



Il Gorgia di Platone



[Home](#) > [Gorgia](#)

Il Gorgia di Platone

Maria Chiara Pievatolo

L'ipertesto può essere commentato su FriendFeed presso [questo indirizzo](#).

Copyright © 2010 Maria Chiara Pievatolo

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#).

31-10-2012

Sommario

[A festa finita \(447a-c\)](#)
[Per interposta persona \(447d-448e\)](#)
[Socrate e Gorgia](#)

[Macrologia e brachilogia \(449a-c\)](#)
[L'oggetto della retorica \(449d-452e\)](#)
[Persuasione \(453a-455a\)](#)
[La retorica è una tecnica neutrale? \(455b-457c\)](#)
[Elenchos \(457c-458d\)](#)
[Confutazione di Gorgia \(458e-461b\)](#)

[Socrate e Polo](#)

[Polo e il discutere civile \(461b-462b\)](#)
[La retorica come adulazione \(462b-466a\)](#)
[Il potere è nulla senza sapere \(466a-469a\)](#)
[Subire ingiustizia è meglio che commetterla \(469b-474b\)](#)
[La confutazione di Polo \(474b-475e\)](#)
[Diken didonai \(476a-481b\)](#)

Socrate e Callicle

Un mondo alla rovescia (481b-482c)
Natura e convenzione (482c-484a)
Nomos basileus (484b-c)
Contro la filosofia (484c-486c)
La pietra di paragone (486d-488a)
Chi sono i "migliori"? (488a-491d)
L'etica degli appetiti (491d-492d)
I corpi e le tombe (492d-493d)
Caradri, cinedi e altre indecenze (493e-495b)
Bene e piacere (494c-499c)

Socrate: la dignità della vita teoretica

Perché la retorica è adulazione (500d-501d)
Una critica alla poesia (501d-502d)
E' possibile una retorica scientifica? (502e-505c)
Violenza socratica (505c-506c)
La macrologia di Socrate (506c-508c)
«Di ferro e diamante»: la forza della filosofia (508c-510a)
Gli amici dei tiranni (510b-513b)
La via dell'adulazione (513d-521a)
La via della scienza (521b-522e)

Il mito del giudizio dei morti

Il giudizio dei morti (523a-525a)
Castighi tirannici (525b-527a)
Prima della politica (527a-e)

A. Tucidide: le ragioni della forza

Link consigliati

A festa finita (447a-c)

L'opera, ambientata nell'anno successivo al 407-6 a.C.,¹ viene di solito annoverata fra i [dialoghi giovanili platonici](#).² Gli scritti di Platone, tuttavia, non erano [opere licenziate per la stampa](#): rimanendo sempre presso l'autore, possono essere immaginati come le componenti di un ipertesto³ soggetto a una continua ritessitura. Non dobbiamo perciò stupirci se anche questo testo anticipa temi tipici del Platone maturo.

I personaggi del dialogo sono, oltre a Socrate, il sofista [Gorgia di Leontini](#) con il suo giovane allievo Polo di Agrigento, [Cherefonte](#), [democratico e seguace di Socrate](#), e l'uomo politico aristocratico [Callicle](#), del quale non è pervenuta nessuna documentazione storica.⁴

Gorgia ha appena concluso la sua esibizione. Socrate è arrivato in ritardo,⁵ perché ha indugiato con Cherefonte nell'*agorà*, la piazza che era, oltre che uno dei suoi luoghi di conversazione preferiti, il cuore della vita economica, civile e culturale di Atene.⁶ Callicle, che ospita Gorgia, dice che il sofista può ripetere l'esibizione a uso di Socrate (447b). Socrate però vuole sapere da lui solo due cose: qual è la funzione della sua *techne* e che cosa insegna (447c).

In questo *incipit*, la differenza fra Socrate e Gorgia - fra due modi diversi di intendere la ricerca scientifica e la politica del sapere - è illustrata in maniera teatrale: il primo sta in piazza, discutendo con gli altri da pari a pari, mentre il secondo si esibisce davanti a un pubblico come una celebrità; il primo fa domande, mentre il secondo dà spettacolo come una *academic star*. In quanto, però, si professa esperto di retorica, capace di rispondere a qualsiasi questione gli venga posta (447c), Gorgia accetta la sfida di Socrate e si confronta con lui nella modalità del dialogo invece che in quella dell'esibizione monologica.

Testi di riferimento

Platone. *Gorgia*. Testo greco presso il [Perseus Project](#).

Il processo a Socrate.

La costituzione di Atene.

Per interposta persona (447d-448e)

Il primo confronto fra Socrate e Gorgia ha luogo per interposta persona, secondo una strategia tipica delle assemblee ateniesi, per la quale i *leader* politici preferivano saggiare l'umore dei cittadini tramite oratori di secondo piano, prima di arrischiarsi a prendere personalmente la parola.⁷ La costruzione drammatica di Platone suggerisce che la discussione di Socrate con Gorgia non sia solo scientifica, ma anche politica. La democrazia ateniese intendeva se stessa - al *modo degli antichi* - come una *comunità totale*: il suo ambiente rendeva pressoché inevitabile la mescolanza fra politica e filosofia.

La domanda che Socrate fa porre da Cherefonte a Gorgia è: - Chi sei?-. A una simile domanda, spiega Socrate a Cherefonte, chi di mestiere facesse il calzolaio, risponderebbe: - Sono un calzolaio. - (447d) La questione, in altre parole, non investe la persona o immagine sociale di qualcuno, bensì il suo sapere. Dietro la sua apparente semplicità, c'è una tesi tutt'altro che semplice: *siamo quello che sappiamo*.⁸

Il giovane e ambizioso Polo si agita per mettersi in mostra, offrendosi di rispondere al posto di Gorgia (448a). Cherefonte, con un *argomento caro a Socrate*, gli propone il modello della *techne*, usando come termini di paragone la *medicina* - la prima tecnica che ricevette una definizione rigorosa - e la pittura. Se il medico è tale perché esercita la medicina e il pittore la pittura, qual è il nome che si dovrebbe dare a Gorgia? (448b)

Cherefonte, fra gli esseri umani ci sono molte *technai* che sono state trovate empiricamente tramite esperienze: perché l'esperienza ci fa

condurre la vita secondo la *techne* [kata *technen*] e l'inesperienza a caso [kata *tychen*]. Di tutte queste varie arti vari partecipano variamente, e i migliori delle migliori. Gorgia, qui, è fra loro, e condivide la più bella (448c).

Nel suo discorso fiorito,⁹ che imita fino alla caricatura lo stile di Gorgia, Polo in sostanza afferma:

1. che il sapere tecnico-scientifico dipende esclusivamente dall'esperienza
2. che Gorgia insegna una *techne*
3. che la sua *techne* è la più bella

Socrate non è soddisfatto di questa risposta, che tradisce una conoscenza della retorica ma non del *dialegesthai* (448d): Polo, cioè, non sa impegnarsi in una conversazione collaborativa volta a una ricerca scientifica comune. A Polo era stato chiesto che cosa (*tis*) fosse la sua tecnica, e non quali fossero le sue qualità (*poia tis*):¹⁰ gli era stata chiesta, in altre parole, una definizione e non un apprezzamento (448e). Perché un discorso sulla *qualità* della retorica possa avere effettivamente un contenuto informativo, è necessario chiarire insieme, preliminarmente, in *che cosa* consista l'oggetto del nostro encomio.

Quello che nel *dialegesthai* appare come un errore di metodo, è però un punto di forza se il nostro scopo non è cercare insieme la verità, ma convincere il pubblico: in questo caso, usare termini vaghi e denotati solo qualitativamente è vantaggioso sia perché rende difficile farci cadere in contraddizione, sia perché permette di orientare il consenso delle masse sui nostri obiettivi, sottraendoci al rischioso onere di illustrarli nei dettagli.¹¹

Socrate e Gorgia

Macrologia e brachilogia (449a-c)

Socrate lascia da parte Polo e si rivolge direttamente a Gorgia, che presenta se stesso, con compiacimento,¹² come un esperto di *retorica* (449a) - di quella *techne*, cioè, che Socrate aveva *poco prima* contrapposto al *dialegesthai*. Socrate chiede di concordare con lui, preliminarmente, le modalità della discussione, sfidandolo a non usare il discorso lungo (macrologia), bensì quello breve (brachilogia), fatto di domande e risposte (449c). Gorgia, che si è vantato della sua abilità in ogni genere di discorso, deve accettare la sfida.

Socrate ha cura di accordarsi sulle regole del dialogo, perché, dovendo discutere con un retore, è avvertito del fatto che il suo interlocutore potrebbe manipolare a suo favore le modalità del confronto, per esempio togliendogli la parola per esibirsi in un monologo ininterrotto. *Ancora una volta*, la cura di Socrate per la politica della comunicazione indica che il suo dibattito con Gorgia non è soltanto dottrinario.

L'oggetto della retorica (449d-452e)

La conversazione di Socrate con Gorgia, dopo aver preso le mosse dall'ipotesi che la retorica sia una *techne*, cerca di stabilire di che cosa essa si occupi. La struttura logica nascosta di questa indagine è la **tassonomia** o definizione *per genus proximum et differentiam specificam*: se la retorica ricade nel genere della *techne*, che cosa la distingue dalle altre specie di *technai*?¹³

La retorica, dice Gorgia, si occupa di discorsi (*logoi*) (449e).¹⁴ Ma - obietta Socrate - ci sono anche altre discipline tecnico-scientifiche che hanno a oggetto discorsi: la medicina, per esempio, si occupa di ragionamenti e discorsi sui malati, mentre la ginnastica di discorsi sul vigore dei corpi (450a). Si può dire, anzi, che in generale ogni *techne* verte sui discorsi o ragionamenti che concernono l'oggetto di cui si interessa (450b). Gorgia, allora, propone una dicotomia che ricorda quella fra **scienze pratiche e scienze cognitive** di un dialogo platonico tardo, il *Politico*, con l'importante differenza che qui non si tratta di sapere, ma di discorsi:

- *technai* la cui scienza (*episteme*) sta nel lavoro manuale
- *technai* la cui azione e efficacia ha luogo mediante i discorsi (450b-c).

La dicotomia proposta da Gorgia consente di lasciare da parte le tecniche manuali, come la pittura e la scultura. Fra le tecniche che agiscono tramite discorsi, Socrate propone una partizione ulteriore:

- discipline che realizzano il loro scopo interamente tramite il discorso, come l'aritmetica, il calcolo, la geometria o l'arte di giocare alla *petteia*
- discipline in cui il discorso e l'azione hanno parti uguali (450d).

La retorica appartiene alla prima categoria (450e). Questo, però, non è ancora sufficiente a definirne la specie: rimane infatti da spiegare su che cosa essa precisamente verte (451a). L'aritmetica opera mediante il discorso, ma si occupa di numeri pari e dispari (451b); il calcolo, analogamente,¹⁵ si occupa dei numeri, ma in reciproca relazione; l'astronomia, sempre mediante il discorso, dei moti dei corpi celesti (451c). Di che cosa, mediante il discorso, si occupa la retorica?

Gorgia risponde con la stessa **vaghezza del suo allievo**: «delle maggiori e migliori questioni umane» (451d). Socrate gli fa notare che qualsiasi tecnico convinto dell'importanza della propria disciplina dirà di occuparsi del bene più grande: il medico della salute, il maestro di ginnastica del vigore e della bellezza del corpo, il finanziere della ricchezza (452a-c). Gorgia è così indotto a dichiarare quale sia per lui il bene più grande, oggetto della retorica:

la capacità di persuadere (*peithein*) con i discorsi i giudici in tribunale, i consiglieri nel buletorio, i cittadini nell'assemblea¹⁶ e così in ogni altro incontro che sia di carattere politico.¹⁷ E in verità con una simile capacità farai tuo schiavo il medico, farai tuo schiavo il maestro di ginnastica, e sarà evidente che quel finanziere non farà soldi per se stesso ma per altri, per te che sei capace di parlare e persuadere le moltitudini (252e).

Questa definizione mette la retorica al servizio del perseguimento del potere politico - che è, dunque, implicitamente, assunto come il bene più grande entro l'ambiente di una democrazia diretta. Socrate, però, non è soddisfatto, e replica la sua strategia argomentativa precedente: mostrare che la differenza specifica selezionata per identificare la retorica non è in realtà tale.

