux.

Gigante, M. (1956) *NOMOS BASILAEYS*. Napoli. Edizioni Glauk.

Gilli, G.A. (1988) *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*. Torino. Einaudi.

Guthrie, W.K.C. (1971) *The Sophists*. Cambridge. Cambridge University Press.

Heinimann, F. (1945) *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel. Reinhardt.

Izzo D'accinni, A. (2004<sup>8</sup>) *Erodoto. Storie*. Vol. III (libri V-VII). Note di D. Fausti. Milano. Rizzoli.

Longo V. (a cura di) (1993) *Dialoghi di Luciano*. Torino. Utet.

Loroux, N. (2006) *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*. Venezia. Neri Pozza. (ed. or. [1997] *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris. Payot).

MacDowell, D.M. (1976) *Hybris in Athens*. In *G&R*. 23. 14-31.

Marzi, M. (a cura di) (1991) *Opere di Isocrate*. Torino. Utet.

Mazzara, G. (2007) *Memorabili IV 4*. Nel dialogo tra Ippia e Socrate chi dei due è plagiato dall'altro?. In Mazzara, G., Nancy, M., Rossetti, L. (a cura di) *Il Socrate dei dialoghi*. Seminario palermitano del gennaio 2006. Bari. Levante. 139-61.

Moreau, A.M. (1985) *Violence et chaos. Le monde d'Eschyle a travers ses mythes et ses metaphores*. Paris. Les Belles Lettres.

Nagy, G. (1985) *Theognis and Megara: A Poet's Vision of his City*. In Figueira, T., Nagy, G. (eds.) *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*. Baltimore. The Johns Hopkins University Press. 22-8.

Nussbaum, M. (1996) *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. Bologna. Il Mulino (ed. or. [1986] *The Fragility of Goodness. Luck and Ethic in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge. Cambridge University Press).

Pinotti, P. (2006) *Cadaveri eccellenti. Strategia della diffamazione, cultura dell'imboscata e violenza politica dall'affaire delle erme al processo di Socrate*. In Raina, G. (a cura di) *Dissimulazioni della violenza nella Grecia antica*. Como. Ibis. 103-74.

Pizzolato, L. (1993) *L'idea di amicizia nel mondo classico e cristiano*. Torino. Einaudi.

Rizzo, C., Vox, O. (1978) *Lessico Politico. Διαβολή*. In *QS*. 4/8. 307-21.

Saetta Cottone, R. (2005) *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla λοιδορία comica*. Roma. Carocci.

Saetta Cottone, R. (2006) *Ingiurie ὀνομαστί e calunnia*. In *Dioniso*. 5. 70-80.

Salomon, M. (1911) *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten*. In *Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte*. 32. 129-67.

Sinclair, T. (1971) *Il pensiero politico classico*. Bari. Laterza (ed. or. [1951] *A History of Greek Political Thought*. London. Routledge & Kegan Paul Ltd).

Todd, S.C. (1993) *The Shape of Athenian Law*. Oxford. Oxford University Press.

Untersteiner, M. (1954) *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Fasc. III. Firenze. La nuova Italia.

Untersteiner, M. (1996) *I Sofisti*. Presentazione di F. Decleva Caizzi. Milano. Bruno Mondadori (ed. or. 1949).

Zanatta, M. (a cura di) (2002) *Aristotele. Etica Nicomachea*. Milano. Rizzoli.