Persuasione (453a-455a)

La funzione della persuasione è sufficiente a isolare la retorica dalle altre tecniche? Solo la retorica produce persuasione? Se qualcuno insegna qualcosa a qualcun altro, non lo sta anche persuadendo (453d)? L'aritmetica, per esempio, con i suoi discorsi persuade sulle proprietà dei numeri (453e). E' dunque legittimo, dice Socrate, chiedersi quale tipo di persuasione deriva dalla retorica (454a). Gorgia specifica la sua definizione così: «quel tipo di persuasione che avviene nei tribunali e nelle altre riunioni popolari»,¹⁸ il cui oggetto è il giusto e l'ingiusto (254b).

Socrate, allora, gli chiede se accetta la distinzione fra il *memathekenai* - il sapere che segue all'aver imparato - e il *pepisteukenai* - la credenza che segue all'essersi fidati (454c). Gorgia la riconosce: deve quindi ammettere la conseguente differenza fra la *mathesis* e la *pistis*, cioè fra l'acquisizione di conoscenza e la fede o credenza. Ma, mentre si può avere una credenza vera o falsa, perché quando si parla di fede si fa riferimento ad una condizione soggettiva, non si può parlare di scienza (*episteme*) vera o falsa (454d). In questo caso, infatti, si fa riferimento al lato oggettivo del sapere: una nozione riconosciuta falsa, per quanto le possa prestare tutta la fede del mondo, non può fare parte di un sistema scientifico.

Gorgia, in coerenza con la sua filosofia relativistica, avrebbe potuto fare a meno di accettare la distinzione propostagli da Socrate. Avrebbe, cioè, potuto dire che anche l'insegnamento è una forma di persuasione, perché non c'è nessun criterio oggettivo di demarcazione fra sapere e fede. Perché Platone gli attribuisce questa ammissione, così gravida di [conseguenze](#)?

Gorgia presenta se stesso come un professionista dell'insegnamento, che vende la sua merce sul mercato. In questa veste, non può sostenere che il sapere si riduca interamente a credenza,¹⁹ senza annullare la distinzione fra la sua *techne*, che egli crede così forte da poter essere commercializzata, e le espettorazioni di chiunque altro. Chi si presenta come un insegnante, e in generale chi vuole coerentemente proporre una teoria deve [ammettere almeno la possibilità di una oggettività scientifica](#). Se tutto fosse fumo, anch'io, che parlo, sarei, come tutti gli altri, un [venditore di fumo](#).²⁰

A questo punto, Socrate chiede di che tipo sia la persuasione sul giusto e sull'ingiusto prodotta dalla retorica nei tribunali e nelle assemblee. La risposta di Gorgia è obbligata: non quella fondata sull'insegnamento e sulla scienza, bensì quella fondata sulla fede (454e). D'altra parte, osserva Socrate, il retore non sarebbe in grado di istruire in poco tempo una tale folla (*ochlos*) su cose così importanti (455a). La comunicazione politica tipica della democrazia diretta non pare adatta alla scienza.²¹

La retorica è una tecnica neutrale? (455b-457c)

Nella prospettiva, strettamente tecnica, dell'efficacia persuasiva, l'alienità della retorica nei confronti della verità è un punto di forza e non di debolezza. Quando Socrate gli chiede che cosa ha di più il retore rispetto ai vari esperti - medici, ingegneri navali, architetti - a cui le assemblee chiedono pareri, Gorgia fa notare con compiacimento che sono i retori a orientare le scelte fondamentali delle città: per esempio, la fortificazione del [porto del Pireo](#) e la costruzione delle [Lunghe Mura](#), che lo collegavano ad Atene, ²² non furono determinate da tecnici, ma da uomini politici come [Temistocle](#) e [Pericle](#) (455e).

Il retore, prosegue Gorgia, è superiore ai tecnici perché riesce a parlare in modo convincente di tutto, meglio di loro ed eventualmente anche contro di loro (456c). E, dal momento che la sua competenza riguarda esclusivamente la persuasione - non i suoi contenuti - il retore deve considerarsi irresponsabile di quanto i suoi allievi fanno con le arti imparate presso di lui, così come un maestro di arti marziali non risponde del fatto che un suo allievo usi i suoi insegnamenti per picchiare il padre, la madre, i familiari e gli amici (456d). La retorica è un'arte competitiva (*agonia*): se il discepolo usa male le tecniche di combattimento apprese dal maestro, la colpa è solo sua. Non c'è ragione di odiare, esiliare o condannare a morte chi gli ha insegnato le tecniche, che di per sé possono essere usate bene o male a seconda delle scelte di chi le possiede (457c).

Il discorso di Gorgia contiene un'allusione alla commedia [Nuvole](#), nella quale Aristofane rappresentava un figlio [argomentare brillantemente a favore della liceità di bastonare i propri genitori](#) in virtù degli artifici retorici insegnatigli da Socrate, che [molti democratici percepivano come un sofista](#). I sofisti erano esposti all'accusa di corrompere la democrazia perché la loro scienza della comunicazione - offerta a pochi ricchi, a pagamento - rendeva facile manipolare le assemblee, facendo prevalere, come avrebbe detto Aristofane, [il discorso peggiore su quello migliore](#). Gorgia, qui, offre una difesa contro questa accusa: gli intellettuali - come lui, come Socrate - sono dei meri professionisti che conoscono e insegnano delle tecniche. Le tecniche, a loro volta, sono solo dei mezzi: i fini al servizio dei quali vengono impiegate dipendono esclusivamente dalle scelte degli utenti. Gli esperti non sono responsabili.

La visione del sapere proposta da Gorgia - in uno spirito già [lontano dalla filosofia antica](#) - è puramente dottrinarla. Il ricercatore è un professionista come tutti gli altri, e non è responsabile del mondo che l'uso del suo lavoro contribuisce a creare. Se Socrate avesse accolto questa visione, avrebbe potuto difendere se stesso, nel suo processo, senza entrare nel merito delle sue idee. Ma questo dialogo rivela che il suo orientamento è molto diverso.

Elenchos (457c-458d)

Socrate interrompe l'interrogazione di Gorgia, per accordarsi con lui sul modo di procedere. La cosa più difficile, nelle discussioni, è definire di che cosa si sta parlando, in modo tale che alla fine gli interlocutori si lascino avendo o insegnato o imparato qualcosa (457c). Per questo, è facile che essi si irritino l'uno contro l'altro, pensando che il confronto sia animato da malevolenza e volontà di prevalere piuttosto che da spirito di ricerca (457d).

Le considerazioni di Socrate, che contengono le premesse del [metodo dialettico](#), presuppongono un modello di ricerca diverso da quello sofistico. Gorgia produce delle nozioni pronte per l'uso, che vende sul mercato in concorrenza con altri, declinando ogni responsabilità per il mondo che si viene a creare con il suo sapere. Socrate chiede, innanzitutto, in che modo e in che mondo si possono formare nozioni solide, così che quanti partecipano a un dialogo possano concluderlo avendo imparato e insegnato qualcosa: competitivamente o collaborativamente?

In una competizione, in cui **una parte vince e l'altra perde**, chi riceve una critica fondata non può permettersi di imparare nulla, dovendo innanzitutto salvare la faccia, e chi sa qualcosa meglio dell'altro non può davvero insegnarla, perché non riceverebbe gratitudine. La cooperazione nella ricerca è un gioco *win-win*, che però richiede ai partecipanti di essere disposti a perdere la faccia, riconoscendo, se è il caso, la validità delle obiezioni altrui. Socrate si accerta, prima di procedere, che Gorgia voglia affrontare questo rischio. ²³

Io sono uno di quelli che si fanno confutare con piacere, se non dice la verità, ma che con piacere confutano se qualcun altro non dice il vero, e anzi mi lascio confutare con un piacere non minore di quello che provo confutando. Infatti ritengo che essere confutato sia un bene maggiore, tanto maggiore quanto lo è essere liberati dal male piuttosto che liberarne altri. Perché io penso che per l'essere umano non ci sia un male paragonabile a un'opinione falsa su ciò di cui ora verte il discorso. (458a-b)

L'*elenchos* o confutazione di cui si parla qui è qualcosa di umiliante, nella prospettiva della **morale competitiva tradizionale o sofistica**. Se però si considera l'avanzamento del nostro sapere personale e complessivo, partecipare a una discussione, non importa se vincitori o sconfitti, è un'esperienza che ci permette di fare un passo al di là dei nostri limiti: un'esperienza, dunque, per la quale dovremmo essere grati a tutti coloro che si danno la pena di discutere. ²⁴ Le idee veramente solide non nascono nella solitudine, ma emergono - e si saggiano - in un confronto che dà a tutti qualcosa di più. Se **siamo quello che sappiamo**, rendere il nostro sapere più solido significa migliorare noi stessi. Senza Gorgia, Socrate non avrebbe espresso - e forse neppure pensato - la sua teoria della confutazione. Senza Platone - e senza le generazioni di studiosi che l'hanno tramandato nei millenni - io non avrei scritto questo ipertesto. Senza di te che lo stai leggendo ora, facendolo tuo, il mio lavoro sarebbe nulla.

Gorgia riconosce il valore dell'*elenchos*, oppure lo considera solo come un attacco personale (458b)? A questa domanda, posta da scienziato a scienziato, e indipendentemente dal merito della discussione, Gorgia si trova *politicamente* costretto a rispondere di sì. Un venditore di sapere il quale dichiarasse pubblicamente che della ricerca della verità non gli importa nulla, e che considera chi lo critica un nemico da mettere a tacere, perderebbe la propria credibilità. A maggior ragione, non può fare una simile dichiarazione chi aspira a passare per un intellettuale autorevole. Socrate ha formulato la sua sfida in modo che non possa essere rifiutata.

Gorgia, trovandosi costretto a riconoscere il valore della confutazione, cerca di evitare il confronto, adducendo la stanchezza del pubblico che ha già assistito alla sua lunga conferenza. Ma gli spettatori, di cui si fanno portavoce Cherefonte e Callicle, sono di diverso avviso. Gorgia, che non vuole fare una brutta figura - «sarebbe vergognoso se proprio io mi rifiutassi, dopo aver invitato i presenti a chiedermi quello che volevano»- sceglie di continuare la conversazione (458d).

Confutazione di Gorgia (458e-461b)

Socrate, ottenuto il consenso di Gorgia, ricapitola la sua tesi così: il sofista è un docente di retorica, arte con la quale è possibile convincere la folla (*ochlos*) non insegnando, ma persuadendo (458e). Un bravo retore, **aveva detto Gorgia**, riesce addirittura a persuadere la gente, in merito a questioni sanitarie, meglio dello stesso medico (459a). Questa persuasione, opera di un oratore che non sa niente di medicina, può però funzionare solo nei confronti di chi, a sua volta, non sa. Il retore, con questo pubblico, non ha bisogno di conoscere ciò di cui sta parlando: gli basta dominare un espediente o strumento (*mechané*) di persuasione in modo da apparire a chi non sa più competente di chi sa (459b-c).

Per Gorgia, la capacità del retore di parlare di tutto senza sapere nulla è un punto di forza, e non di debolezza (459c). Socrate, allora, gli fa la domanda decisiva: Gorgia **aveva detto** che l'oggetto della persuasione retorica era il giusto e l'ingiusto. Qui, però, ha anche riconosciuto che il retore deve la sua potenza alla sua abilità nel convincere la gente *indipendentemente* dalla sua conoscenza dei contenuti: questo vale anche per il giusto e l'ingiusto? L'insegnamento di Gorgia, in altri termini, offre solo i mezzi per persuadere le folle, senza interessarsi del giusto e dell'ingiusto? (459e)

Anche in questo caso, la questione di Socrate è formulata in modo tale che la risposta del suo interlocutore sia pressoché obbligata: Gorgia non vuole apparire come un azzecagarbugli disposto a mettersi al servizio del migliore offerente. Deve dunque ammettere di insegnare anche il giusto e l'ingiusto (460a), cadendo in contraddizione con la sua [tesi precedente](#), per la quale la retorica era neutrale rispetto al valore (461a).

Con questa confutazione, Socrate sottrae al sofista - ma anche a se stesso - un [potente argomento di autodifesa](#). Il nostro sapere non è un accessorio esterno che possiamo mettere e togliere come un vestito. E' qualcosa che, oltre a definire noi stessi, ha un effetto sul mondo; per questo dobbiamo assumercene la responsabilità morale.²⁵

A dispetto dei toni antidemocratici del testo, la confutazione socratica riesce proprio in virtù di una forma di [pubblicità](#) democratica: Gorgia, semplicemente, non può permettersi né di dichiarare in pubblico che in una discussione non gli interessa la verità, ma solo schiacciare l'avversario, né di rappresentare se stesso come un amorale e prezzolato manipolatore di masse, al servizio del migliore offerente. Il controllo esteriore della società, tramite la [vergogna](#), funziona - a certe condizioni²⁶ - come un surrogato della coscienza.

Socrate e Polo

Polo e il discutere civile (461b-462b)

Polo cerca nuovamente di mettersi in mostra, accusando Socrate di aver approfittato con rozzezza della vergogna di Gorgia per divertirsi a farlo cadere in contraddizione (461b).

Per Polo Socrate è stato rozzo o scortese perché il suo confronto con Gorgia non è stato meramente teorico, ma politico nella forma e nella sostanza. Egli ha imposto al sofista la sua [modalità di discussione](#), l'ha messo davanti al pubblico e l'ha condotto alla contraddizione perché sapeva bene che questi non avrebbe mai osato dire alla luce del sole quanto avrebbe affermato entro una cerchia più ristretta di intellettuali affini, dalla quale Socrate si è - con il suo comportamento - posto fuori.

Socrate risponde a Polo con cortesia ironica, invitandolo, nella sua gioventù, a correggere gli anziani. Non fa, però, nessuna concessione sulle regole della discussione, che rimangono quelle concordate con Gorgia: Polo può scegliere se interrogare o rispondere, ma non può sottrarsi all'[elenchos](#): «confuta e lasciati confutare» (462a).

Socrate chiede anche, come già aveva fatto con Gorgia, [un limite alla lunghezza dei discorsi](#). Polo reagisce irosamente: «Ma come, non avrò licenza ([exesta](#)) di dire tutto quello che voglio?» (461d) Socrate risponde che sarebbe tremendo se, proprio ad Atene, dove regna la più grande licenza ([exousia](#)) di parlare di tutta la Grecia, essa fosse negata soltanto a lui (461e). Ma minaccia di andarsene qualora la sua controparte non rispetti la regola dell'interlocuzione, prendendo la parola per non lasciarla più.

Il termine greco [exousia](#), designa la libertà, come potere di fare effettivamente qualcosa, e contiene in sé anche la connotazione negativa che è insita nel termine italiano [licenza](#); questa stessa parola si ritrova, in senso esplicitamente negativo, per indicare un [vizio dell'anima](#) e per designare un [potere senza limiti](#), nel mito finale del [giudizio dei morti](#). Socrate - che fu processato per un reato d'opinione - sta forse criticando la democrazia

ateniese per un eccesso di libertà di parola? In realtà nel dialogo si parla di tutto con crescente franchezza. Socrate, però, è intransigente non tanto sul merito dei discorsi, quanto sul *modo* in cui si discute, facendo sospettare che per lui la "licenziosità" della democrazia ateniese non stia nel merito, bensì nel metodo.²⁷

La retorica come adulazione (462b-466a)

Polo sceglie il ruolo, apparentemente più facile, di chi interroga, chiedendo a Socrate la sua opinione sulla retorica. Socrate risponde che per lui la retorica non è una *techne* (462b), bensì, come affermava lo stesso Polo - il quale però, da parte sua, riduceva tutte le tecniche a esperienza - solo una certa qual esperienza, il cui oggetto è la produzione di gratificazione e piacere (462c).

Socrate, qui, sta giù negando il carattere scientifico della retorica²⁸ Polo, però, come in precedenza, non chiede di precisare la definizione, ma precipita immediatamente su una conclusione di tipo qualitativo: se la retorica dà piacere, allora deve essere una bella cosa.

Socrate, per richiamarlo all'ordine, gli offre quello che nel *Politico* sarebbe stato chiamato *paradigma* o modello: la cucina (462d). Anche la cucina, per Socrate, non è una *techne*, perché non è in grado di produrre un sistema di regole che, pur settoriale, è internamente valido e universale. E anche la cucina, come la retorica, si basa sull'esperienza per produrre gratificazione e piacere: il cuoco può sapere se un piatto è apprezzato solo dopo averlo fatto assaggiare.

Le doti del retore - abilità, coraggio, disposizione naturale ai rapporti umani (463a) - dipendono dal suo carattere e dalla sua esperienza: Cucina e retorica sono analogamente parti o specie di una medesima professione, che non ha a che fare con la *techne*, ma soltanto con la pratica del mondo e l'esercizio: l'adulazione (463b). Incalzato da Polo, che non gli permette di esporre ordinatamente il suo argomento, Socrate anticipa la sua conclusione: la retorica è un *eidolon* - un simulacro o un'immagine priva di sostanza - della politica (463d).

Per chiarire la sua tesi, Socrate innanzitutto propone la distinzione fra corpo e *anima*, e fra salute del corpo e salute dell'anima. Una buona condizione di salute, però, può essere o solo apparente (*dokousa*) o anche reale (*ousa*) (464a).

Questa distinzione consente a Socrate di ripartire le *technai* in due sezioni (464b):

- tecniche di cura del corpo;

1. ginnastica

2. medicina

- politica:

1. legislazione (*nomothetiké*)

2. giustizia (*dikaiosyne*)²⁹

Socrate tratta la politica come tecnica che si occupa dell'anima perché, per la filosofia antica, l'essere umano è un **animale politico**: il *logos* - la capacità di parlare e di ragionare che lo contraddistingue - può infatti essere acquisito soltanto se vive in società.³⁰ Il testo politico più importante di Platone, la *Repubblica*, sviluppa questa tesi trattando la giustizia a un tempo come virtù **tanto dell'organizzazione psichica quanto di quella politica**, nella convinzione che un ordine politico stabile e giusto possa sussistere solo se non è meramente imposto dall'esterno, ma è in accordo con la coscienza di chi gli è sottoposto. Per questo, anche qui, giustizia e autocontrollo vengono rappresentate come virtù **psichiche e politiche a un tempo**.

L'adulazione si insinua sotto ciascuna di queste quattro tecniche, non propriamente sapendo ma congetturando (464c),³¹ e usando il piacevole per sedurre chi non sa (464d). Il trucco e l'abbigliamento possono far passare per sano e forte un corpo malato e debole, così come un cuoco può persuadere «ragazzi o **uomini dissennati come ragazzi**» a una dieta più piacevole, ma meno salutare di quella consigliata dal medico (464d).

Stando così le cose, Socrate conclude che la retorica non merita il nome di *techne*, perché è esclusivamente **esperienza senza ragionamento** (*logos*). Sulla base della sua pratica del mondo, sa che certe procedure sono efficaci, ma non conosce la natura (*physis*) del proprio oggetto (465a). Non si domanda, cioè, né che cos'è l'anima, né che cos'è la comunità politica, né qual è il senso e la giustificazione del potere che essa persegue.

Le distinzioni presentate da Socrate permettono di stabilire delle **proporzioni** geometriche, facilmente ricavabili dallo schema sinottico illustrato nella **figura** qui sopra: l'abbigliamento sta alla ginnastica, per quanto concerne il corpo, come la sofistica alla legislazione, per quanto concerne l'anima, e corrispondentemente la cucina sta alla medicina come la retorica alla giustizia (465b). Queste distinzioni e questi rapporti sono pensabili perché l'anima presiede il corpo. Senza l'anima che distingue e che ragiona, il corpo sceglierebbe semplicemente quello che è più piacevole, e tutto sarebbe confuso insieme, come, per **Anassagora** (465d), erano gli elementi della materia prima che intervenisse a dar loro ordine il principio intellettuale del **Nous**.

Questa - incidentale - citazione di Anassagora indica che l'insistenza di Socrate sull'**ordine tassonomico** delle definizioni è una strategia antiretorica: dilungarsi nella **produzione di distinzioni** il più possibile rigorose serve a contrastare la **tendenza** dei retori a trascinare immediatamente l'uditorio verso un giudizio di valore.



Psyché (anima)

Verso la fine del V secolo, i greci cominciarono a parlare della loro *psyche* come se possedessero identità o personalità autonome, e non fossero semplici frammenti di un fluire cosmico-vitale. *Psyche* non è più - come in Omero - l'ombra o respiro dell'uomo, il ricordo evanescente della vita corporea, ma lo spirito che pensa ed è capace di decisioni morali e di conoscenza scientifica. Autori di questa transizione furono Eraclito, Democrito e, appunto, Socrate.

Il potere è nulla senza sapere (466a-469a)

Polo non condivide quanto sostiene Socrate sulla retorica. Ma non esprime il suo dissenso prendendo posizione in prima persona, bensì facendo riferimento all'opinione altrui: «Ti sembra che nelle città i buoni oratori siano considerati come ordinari adulatori?» (466a) Socrate gli risponde, provocatoriamente, che non sono considerati affatto.³² Polo duplica la sua questione: «Non hanno un grandissimo potere nelle città?» «Non è forse vero che essi, come i *tiranni*, mandano a morte chi vogliono, confiscano beni, bandiscono dallo stato chi sembra loro?» (466b-c)

Polo, come nota Socrate, gli ha posto non una ma due questioni (466c): la prima sulla reputazione di potere dei retori e la seconda sui criteri con cui questa reputazione va giudicata. L'allievo di Gorgia è esplicito nel rivelare un'ammirazione per il potere, anche tirannico,³³ che però non attribuisce direttamente a se stesso, ma all'opinione comune

Socrate mette in discussione il sistema di valori che identifica il potere come un bene, senza bisogno di ulteriori qualificazioni. Retori e tiranni, è vero, possono fare ciò che loro *sembra* meglio. Ma chi fa ciò che gli sembra meglio, senza intelletto (*nous*), possiede davvero un grande potere (467a)?

La risposta di Socrate è negativa. Essa viene argomentata con i passi seguenti:

1. Gli esseri umani, in generale, compiono le loro azioni non per le azioni stesse, bensì in vista di un qualche scopo (467d): per esempio, chi beve una medicina amara, non lo fa per il gusto di assaporarla, ma per guarire (467c), così come chi naviga lo fa nella speranza di trarne del guadagno (467d).
2. Come valutare i nostri scopi? Socrate propone questa tripartizione
 - cose buone (sapienza, salute, ricchezza etc.);
 - cose cattive (467e);
 - cose né buone né cattive, o intermedie (*metaxy*), che possono avere l'una o l'altra qualità, o essere indifferenti, a seconda dell'uso

che se ne fa.

3. Quando gli esseri umani scelgono cose immediatamente buone, lo fanno per il bene; quando scelgono cose intermedie, lo fanno perché intendono usarle per uno scopo che sembra loro buono (468a). In generale, si può sostenere che quando gli esseri umani decidono di agire, lo fanno avendo in vista, come oggetto diretto o indiretto, il bene (468b).

Polo aveva dato per scontato che il potere politico, legittimo o no, nei suoi aspetti più truculenti - uccidere, rubare, esiliare - fosse di per sé un bene. Socrate gli fa notare che anche chi compie queste azioni lo fa nella convinzione che siano in qualche modo benefiche, dal momento che in generale la nostra volontà è rivolta al bene, e non a scopi che ci appaiono o cattivi o indifferenti (468c). Quindi:

Socrate: - Una volta accordatici su questo, se uno uccide o esilia o sottrae beni, tiranno o retore che sia, pensando che per lui questo sia meglio, e capita invece che sia male, costui fa senza dubbio quello che gli sembra. O no?

Polo: Sì.

Socrate: Ma fa anche ciò che desidera, se ciò che fa risulta in realtà cattivo? Perché non rispondi?

Polo. Non mi sembra che faccia quello che vuole.

Socrate. Già, ma come si potrà dire allora ch'egli abbia gran potere nella città, se il gran potere, secondo quanto hai concesso, è un bene?

Polo. Non si può dire. (468d-e)

Questo argomento è una applicazione dell'[intellettualismo etico](#) socratico-platonico. Una azione che ci sembra buona, cioè in grado di realizzare il bene a cui è finalizzata, può essere inadatta a conseguire quanto ci prefiggiamo. In casi come questi, l'agente fa ciò che gli sembra bene, ma non fa quello che desidera. Usando una distinzione prodotta dalla [filosofia analitica](#),³⁴ possiamo dire che qui l'oggetto effettivo della sua azione è diverso dal suo oggetto inteso. Ciò che l'azione di fatto realizza non è ciò che l'agente aveva in mente di ottenere. Questo avviene quando un agente, pur avendo il potere di agire, manca di conoscenza sulla natura della sua azione. Il potere è nulla senza sapere.

Chi non si impegna a conoscere quello che sta facendo nelle sue motivazioni e nei suoi effetti si riduce - proprio come [Edipo](#) - a un giocattolo nelle mani del destino. Ma dedicarsi al sapere, [come abbiamo visto](#), non è semplicemente, nella prospettiva della filosofia antica, la scelta di una dottrina o di una carriera, ma una decisione etica che implica il superamento della nostra individualità storico-sociale com'è costituita da quanto la gente dice di noi.

Polo contesta Socrate, facendo [ancora una volta](#) riferimento a opinioni non sue.³⁵ Per lui è incredibile che non si sia invidiosi di un uomo che ha facoltà di disporre del potere in tutta la sua violenza (468e). Polo dà per scontato, appellandosi al sentire comune, che tutti aspirino a un potere senza controllo e che chi critica i prepotenti lo faccia semplicemente perché vorrebbe essere al loro posto.

L'argomento di Polo si basa su una [fallacia logica](#), nota col nome di [argumentum ad populum](#). Socrate, senza lasciarsi intimorire, mette in discussione quanto Polo vorrebbe sottrarre all'onere della prova. Chi ha detto che il potere senza giustizia sia un bene e meriti invidia, invece che commiserazione (469a)?

Subire ingiustizia è meglio che commetterla (469b-474b)

Socrate. ...il male più grande che possa capitare, è commettere ingiustizia.

Polo. Ma come, questo il male maggiore? Ma non è un male ancora maggiore subire ingiustizia?

Socrate. Assolutamente no!

Polo. Allora tu preferiresti subire ingiustizia piuttosto che commetterla?

Socrate. Non vorrei né subirla né commetterla, ma se fossi costretto a scegliere fra le due, preferirei subire ingiustizia piuttosto che commetterla.

Polo. Tu, dunque, non vorresti essere tiranno?

Socrate. No, se per tiranno intendi quello che intendo io.

Polo. Ma io per tiranno intendo quello che già ora dicevo: esser tiranno significa, per me, aver licenza (*exaina*)³⁶ di fare nella città quello che a uno sembra, mandare a morte, in esilio, fare, insomma, tutto secondo la propria *doxa*.³⁷ (469b-c)

Il confronto fra Socrate e Polo si gioca sulla [duplicità della parola "bene"](#): Socrate include nel concetto un senso morale che deve essere accertato scientificamente, mentre Polo lo intende come ciò che, nella prospettiva di una opinione comune non ulteriormente giustificata, appare come il marchio del successo.

Socrate riesce a far ammettere a Polo che il potere di uccidere in mano a un uomo con un pugnale in giro nell'*agorà* all'ora di punta non è propriamente buono, perché, se usato, esporrebbe costui a una punizione inevitabile (470a). E' dunque effettivamente potere soltanto il potere che si sa usare bene. Ma "bene" per Socrate - e soltanto per Socrate - significa "giustamente" (470c). Polo, infatti, gli obietta che molti, pur commettendo ingiustizia, sono felici (*eudaimones*) (470d). Fra gli ingiusti di successo che chiunque ammirerebbe Polo seleziona il re di Macedonia [Archelao figlio di Perdicca](#) il quale, nato da una schiava, aveva ucciso a tradimento lo zio, il cugino e il fratellastro per impadronirsi del trono (471a-d).³⁸

Socrate dubita dell'*eudaimonia* di chiunque, fosse anche Archelao o lo stesso [Gran Re](#),³⁹ che non abbia avuto modo di esaminare personalmente per accertarne la *paideia* e la giustizia (470e).

Socrate si rifiuta di giudicare una persona sulla base della sua reputazione, perché questo gli richiederebbe di accettare acriticamente l'opinione comune e lo farebbe cadere nella fallacia dell'*argumentum ad populum*. Confrontandosi con Gorgia, Socrate aveva [giocato sulla presenza del pubblico](#) per fargli accettare la sua forma di discussione preferita. Confrontandosi con Polo, Socrate adotta una strategia diversa: concentrarsi su quello che pensa il suo interlocutore, considerando quanto dicono gli altri irrilevante. Polo - dice Socrate - cerca di confutarlo «retoricamente», come in tribunale (471e), dove per vincere la causa è sufficiente presentare molti testimoni di buona reputazione (472a).

I processi ad Atene, celebrati davanti a grandi [tribunali popolari](#) composti da giudici sorteggiati, erano per loro natura politici. Socrate a bella posta, come esempi di testimoni autorevoli, nomina, oltre che tutti gli Ateniesi e i forestieri, [Nicia figlio di Nicerato](#), *leader* del partito aristocratico moderato, Aristocrate di Scellia, capo del partito oligarchico più estremo,⁴⁰ e la casa di [Pericle](#), di parte democratica. Tutte le fazioni e tutte le autorità della *demokratia*, [se ragioniamo correttamente](#), non hanno la forza di provare una sola verità. Qui conta solo una testimonianza: quella di Polo davanti a Socrate e, corrispondentemente, quella di Socrate davanti a Polo (472b), cioè le ragioni di due interlocutori seriamente impegnati nel *dialegesthai*: gli ideali sondaggi d'opinione su cui Polo fonda le sue tesi ci comunicano solo la - presunta - opinione della gente, ma non sono in grado di mostrare se essa sia vera o falsa. E questo - aggiunge Socrate - vale tanto più in quanto qui sono in gioco questioni che è bellissimo conoscere e bruttissimo ignorare:⁴¹ sapere chi è felice e chi no (472c), cioè avere gli strumenti per valutare quando un progetto di vita può considerarsi riuscito. Chi si affida, su problemi che lo riguardano profondamente, all'opinione altrui riduce se stesso a un [giocattolo nelle mani del](#)

destino.

Nella mani di Socrate, la pubblicità democratica funge da strumento di controllo in negativo, **inchiodando Gorgia alla parola data**, ma non in positivo, quando si tratta di costruire regole morali: in questo caso Socrate cerca di mettere Polo da solo davanti alla sua coscienza e tratta la morale della democrazia come un ostacolo da superare. Questo appare ancora più chiaro quando Socrate, dopo aver rigettato la procedura forense, rifiuta anche quella dell'**assemblea (ekklesia)**: «io non sono un politico» (473e), «non mi chiedere di far votare i presenti» (474a). In questo passo Socrate menziona la sua recente **esperienza di pritano** sorteggiato a far parte della Boulé, raccontando, con un notevole **understatement**, di essersi reso ridicolo per la sua ignoranza delle procedure, quando in realtà aveva usato con coraggio, contro la volontà della maggioranza, il suo potere di presidente di turno per rifiutare di mettere ai voti una **proposta illegittima**.

Dalla conversazione fra Socrate e Polo si possono derivare almeno due critiche generali alla democrazia:

- la sovranità della maggioranza non può essere illimitata: essa deve trovare i suoi limiti nella giustizia ⁴² e nella libertà della discussione scientifica, che sono appunto i due casi - uno storico, esterno al dialogo, e l'altro letterario, interno - nei quali Socrate rifiuta di indire una votazione;
- se la democrazia non riconosce i limiti della giustizia e della scienza, annulla se stessa. Proprio in quanto li disconosce, Polo può usare *l'argumentum ad populum* per affermare, democraticamente, la bontà della tirannide, cioè per convertire la democrazia nel suo opposto.

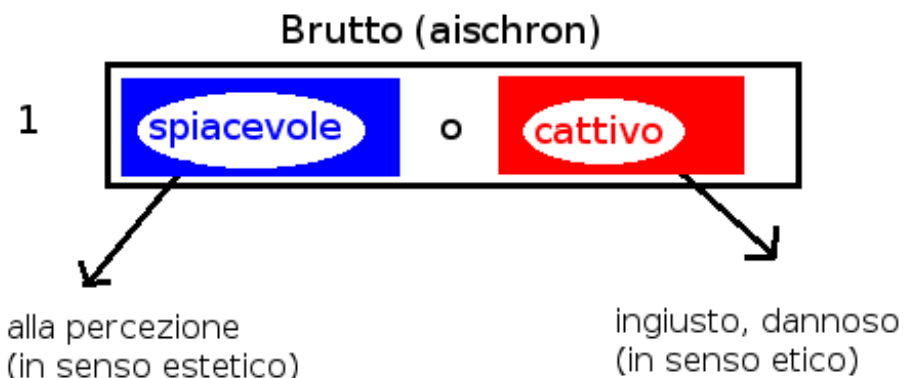
A queste critiche generali si può affiancare una critica particolare, dedicata ad Atene: quanto può sopravvivere una democrazia i cui cittadini - invece di condividere una morale democratica - ammirano i tiranni?

La confutazione di Polo (474b-475e)

Socrate si propone di dimostrare che commettere ingiustizia è peggiore (*kakion*) ⁴³ che subirla (474b), contro l'opinione di Polo secondo la quale subire ingiustizia è peggiore che commetterla (474c).

1. Polo, più precisamente, sostiene che subire ingiustizia è peggiore (più cattivo) che compierla, pur riconoscendo che fare ingiustizia è più brutto (*aischion*) - cioè moralmente più riprovevole ⁴⁴ - che patirla (474c). In altre parole per Polo *agathon* (bene) e *kalon* (bello) nonché *kakon* (male) e *aischron* (brutto) non sono sinonimi (474d).

2. Perché diciamo che una cosa - un corpo, un colore, una figura, un'usanza, una musica, una legge (474e), una scienza



(475a) - è bella? Per due possibili ragioni: perché è utile per un qualche uso, o (ve) ⁴⁵ perché dà piacere contemplarla (*theoreisthai*) (474d).



3. Quindi quando diciamo che una cosa è più bella di un'altra intendiamo che la supera in piacere, o in utilità, o in entrambi gli aspetti (475a); analogamente, una cosa sarà più brutta di un'altra quando la supera nel dolore o nel male che provoca, o in entrambi gli aspetti (475b) .

4. Quando si afferma - come Polo - che fare ingiustizia è più brutto che patirla, si dirà pertanto che commettere ingiustizia supera il subirla in dolore, in male o in entrambi gli aspetti (475b) .

5. Fare ingiustizia - dice Polo - non è più doloroso che subirla. Il dolore che provoca a chi la fa non può dunque essere causa della sua "bruttezza". Né possono esserne causa il dolore e il male congiunto, perché il primo dei termini della coppia è stato or ora riconosciuto assente (475c).

6. Rimane, quindi, l'altro termine della coppia: se fare ingiustizia è più brutto - ma non può doloroso - che subirla, allora l'ingiustizia deve superare in male il patirla (475c). Si deve dunque concludere che commettere ingiustizia è peggiore (più cattivo) che patirla. Polo, così, può ritenersi confutato: avendo riconosciuto che commettere ingiustizia è più brutto che subirla, deve ammettere - contro quanto inizialmente sosteneva - che è anche peggiore.

Secondo Gregory Vlastos ⁴⁶ l'argomento di Socrate è poco solido. Il bello, infatti, viene inizialmente definito piacevole o utile nella prospettiva - etimologicamente "teorica" ⁴⁷ - dello spettatore che lo contempla. Ma nei passi successivi il riferimento al punto di vista dello spettatore viene lasciato cadere, e sembra che si parli sia dello spettatore, sia del protagonista dell'azione, il quale compie o subisce ingiustizia. Ma dal fatto che il bello sia piacevole o utile per lo spettatore non segue che esso sia analogamente piacevole o utile per l'attore; ⁴⁸ e lo stesso si può dire per il brutto. Polo si è fatto confutare non solo perché ha concesso a Socrate che commettere ingiustizia fosse più brutto che subirla, ma soprattutto perché ha permesso che il suo interlocutore omettesse di precisare che stava parlando solo del punto di vista dello spettatore.

Però, se rendiamo esplicita una ulteriore premessa è forse possibile interpretare questo argomento come un ragionamento valido: in ambito morale non esistono spettatori e attori, ma tutti sono attori, partecipi dell'universo che giudicano e che contemplano. Se ciò è vero, Socrate è legittimato a lasciar cadere la clausola della contemplazione, una volta connesso il moralmente bello all'interesse di uno spettatore che è allo stesso tempo anche agente morale. Se lo spettatore morale è sempre anche attore, non è coerente distinguere un'estetica della morale, per la quale commettere ingiustizia è "brutto", da una "tecnica" della morale, per la quale subire ingiustizia è "cattivo". Che cosa mi autorizza a usare, da spettatore, un criterio di valutazione differente rispetto a quello che adopererei se fossi attore?

In ambito etico, io sono sempre un attore, almeno potenziale, e non sono mai un mero spettatore. Sono partecipe del problema del bene e delle vicende che, alla sua luce, devo giudicare. Quando chiamo una azione moralmente brutta non sto semplicemente dicendo che non mi piace vederla: sto dichiarando anche che io stesso, come agente morale, non sarei disposto a compierla. Coerentemente, nello spirito della filosofia antica, le scelte di vita erano connesse alle posizioni dottrinali, perché i filosofi intendevano se stessi come attori teorici e non come semplici spettatori.

Diken didonai (476a-481b)

Socrate non aveva sostenuto soltanto che commettere ingiustizia è peggio che subirla, ma anche che *tou me didonai diken* (non dar riparazione)

fosse peggiore di *diken didonai* (dar riparazione) (474b). L'espressione greca *diken didonai* - alla lettera: "dare giustizia" - significa "subire una sanzione penale" nel senso di dar soddisfazione o riparazione ai torti compiuti.⁴⁹ La questione fra Socrate e Polo era dunque la seguente: una volta che ci si è comportati ingiustamente, è meglio dar riparazione per quanto si è fatto oppure sottrarsi alla giustizia? Il problema si ripropone negli stessi termini: se *diken didonai* significa essere giustamente punito per aver commesso ingiustizia, sfuggire alla pena è o no un male maggiore che sottomettersi (476a)?

1. Quando una azione viene subita da qualcuno o qualcosa, ci deve essere un agente che compie l'azione in questione. L'azione, da parte sua, rimane la medesima: se io, per esempio, subisco un taglio grande e profondo, ci sarà, dall'altro lato della lama, un agente che mi fa un taglio grande e profondo (476b).
2. Anche il *diken didonai* è subire qualcosa da parte di un agente, che ci punisce (476c).
3. Se l'agente punisce giustamente, allora il *diken didonai* di chi subisce la pena è giusto (476d).
4. Polo ha già riconosciuto che le cose giuste sono belle (476e), cioè piacevoli o (*ve*) utili (477a).
5. Subire una punizione non può essere piacevole: dunque dovrà essere utile (477a).

L'utilità del *diken didonai* diventa però, nelle mani di Socrate, qualcosa di nuovo rispetto al suo senso ordinario, perché non riguarda l'individualità storico-sociale, bensì l'anima. In un mondo che non conosceva ancora l'autonomia della coscienza, Socrate inventa un soggetto intelligibile e al di là dell'esperienza: in questo modo gli diventa possibile spiegare i concetti di male e bene morale rappresentandoli, per analogia, come malattia e salute dell'anima.

Se consideriamo noi stessi nella prospettiva del nostro patrimonio, il male peggiore che può capitarci è la povertà; se ci consideriamo nella prospettiva del corpo, i mali a esso connessi sono debolezza, malattia e bruttezza. Per quanto riguarda l'anima, il suo male è la cattiveria, che comprende ingiustizia, ignoranza, viltà e così via (477b). Fra tutti questi vizi, quello più brutto, e quindi peggiore,⁵⁰ è quello dell'anima (477c-d). Se prendiamo sul serio il parallelismo fra patrimonio, corpo e anima, si dovrà riconoscere che la *techne* che pone rimedio alla povertà, la finanza (477e), corrisponde a quella che cura le malattie del corpo, la medicina: per i mali dell'anima, la tecnica corrispondente sarà la giustizia, anche nel suo aspetto penale (478a). Si dovrà dunque concludere che un colpevole che si sottrae alla giustizia è come un malato che rifiuta di curarsi (479a). Come per il corpo la malattia è un male, ma sottrarsi alle cure è un male ancora peggiore, così analogamente per l'anima l'ingiustizia è un male, ma sfuggire alla giustizia è ancora peggio (479d). Chi ha fatto del male deve quindi autodenunciarsi, farsi processare e accettare la pena perché è nel suo miglior interesse (480b-d).

Polo che, ormai confutato, si limita ad assecondare Socrate, qualifica tuttavia queste tesi con l'aggettivo *atopos* (480e), fuori luogo, sia nel senso, positivo, di straordinario, sia in quello, negativo, di strano, assurdo, innaturale.

La tesi di Socrate è fuori posto innanzitutto politicamente, a dimostrare la complessità del suo rapporto con il regime ateniese nonostante le sue critiche antidemocratiche. Un cittadino democratico leale, parte di una comunità totale, se si fosse comportato in modo ingiusto e fosse stato coerente con i propri valori, avrebbe dovuto comportarsi esattamente come diceva Socrate, e cioè farsi processare e sottomettersi alla sentenza dei giudici e avrebbe dovuto disprezzare - e non ammirare - i tiranni che si sottraggono alla giustizia per amore del proprio potere. L'argomento, in bocca a Socrate, suona ancor più strano se si considera che chi lo professa nel dialogo è stato vittima di un processo conclusosi con una condanna ingiusta. Solo il mito finale del giudizio dei morti può offrire una via d'uscita a questo paradosso, in quanto sposta il foro competente dalla città all'anima: è per una questione di coscienza che Socrate, come leggiamo nel *Critone*, sceglie di rispettare la legalità civica anche quando non ne condivide, nel merito, gli esiti.

Nella cultura ateniese rimaneva possibile essere democratici e ammiratori di tiranni perché una morale della vergogna, come quella della tradizione greca, fondata sul giudizio altrui, non ha bisogno della coerenza personale: finché la massa mantiene una buona opinione di me, io posso fare e dire di tutto senza perdere la faccia. Una simile cultura è evidentemente esposta alla manipolazione retorica, in quanto né i singoli individui, né le masse hanno gli strumenti per valutare la consistenza razionale dei comportamenti e delle convinzioni a cui vengono persuasi.

Stando così le cose, Socrate appare fuori posto anche moralmente, in quanto vuole giustificare il suo comportamento sulla base di una razionalità che nasce dalla coscienza così come essa si forma e si confronta nel *dialegesthai*, e non dai sondaggi d'opinione. E', in altre parole, alla ricerca di una comunità politica totale - come erano le *poleis* antiche - che però sia fondata sull'autonomia della coscienza. E', questa, una città possibile, oppure semplicemente una stranezza? ⁵¹

Riferimenti

Cultura della vergogna e cultura della colpa: tavole sinottiche.

Socrate e Callicle

Un mondo alla rovescia (481b-482c)

Callicle, che ha assistito alla conversazione fra Socrate e Polo, chiede a Cherefonte se Socrate stia scherzando o parlando sul serio (481b): perché, se fosse serio, la vita umana sarebbe capovolta e agiremmo esattamente al contrario di come dovremmo fare (481c).

Socrate risponde adottando una strategia che potrebbe essere detta retorica nel senso della **retorica filosofica** teorizzata nel *Fedro*: la ricerca di un terreno comune per superare l'alienità percepita dal suo interlocutore. Questo punto di partenza, proprio come nel *Fedro*, sembra non avere nulla a che vedere con la razionalità. E' un *pathos*, una affezione o passione, qualcosa, dunque, che propriamente non scegliamo, ma che subiamo o patiamo: l'*eros*. Socrate dice che lui e Callicle hanno in comune l'amore, ⁵² nel suo caso per **Alcibiade** e la filosofia, e, nel caso di Callicle, per Demo figlio di Pirilampo ⁵³ e per il popolo (*demos*) ateniese (481d). Fra loro, però, c'è una differenza: Callicle si lascia cambiare dai capricci di Demo come da quelli del *demos* in assemblea (481e). ⁵⁴ Quanto ai due amori di Socrate, Alcibiade dice ora una cosa ora un'altra, mentre la filosofia dice sempre la stessa cosa e Socrate non può fare a meno di seguirla (482a). **Alcibiade**, che aveva costruito la sua **straordinaria carriera** sulla democrazia, aveva però, nel periodo in cui il dialogo è ambientato, una fama politicamente equivoca. Nel corso della sua vita - come ricorda il testo con un altro notevole **understatement** - riuscì a militare alternativamente al fianco di tutte le parti in gioco nella **guerra del Peloponneso**. A differenza di quanto fa Callicle col *demos*, Socrate liquida così l'affascinante Alcibiade a tutto vantaggio della filosofia.

Socrate ha usato la similitudine di una esperienza esistenzialmente coinvolgente come l'*eros*, che spinge a trascendere i limiti della propria persona per spiegare al suo interlocutore il senso del suo amore per il sapere, dal quale deriva, nello **spirito della filosofia antica** la sua dedizione alla teoria. Una dedizione che gli fa preferire il disaccordo con la maggioranza degli esseri umani alla disarmonia e alla contraddizione con se stesso e in se stesso (482c).

Questo modo di esprimersi rappresenta la persona come un'entità plurale, autocosciente, capace di riflettere su se stessa e di trovarsi composta da istanze potenzialmente in contraddizione, e indica inoltre per Socrate la **parte più autentica** di sé - l'unica che è capace di mantenere l'armonia del

suo coro interiore - è la sua ragione. Callicle, tuttavia, è di diverso avviso.

Natura e convenzione (482c-484a)

Callicle, che Socrate aveva descritto come vicino al *demos*, accusa da parte sua Socrate di comportarsi come un *demegoros* (482c),⁵⁵ un oratore popolare che parla all'assemblea usando argomenti d'effetto, ma non ispirati dalla ricerca della verità (482e). Ha infatti [condotto Gorgia alla contraddizione approfittando della sua vergogna ad ammettere cose di cui gli esseri umani sono abituati a scandalizzarsi](#) (482d), e [ha fatto lo stesso](#) con Polo sfruttando la sua riluttanza a negare, contro la morale convenzionale, che commettere ingiustizia sia più brutto che subirla.

In realtà, prosegue Callicle, le stesse cose possono essere belle per natura (*physei*) ma non per convenzione (*nomos*). Di solito natura e *nomos* si oppongono reciprocamente, cosa che Socrate a bella posta ignora, allo scopo di far cadere in contraddizione i suoi interlocutori a causa della loro - convenzionalissima - vergogna (482e).

Nomos in greco designa tanto la legge nel senso del [diritto positivo](#), quando la consuetudine: in bocca a Callicle, il *nomos* indica dunque la convenzione storico-sociale, sia in senso formale, giuridico, sia in senso informale. *Physis* viene da *phyo*, nascere (da cui il perfetto *pephyka* "sono per natura"): [come ha notato Adkins](#), nel greco del V secolo il nascere di una persona indicava anche la sua particolare condizione sociale, aristocratica o no. Per quanto le opinioni di Callicle possano apparire simili a quelle di un immoralista nietzscheano *ante litteram*, esse sono anche, storicamente, l'espressione tipica della tradizionale etica aristocratica greca, che affondava le sue radici nel mondo anteriore all'invenzione della *polis*.

Per natura tutto ciò che è più brutto - come subire ingiustizia - è anche peggiore, mentre fare ingiustizia lo è per convenzione. Perché non è da uomo⁵⁶ patire ingiustizia, ma da schiavo, e per uno così, come per chiunque non sia capace se maltrattato e insultato di aiutare se stesso o altri che gli stanno a cuore, sarebbe meglio essere morto invece che vivo. A fare i *nomoi* sono i deboli, che sono numerosi. Essi, dunque, istituiscono i *nomoi* per se stessi e per il loro utile e allo stesso modo danno lodi e biasimi: spaventando i più forti, capaci di ottenere di più di loro, affinché non lo facciano, dicono che il *pleonektein*⁵⁷ è brutto e ingiusto, e che commettere ingiustizia è appunto cercare di avere più degli altri: quanto a loro, si accontentano di avere l'uguale perché sono più deboli. Per questo si dice brutto e ingiusto, per convenzione, cercare di avere di più della maggioranza, per questo lo chiamano commettere ingiustizia. Io invece penso che la natura mostri chiaramente che sia giusto che il migliore abbia di più del peggiore, e il più forte del più debole. (483a-d)

La tesi di Callicle, a differenza di [quella](#), realistica, del Trasimaco della *Repubblica*, è chiaramente indirizzata contro la democrazia. Callicle non fonda la legittimità naturale - o *nomos* secondo natura - sulla mera forza, per non inchinarsi alla potenza del numero e quindi all'uguaglianza democratica, ma sull'ideale aristocratico della prevalenza del "migliore",⁵⁸ che riesce a liberarsi dai lacci delle leggi e delle convenzioni per diventare, da schiavo, padrone (484a).

Nomos basileus (484b-c)

Per Callide ci sono due tipi di *nomos*: quello convenzionale, prodotto dalle imposizioni della maggioranza dei deboli, e quello secondo natura, imposta dal "migliore" grazie alla sua forza. A sostegno della sua tesi, Callicle richiama un frammento del poeta [Pindaro](#):

di tutti è re (*basileus*) il *nomos*
dei mortali e degli immortali

che secondo lui non riguarda il *nomos* come convenzione, perché prosegue così:

guida giustificando le cose più violente (*biaiotaton*)
con mano sovrana; come prova porto
le opere di Ercole, che senza pagare...

...si prese i buoi di [Gerione](#) - prosegue Callicle -, perché è giusto per natura che gli averi degli inferiori e dei più deboli vadano ai migliori e ai più forti (484b-c).

Di questi versi è possibile più di una interpretazione.⁵⁹ Pindaro intendeva il *nomos* come un elemento della giustizia divina, che ha fra i suoi attributi anche la forza, ma non si identifica con la violenza come tale, se non quando è giustificata.⁶⁰ In mano a Callicle il riferimento alla divinità e alla sovranità della legge svanisce e il testo pindarico viene letto come una franca esaltazione del diritto - naturale - della forza.⁶¹

Contro la filosofia (484c-486c)

Se l'unico diritto secondo natura è quello della forza, il [modo con cui la filosofia affronta il mondo](#), alla ricerca del sapere, non deve essere assunto come una scelta di vita. Chi vuole diventare un uomo *kalos kagathos* e di buona reputazione⁶² non può dedicarsi esclusivamente alla filosofia, rimanendo ignorante delle leggi della sua città, dei discorsi da usare negli affari privati e pubblici, e dei piaceri e degli appetiti (*epithymiai*) umani (484d). Occuparsi disinteressatamente del sapere - fare filosofia - può essere formativo per un giovane, perché aiuta ad avere una prospettiva [liberale](#), non incatenata alle necessità economiche, ma diventa servile quando allontana dalla sfera politica, cioè dal luogo in cui l'uomo greco ben nato trova la sua realizzazione (485d). Callicle dà a Socrate un consiglio da amico, fondato su una [facile profezia](#): se continuerà a fare filosofia, si troverà retoricamente incapace di difendersi da chiunque lo trascini in tribunale con le accuse più pretestuose e si esporrà al rischio della condanna a morte (485a-b).

Nelle parole di Callicle viene reso evidente un conflitto irrimediabile fra la sapienza o *sophia*, di cui è amica la filosofia, e la [prudenza](#): se è vero che l'unico diritto del mondo è quello della forza, il sapere filosofico sarà chimericamente inutile. La scelta di Socrate, e ancor più quella di Platone, che aveva tutti i talenti per diventare un uomo di successo [come Callicle](#), così lontana dall'[ideale aristocratico tradizionale](#), è radicalmente sbagliata.

La pietra di paragone (486d-488a)

Socrate si compiace per la franchezza del suo nuovo interlocutore: se la sua anima fosse d'oro, Callicle ne sarebbe la miglior [pietra di paragone](#) (486d). Nel [racconto fenicio](#) contenuto nella *Repubblica* si narra che l'oro è parte dell'impasto che compone coloro che sono adatti al governo. Se accettiamo l'[ipotesi che le opere di Platone abbiano una struttura ipertestuale](#) i cui nodi sono rappresentati da immagini mitiche liberamente associabili, la similitudine dell'oro e della pietra di paragone suggerisce di leggere il confronto fra Socrate e Callicle esame in cui si valuta - anche - l'attitudine del filosofo al governo.

L'oggetto esplicito dell'esame è però la correttezza di vita dell'anima di Socrate, che nella prospettiva dell'[intellettualismo etico](#) equivale alla solidità del suo sapere. Perché esso sia svolto appropriatamente, occorre che l'esaminatore abbia questi tre requisiti:

- scienza (*episteme*)
- benevolenza
- franchezza (*parresia*) (487a)

La *parresia*, ad Atene, era una virtù democratica. Non aveva nulla a che vedere con la libertà di parola - Socrate non fu l'unico a [finire sotto processo](#) per un reato d'opinione ⁶³ - ma si associava con l'onestà di criticare e di dire la verità, eventualmente a proprio rischio. Gli uomini liberi hanno il coraggio di parlare pubblicamente e sinceramente: questo distingue i cittadini dagli schiavi e la democrazia dalla tirannide. Questa stessa franchezza è qui assunta anche come requisito della conversazione filosofica. Socrate, da parte sua, osserva che i retori Gorgia e Polo, che si lasciano condizionare dalla vergogna, non possiedono questa virtù (487a). Chi, per professione, ha bisogno del consenso della maggioranza non può permettersi di parlare francamente: [ancora un volta](#), il testo platonico critica implicitamente la democrazia ateniese facendo proprio uno dei suoi valori caratteristici.

Quanto alla benevolenza, è uno dei contrassegni psicologici dell'[interazione dialettica](#), in contrapposizione all'[eristica](#): possiamo esaminare seriamente come viviamo e quanto sappiamo solo non discutiamo per prevalere sull'interlocutore, ma [per cercare insieme la verità](#). Un simile modo di interagire presuppone un ambiente non competitivo, ma collaborativo: un ambiente, dunque, vicino alla democrazia di Atene nella teoria, ma molto lontano dalla sua pratica.

Callicle, dunque, - dice Socrate - è il suo termine di confronto ideale, essendo dotato di scienza, benevolenza e franchezza (487b). La solidità del nostro sapere va valutata sfregandolo contro quello di chi ha opinioni che differiscono dalle nostro quanto l'oro è diverso dal [diaspro](#) nero, il minerale solitamente usato come pietra di paragone. Il grado di [ironia](#) di questa similitudine emergerà dal resto delle conversazione.

Chi sono i "migliori"? (488a-491d)

Callicle, quando [aveva teorizzato](#) il diritto naturale del superiore sull'inferiore, del migliore sul peggiore, del più nobile sul più vile (488b) si era espresso ambiguamente, nella prospettiva di una critica aristocratica alla democrazia come imposizione della maggioranza dei più deboli sulla minoranza dei "migliori". Se però per "migliori" si intende "più forti" una simile critica risulta contraddittoria: la stessa *demokratia* ateniese si era [affermata storicamente](#) perché il popolo aveva fatto valere la sua forza a favore di [Clistene](#), contro gli aristocratici più conservatori della fazione di [Isagora](#). Chi riconosce il diritto della forza, dovrebbe coerentemente inchinarsi anche alla forza del *demos*, così come, in generale, a quella dei molti che impongono le convenzioni per imbrigliare i "migliori". Socrate ha dunque buon gioco nel chiedergli di chiarire che cosa si debba intendere per "migliore": "migliore", "superiore" e "più forte" - come quanto in politica estera si dice che la grandi *poleis* hanno un [diritto naturale di attaccare le piccole](#) (488c) - indicano per Callicle la stessa cosa, o no (488d)?

La risposta affermativa di Callicle permette a Socrate di individuare una contraddizione nella sua critica aristocratica alla democrazia e alla convenzione. *Oi polloi* - la moltitudine o maggioranza - sono per natura superiori al singolo, essendo più forti (488d). Questo significa che gli usi e le leggi imposte da loro vengono dai migliori, cioè dai più forti, e sono dunque leggi secondo natura (488e), non convenzionali. La maggioranza, però, è anche convinta che sia giusto avere parti uguali - [l'aveva detto lo stesso Callicle](#) -, e che sia più brutto commettere ingiustizia che subirla (489a): se, con la sua forza, impone queste convinzioni, esse saranno giuste per natura e non semplicemente *kata nomon* (489b). Chi accetta la legge del più forte, deve anche accettare la democrazia e il conformismo morale dell'etica della vergogna.

Socrate, in altre parole, ha posto Callicle dinanzi a un dilemma:

1. se la legge di natura è la legge del più forte, allora include anche la democrazia e la morale convenzionale, in quanto imposte dalla maggioranza, con la forza del numero
2. se la legge di natura è la legge del "migliore", allora bisogna spiegare quali sono i criteri che lo identificano.

Callicle, che reagisce con irritazione, accusando Socrate di essere un [dissimulatore](#),⁶⁴ si trova costretto a scegliere il secondo corno del dilemma: da aristocratico, non può ammettere che una mera maggioranza numerica, magari composta da schiavi e da persone di poco conto, sia "migliore" solo perché fisicamente più forte (489c). Il "migliore" sarà, piuttosto, chi è più intelligente (*phronimos*) (489e). Egli conviene, dunque, che il migliore in questo senso debba stare al potere e avere di più degli inferiori (490a).

Socrate, allora, intendendo la *phronesis* come competenza in una [techne](#), mette in ridicolo la tesi di Callicle: essa impone di concludere che un bravo medico, essendo più competente in materia dietetica, non dovrebbe assegnare ai suoi pazienti e a se stesso la quantità di cibo appropriata, ma avrebbe titolo a mangiare molto più degli altri (490b). Analogamente, prosegue Socrate continuando a provocare il suo interlocutore, un bravo tessitore dovrà avere un vestito più grande di quello degli altri e se ne andrà in giro avvolto in molte bellissime stoffe (490d) e un buon calzolaio dovrà portare scarpe più grandi di quelle degli altri e indossarne più paia allo stesso tempo (490e).⁶⁵

Callicle, che disprezza il mondo delle tecniche, rettifica per la terza volta la sua definizione di "migliore", continuando a seguire il modello dell'ideale aristocratico tradizionale: i migliori sono intelligenti nel senso di competenti politicamente e in più dotati di coraggio (491b). (*andreia*). «A essi si addice governare ([archein](#)) le città ed è più giusto che abbiano più degli altri, che i governanti abbiano più dei governati» (491d).

Riferimenti

[Il concetto di ironia.](#)

L'etica degli appetiti (491d-492d)

Socrate è riuscito a ottenere da Callicle, facendo leva sul suo pregiudizio aristocratico, una definizione del "migliore" che trascende il fatto della forza, anche se serve a legittimare una concezione predatoria del potere politico. Una simile definizione, in quanto non insiste sul semplice esercizio del potere, ma sulla competenza che esso richiede, potrebbe essere collegata al sapere, in modo da venir ricondotta nell'alveo dell'**intellettualismo etico**: Socrate, quindi, tenta **una mossa simile a quella fatta con Polo**, chiedendo se questi "migliori" **governano se stessi**, oppure sono dominati dai loro appetiti (*epithymia*) e dai loro piaceri (491d-e).

L'espressione «appetiti e piaceri» cita le **parole precedentemente pronunciate da Callicle** nel suo **discorso contro la filosofia**. La capacità di governare o controllare se stessi si chiama in greco *sophrosyne* o *enkrateia*: è una virtù lontana dall'etica aristocratica greca, per la quale era onorevole prevalere sugli altri, ma fondamentale per la democrazia, che richiede condivisione, cooperazione e reciproca fiducia. Nella *Repubblica*, l'*epithymia* fuori controllo è il contrassegno dell'**anima tirannica**.

Callicle, a differenza di Polo, si sottrae alla strategia di Socrate prendendo partito per gli appetiti: un uomo veramente libero non ha paura di assecondarli, per quanto possano essere grandi (491e-492a). E' la moltitudine, per impotenza, che associa la loro soddisfazione con la vergogna, legando così le mani a chi è migliore per natura (492a). Ma chi ha il potere per eredità dinastica o per conquista tirannica viene soltanto danneggiato dalla *sophrosyne* e dalla giustizia, perché gli imporrebbe un *nomos despotes* che lo renderebbe schiavo. Per essere virtuosi e felici occorre avere la forza di fare tutto quello che ci pare, senza nessun limite, superando le convenzioni contro natura imposte dai più deboli (492c).

Callicle, che esaltava il *nomos basileus* in quanto espressione del diritto della forza, tratta la legge della *polis* come *despotes*, come un padrone di schiavi.⁶⁶ Questa stessa espressione è messa in bocca da Erodoto a Demarato di Sparta per fargli spiegare all'imperatore persiano Serse il senso della **signoria del *nomos* sugli Spartani**: gli Spartani siano liberi - nello spirito della **libertà degli antichi** come autonomia politica collettiva - perché come singoli sono servi della legge. Callicle, similmente a Socrate, esalta la libertà del singolo: ma, mentre Socrate pone a se stesso dei limiti nell'**autogoverno** della propria **coscienza**, egli la identifica con l'abbandono agli appetiti. L'esito politico della sua posizione è la tirannide, che sopprime il carattere collettivo e pubblico della politica antica in nome di un potere interamente privatizzato.

Anche Socrate, in quanto **la sua coscienza vuole governarsi da sé**, è in contrasto con l'etica politica della democrazia antica. Il Socrate storico, nel tentativo di **costruire una coscienza che non fosse solo individuale, ma anche collettiva**, fu consumato da questo conflitto fino alla morte.

Glossario

Sophrosyne

Come ricorda Silvia Gastaldi (*Sophrosyne*, in Platone, *La Repubblica*, trad. e commento di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. II pp. 205-237), *sophrosyne*, nel mondo omerico, designa la prudenza come capacità di autocontrollo e di riflessione. La parola - come si può vedere consultando il lemma *sophron* nel Liddell-Scott - è composta da *sos* (sano) e da *phren* (letteralmente: diaframma). Nel linguaggio omerico il *phren* è connesso ora alle emozioni, ora - come nel caso della *sophrosyne* - alle capacità intellettuali. Apollo si dice *saophron* perché ha evitato di scontarsi con Poseidone, per il bene degli uomini (Il. XXI 462); Penelope parla di *sophrosyne* nel senso di discernimento e sanità di mente (Od. 23.13). *Sophrosyne*, dunque, è originariamente prudenza e consapevolezza dei propri limiti: in un mondo aristocratico fondato su un ideale competitivo dell'eccellenza, non può che essere una virtù marginale e subordinata.

Solo a partire dal VII secolo la *sophrosyne* comincia ad essere apprezzata: la transizione da una società aristocratica a una società "politica" comporta che la capacità di autolimitazione e di autocontrollo divenga una virtù civica e militare di fondamentale importanza. I **sette sapienti** (Biante, Chilone, Cleobulo, Pittaco, Solone, Periandro, Talete) sono autori di massime come "la misura è la cosa migliore" e "conosci te stesso" e vengono associati ad Apollo, divinità depositaria della *sophrosyne*. Una simile concomitanza fa capire che sarebbe riduttivo interpretare questa evoluzione "**apollinea**" come una prevaricazione dell'elemento intellettualistico su quello istintuale: la costruzione della *polis* richiedeva che l'intero spazio vitale della tradizione venisse ripensato e riorganizzato, per sostituire all'etica della competizione quella della collaborazione.

I corpi e le tombe (492d-493d)

Se - come per Callicle - la felicità consiste nella soddisfazione degli appetiti, allora essa dipende dall'indigenza (492e). Gli appetiti si manifestano come bisogni o mancanze da compensare: **si prova piacere a bere solo se e fin tanto che si ha sete**. «Uscir di pena è diletto fra noi». ⁶⁷ Non è dunque vero, ragiona Socrate, che la felicità consiste nel non aver bisogni. ⁶⁸ Callicle osserva, sprezzante, che di bisogni sono privi solo le pietre e i morti (492e).

Socrate, come già **aveva fatto con Polo**, sfida le sue convinzioni: chi ha detto che una vita così sia vita e non morte? Un gioco di parole di origine **orfica** e **pitagorica** trattava il corpo (*soma*) come un *sema*. Il termine *sema* indica il tumulo, segno di riconoscimento di una sepoltura. Identificare le persone con il loro corpo è come confondere questo segno, che ha solo la funzione storico-sociale di rendere rintracciabile una tomba, con l'essere umano una volta vivente di cui restano le spoglie. Un mito narrato «da un siciliano o da un italico» ⁶⁹ rappresenta, con un gioco di parole, la parte dell'anima che si lascia facilmente persuadere (*pithanon*) come un vaso (*pithos*) ⁷⁰ e come non-iniziati (*amnetos*) gli esseri umani senza intelletto (*anoetos*) (493a). La parte dell'anima in cui hanno sede gli appetiti, ⁷¹ quella licenziosa e permeabile, è paragonata a un vaso bucato, per mostrarne l'insaziabilità (493b).

Il mito comunica, per il momento solo *per speculum et in aenigmate*, che la vita dedicata alla soddisfazione degli appetiti è, dal punto di vista intelligibile, votata all'indigenza e alla ripetitività. Socrate narra che nell'**Ade** - che con un gioco di parole viene associato all'invisibile (*aides*) e quindi all'intelligibile - questi non iniziati sono condannati a versare acqua in un vaso forato con un setaccio anch'esso forato (493b). Questo castigo infernale, simile al **supplizio delle Danaidi**, rappresenta l'anima di chi è senza intelletto, incapace di trattenere qualsiasi cosa per incredulità e dimenticanza (*lethe*) (493c). ⁷²

Il supplizio delle Danaidi illustra, similmente a **quello di Sisifo** con il quale Kant rappresenta una **visione statica** della storia, la condizione di una umanità condannata alla ripetitività di un ciclo senza senso, basato su una dissipazione che coinvolge lo stesso sapere. Chi vive solo per soddisfare gli appetiti non è semplicemente indigente, pur passando la vita a saziarsi, ma è anche senza storia e senza memoria. Se è vero che **siamo quello che sappiamo**, chi vive così - vuoto come un vaso bucato - non è nulla.

Caradri, cinedi e altre indecenze (493e-495b)

Socrate, nell'intento di far cambiare idea a Callicle, usa un'altra immagine di scuola pitagorica: è preferibile avere dei vasi bucati, che devono

essere continuamente riempiti perché perdono tutti i liquidi che siamo con fatica riusciti a versarvi, o è meglio possederli integri, in modo da conservare quello che vi mettiamo (493e)?

Callicle risponde, accettando la similitudine di Socrate, che una vita senza il fluire⁷³ - senza il mutamento di stato che provoca piacere e dolore - non è vita, ma è, di nuovo, la condizione del morto e della pietra (494b). In generale, la felicità consiste nell'aver appetiti di ogni sorta e riuscire a soddisfarli (494c).

Socrate presenta a Callicle le conseguenze della sua tesi scegliendo di proposito immagini via via più disgustose, dal caradrio (494b), un uccello che si diceva fosse talmente goloso da mangiare anche mentre evacuava,⁷⁴ allo scabbioso che dovrebbe trovare la sua felicità nella libertà di grattarsi (494d), fino ai cinedi (494e), la cosa più indecente che un contemporaneo dei personaggi del testo potesse immaginare.⁷⁵

Socrate loda il suo interlocutore perché, a differenza di Polo e Gorgia, non si vergogna di nulla e non cade nelle sue trappole da oratore popolare (494d). La sua lode suona ironica, perché il suo intento è disgustare Callicle - il quale aveva in mente i desideri nobili dell'aristocratico e non certo quelli di caradri, rognosi e cinedi - per fargli ammettere che ci sono piaceri buoni e piaceri cattivi (495a). Una simile ammissione renderebbe il bene diverso dal piacere e imporrebbe di trovare un criterio ulteriore per individuarlo. La filosofia, che Callicle aveva liquidato come adolescenziale, ritrovrebbe il suo senso: anche se risulta inconcludente, il semplice dedicarsi alla ricerca della verità comporta di per sé una scelta di vita che trascende gli appetiti.

Callicle, pur disgustato -«Non ti vergogni, Socrate, di portare il discorso su argomenti simili?» (494e)- si rifiuta di fare questa ammissione, perché non vuole contraddirsi. Socrate, il quale chiede ai suoi interlocutori di dire solo quello che credono, gli fa notare che la sua reticenza strategica lo rende inadatto a cercare la verità con lui (495a). Uno dei requisiti di una buona pietra di paragone è infatti la franchezza, che distingue la scienza della retorica. Chi non è disposto a mettersi in gioco e a lasciarsi confutare perché discute per vincere e fare bella figura non si è ancora liberato dalla vergogna. Nello spirito della filosofia antica, non ci può essere scienza senza sincerità.

Bene e piacere (494c-499c)

Socrate deve discutere la tesi per la quale bene e piacere sono identici come se fosse qualcosa a cui Callicle crede veramente. Questo lo obbliga a una procedura esclusivamente logica.

«Piacer figlio d'affanno»

1. Socrate si accerta che Callicle riconosca che i concetti possano essere o distinti, come per esempio scienza e coraggio (494c), oppure equivalenti, come, secondo la sua opinione, il bene e il piacere (495d). Questo accertamento ha luogo con una imitazione scherzosa - anche le discussioni politiche si valgono di concetti - dello stile dei dibattiti assembleari ateniesi. Callicle accetta, dunque, di trattare anche gli appetiti tramite concetti, contro l'eventualità della loro autosufficienza, menzionata in 465d. Senza rendersene conto, ha fatto a Socrate una concessione importante.

2. I concetti, concede Callicle, possono anche essere reciprocamente contrari, cioè tali che non possono insistere allo stesso tempo su un medesimo oggetto, perché si escludono a vicenda. Così sono, per esempio, salute e malattia, perché non si può essere sani e malati allo stesso tempo (495e). Se qualcuno soffre di oftalmia i suoi occhi saranno soltanto malati. Se guarisce, i suoi occhi saranno soltanto sani (496a). Anche il bene e la felicità, da una parte, e il male e l'infelicità, dall'altra, sono concetti contrari, e dunque reciprocamente esclusivi

(496b).

3. Quindi, una volta ammesso che bene e male sono reciprocamente esclusivi, dobbiamo riconoscere che le coppie di elementi che non lo sono - che, cioè, si possono perdere e acquisire allo stesso tempo - non possono identificarsi con il bene e il male (496c).

4. Callicle riconosce che tutti gli appetiti e i bisogni sono penosi. La loro soddisfazione - mangiare quando si ha fame, bere quando si ha sete - è però piacevole (496d).

5. Perciò, soddisfare un appetito, che è cosa piacevole, quando si è in una condizione di bisogno - che è cosa spiacevole - equivale a godere soffrendo (496e).

6. Ma se il godimento e la sofferenza non sono reciprocamente esclusivi, allora, in virtù di quanto riconosciuto al punto 3, essi non possono essere il bene e il male (497a).

Callicle ha accettato di trattare il bene come qualcosa di assoluto, che funziona, formalmente, come **il bene nel senso kantiano di moralmente giusto**: una cosa è bene oppure non lo è, senza alternative. Però il contenuto che gli ha attribuito, il piacere, dipende dal ciclo del bisogno e della sua soddisfazione ed è misurabile secondo un grado che segue una **funzione di utilità marginale decrescente** e la cui entità è relativa alla condizione del soggetto. Callicle, per motivi strategici, **non aveva voluto ammettere** che chi soffre di scabbia prova sollievo a grattarsi, in relazione alla sua particolare condizione, ma nessuno può seriamente sostenere che la felicità consista nell'essere liberi di grattarsi. Socrate riesce a metterlo in difficoltà mostrandogli che il suo ideale di bene è formalmente incompatibile con il contenuto che ha voluto attribuirgli. Il piacere può essere un criterio per farci scegliere condizioni comparativamente più gradevoli rispetto a uno stato - relativo - di indigenza. Non può però essere l'oggetto di un ideale assoluto di perfezione.

Callicle, che è in difficoltà, cerca di sottrarsi al confronto con Socrate accusandolo di sofisticare e di parlare di quisquiglie. Gorgia interviene a difesa di Socrate, osservando che questi è libero di condurre la sua confutazione come preferisce, anche perché la responsabilità ricade solo su di lui e non sul suo interlocutore (497b). Socrate, che **usa il semplice per arrivare al complesso**, osserva ironicamente che Callicle si comporta come se fosse stato iniziato ai Grandi **misteri (eleusini)** senza essere passato per i Piccoli (497c).⁷⁶

Il piacere dei vili

Socrate trascina il recalcitrante Callicle in un secondo argomento a favore della differenza fra bene e piacere (497e ss).

1. Callicle **aveva aristocraticamente sostenuto** che gli uomini coraggiosi e intelligenti sono buoni.

2. Ma anche gli stupidi e i vili possono godere, come gli intelligenti e i coraggiosi possono soffrire (497e-498a).

3. In generale, dunque, tutti possono godere e soffrire in pari misura, indipendentemente dalla loro qualità (498e-498a). Un coraggioso che prende una martellata sul dito non sente meno male di uno vile a cui capita lo stesso incidente.

4. Quindi, se il bene fosse uguale al piacere, chi gode, anche se è stupido e vile - e dunque cattivo secondo i parametri di Callicle - dovrebbe essere anche buono, e chi soffre, anche se è intelligente e coraggioso - e dunque buono, sempre secondo i parametri di Callicle -, dovrebbe essere anche cattivo (499a).

Una simile conclusione può essere evitata solo se si riconosce che il bene è diverso dal piacere e che il male è diverso dal dolore. Questo riconoscimento implica che il criterio con cui giudichiamo il bene e il male sia diverso dal piacere e dal dolore: che, dunque, vi siano piaceri buoni e piaceri cattivi (499c), o che, in generale, la condizione di possibilità di un discorso morale comune a tutti sia la rappresentazione di un bene e di un male morale come indipendenti dalle sensazioni soggettive. Ma questo è proprio quanto Socrate **si proponeva di dimostrare**, per riportare le tesi di Callicle nell'alveo della filosofia, riaprendo la discussione sui criteri di identificazione del bene.

Socrate: la dignità della vita teoretica

Callicle ha ceduto, riconoscendo che il bene è diverso dal piacere e ne è criterio di giudizio: ci sono piaceri buoni e piaceri cattivi, a seconda dell'utilità o del danno che provocano (499d-e). Socrate ha [lo spazio per attuare il suo disegno](#) che consiste, sul piano dottrinario, nella costruzione di una forma di intellettualismo etico e, sul piano esistenziale, nella scelta della vita teoretica, contro l'ideale - aristocratico - della [vita politica](#) sostenuto da Callicle. La sua argomentazione prende le mosse dal principio che tutto ciò che si fa, lo si fa per ciò che è bene. Ma per stabilire che cosa, di volta in volta, è bene, occorre una [techne](#) (500a).

Socrate chiede a Callicle di rispondere seriamente perché la questione oggetto della discussione è della massima serietà. Si tratta di stabilire

quale modo di vivere è il migliore: [quello a cui mi inviti tu](#), e cioè agire da uomo,⁷⁷ parlando al popolo, praticando la retorica e facendo politica al modo in cui la fate voi ora, oppure la vita dedicata alla filosofia, e come questa differisce da quello (500c).

Callicle, in questa ultima parte del suo confronto con Socrate, lo segue solo per amor di discussione, di malavoglia. Questo atteggiamento, in uno che [non crede nella filosofia](#), avrebbe anche potuto essere coerente, se Callicle non fosse intervenuto nella conversazione volontariamente, sicuro di avere la meglio, per prenderne le distanze solo dopo essere stato confutato.

Perché la retorica è adulazione (500d-501d)

E' ora possibile riprendere la discussione [dal punto in cui era rimasta](#) nel colloquio con Polo. Socrate aveva prodotto una [classificazione](#) che illustrava la differenza fra [techne](#) ed esperienza. La medicina, che è una disciplina tecnico-scientifica, studia la natura di ciò che cura e la causa del proprio agire, cercando di dar ragione (*logon dounai*) di tutto quanto fa. La cucina, che non è scienza, procede senza [techne](#) e senza *logos*, perché non indaga sulla natura e sulla causa del piacere e si limita a conservar memoria, attraverso la pratica e l'esperienza, di quanto avviene di solito, valendosi di tali esperienze per procurare piacere (501a).

La stessa distinzione che si fa per le discipline dedicate al corpo può essere compiuta anche per l'anima: anche in questo caso, le discipline "adulatorie" sono quelle che cercano di gratificarla - singolarmente o collettivamente (501d) - senza chiedersi quale piacere sia buono e quale cattivo (501b).

Una critica alla poesia (501d-502d)

Socrate include fra le pratiche "adulatorie" quelle che oggi si direbbero, in senso proprio, arti, anticipando un [tema](#) trattato per esteso nella *Repubblica*. Discipline come l'arte di suonare il flauto o quella di suonare la [cetra](#) - lo strumento musicale prediletto dai poeti professionisti -, gli esercizi corali e i [dittirambi](#) devono essere criticate perché si preoccupano di gratificare la folla (*ochlos*) degli spettatori e non di renderla migliore (501e). Lo stesso vale anche per la [tragedia](#) (502b) che, ad Atene, era un [fenomeno di grande rilevanza politica](#).

Per capire il senso di questa critica, occorre tenere presente che tradizionalmente la [poesia, nel senso più ampio del termine](#), era il dispositivo di comunicazione di massa che presiedeva alla formazione culturale e politica dei cittadini ateniesi. Le critiche di Socrate non sono dunque estetiche bensì - appunto - culturali e politiche: se la voce dell'istruzione è identica alla voce del piacere, ben difficilmente si potrà formare un popolo [capace di fare scelte consapevoli](#). La poesia, in altre parole, viene affrontata e criticata - una volta eliminata la sua parte musicale e coreografica - come se fosse un *logos* pronunciato davanti a grandi folle. In questo senso, è una forma di [demegoria](#), paragonabile ai discorsi fatti pubblicamente nelle assemblee democratiche (502c), anche se davanti a un *demos* più ampio, composto non solo da cittadini, bensì anche da donne, ragazzi e schiavi (502d). La democrazia non è soggetta solo alla manipolazione, esplicitamente politica, degli oratori nelle assemblee: è esposta anche a una manipolazione più sottile e pervasiva, da parte dei mezzi di comunicazione di massa e di chi li controlla.

Letture consigliate

I Greci fra oralità e scrittura.

E' possibile una retorica scientifica? (502e-505c)

La critica alla poesia serve a Socrate come termine di paragone per giudicare gli oratori che si rivolgono al *demos* degli uomini liberi nelle assemblee politiche: come i poeti, anch'essi si preoccupano soltanto di [gratificare](#) i propri ascoltatori e non di renderli migliori, trattandoli come [bambini](#) e tenendo in poco conto ciò che è comune (*koinon*) per amore del proprio interesse privato (*idion*) (502e). Questa retorica merita il nome di [adulazione](#) e di [demegoria](#). Ma si può pensare - si chiede Socrate, anticipando il [tema](#) del *Fedro* - a una retorica buona, che cerchi di rendere migliori le anime dei cittadini (503a)?

Callicle, pur convenendo con Socrate che tutti i politici loro contemporanei sono lontani da questa specie di retorica (503b), menziona però alcune grandi personalità del passato: [Temistocle](#), vincitore dei Persiani a [Salamina](#), [Cimone](#), [Milziade](#), stratega della [battaglia di Maratona](#), e lo stesso [Pericle](#), il politico che aveva trasformato il regime nato per caso con la riforma di Clistene in una [vera e propria democrazia](#). Milziade, Temistocle e Pericle hanno dato forma non solo alla storia di Atene e della Grecia, ma a [quella dell'Europa](#) per i millenni avvenire. Socrate, però, non è soddisfatto di questi esempi, perché secondo lui presuppongono tutti un [ideale di virtù alla Callicle](#), come soddisfazione degli appetiti (503c).⁷⁸ La *polis* antica, intendendo se stessa come una [comunità totale](#), era anche investita della formazione etica dei cittadini: come può una democrazia sussistere se il suo tono morale è affidato ai [sondaggi ideali di Polo](#) e agli [appetiti](#) di Callicle?

Socrate, riprendendo il modello della [techne](#), osserva che gli artigiani non producono le cose a caso, ma mirano a dare alla loro opera una certa forma (*eidōs*), disponendo i loro pezzi secondo un ordine (503e). Nel [caso del corpo](#), oggetto della *techne* medica, questo ordine (*taxis*) e questa regolarità armoniosa (*kosmos*)⁷⁹ sono dati dalla salute e del vigore (504b). Nell'anima, l'armonia è prodotta dal *nomos*, il quale produce

sophrosyne e giustizia (504d). Nel discorso di Socrate il *nomos*, in luogo di essere, come per Callicle, la *convenzione* oppressiva o il naturale *diritto del più "forte"*, diventa la legge interiore della coscienza razionale. Il retore scientifico, proprio come il medico che prescrive una dieta selezionando quali appetiti assecondare e quali no sulla base di un modello di salute, opera *analogamente*⁸⁰ per disciplinare l'anima: è corretto, in altre parole, controllare alcune *epithymiai* per il bene psichico complessivo (505b).⁸¹

Violenza socratica (505c-506c)

Callicle, dopo essere stato confutato, si è prestato a fare da spalla al suo - insistente - interlocutore. Quando però Socrate comincia a parlargli di disciplinare gli appetiti, Callicle cerca di sottrarsi alla sua prigionia, dicendo che non sa assolutamente nulla del tema del discorso (505c). L'*intellettualismo etico* socratico-platonico, per il quale, a differenza che per il cristianesimo, commettiamo il male per la pigrizia dello spirito - o dell'intelletto - e non per la debolezza della carne - o della volontà -⁸² si mostra qui meno paradossale di quanto si immagini: l'impegno a conoscere che cosa è giusto richiede un interesse e un'attenzione che non si possono né dare per scontati né, tanto meno, *imporre*.

Socrate è contrariato, perché non vuole lasciare il suo *logos* a metà e non può procedere senza la cooperazione di un interlocutore, a meno di non produrre lunghi monologhi, alla maniera della tanto criticata *macrologia sofistica*. Nel dialogo il problema si presenta perché è posto da un conversatore riottoso, che accusa Socrate di essere violento (*biaios*) (505d).⁸³ Fuori dal dialogo - ma nel suo stesso testo - incontriamo questa difficoltà quando la comunicazione culturale, da interattiva e sincrona come nello scambio orale, diventa monologica e asincrona come avviene quando *prevale la scrittura*. Il testo scritto sotto forma di libro rende difficile, o - meglio - più mediata, irregolare e incontrollabile, l'*interazione* propria dell'oralità.

All'interno del testo, Socrate risolve il problema adottando lo stile dei dialoghi platonici della maturità: espone le proprie idee senza rispecchiarle in un interlocutore. ma con la libertà, per gli ascoltatori, di interromperlo per contraddirlo e confutarlo (506a-c). Questa strategia è anche una guida alla lettura del testo per chi lo fruisce dall'esterno: per farlo proprio non bisogna subirlo passivamente, bensì frazionarlo e smontarlo - interromperlo - allo scopo di comprendere la sua struttura e i suoi punti critici. Lo strumento dell'*ipertesto* rende facile compiere questa operazione, che solo pochi anni fa sarebbe finita nel recinto di un altro libro.

La macrologia di Socrate (506c-508c)

Socrate, lasciato a se stesso, ricapitola⁸⁴ l'argomento già svolto. Si è convenuto che *il bene e il piacere non siano la stessa cosa* e che il secondo sia da valutare in funzione del primo (506c). Ora, una cosa si dice buona se in essa è presente una qualche forma di *areté* o eccellenza, cioè se è disposta secondo un ordine (*taxis*), una correttezza o una *techne* (506d). Questo vale anche per l'anima, che dunque sarà buona se sarà soggetta a una forma di regolarità o *kosmos* (506e), identificabile con la virtù detta *sophrosyne* o autocontrollo (507a). *Ancora una volta*, Socrate usa le espressioni *taxis* e *kosmos* come intercambiabili. Se l'ordine è il disegno che noi scopriamo quando ci sottoponiamo alla disciplina del ragionamento, non ha senso distinguere, come faceva Callicle, fra *natura e convenzione*: mentre l'esperienza da sola è *priva di regola*, l'ordine è dato nel momento in cui lo scopriamo con il ragionamento ed è prodotto nel momento in cui lo imponiamo a noi stessi.

Se vediamo la virtù come una dote organizzativa⁸⁵ dell'anima, al modo della *salute per il corpo*, dobbiamo riconoscere che essa implica anche la

felicità intesa come organizzazione psichica corretta (507c): *sophrosyne* e giustizia mantengono o **ricostruiscono** la sua armonia (507d).

Chi si abbandona agli appetiti elimina, propriamente, la politica, perché vive una vita interamente privata: gli è infatti impossibile partecipare a qualcosa in comune con altri (*koinonein*). E se non c'è comunione (*koinonia*), non ci può essere neppure *philia* (507e). La *philia* è l'amicizia o affezione disinteressata che rende gli esseri umani capaci di cooperare lealmente con gli altri nelle famiglie, nelle città e in altri gruppi. Se io non sento di avere nulla in comune con chi sta davanti a me, perché penso che si preoccupi - come me - solo dei suoi personali appetiti, non posso trattarlo come un mio amico. L'unico potere possibile, in questo caso, è il potere privato del **tiranno**, che - eliminata ogni comunione - si fonda solo sulla forza che effettivamente esercita.

Socrate si richiama ancora al pitagorismo per spiegare che l'ordine dell'universo si dice *kosmos* perché è sottoposto a una regola razionale. Callicle persegue la *pleonexia* o prevaricazione perché non considera la geometria e la **proporzionalità** - o uguaglianza geometrica⁸⁶ - che essa permette di calcolare (508a). Al di là della mistica pitagorica, vedere il mondo in modo geometrico significa riuscire, sul piano teoretico, a dargli un senso comune a tutti sottoponendolo al discorso razionale; sul piano pratico, significa ricercare modelli di convivenza sociale e di distribuzione delle risorse che possano essere pensati e dimostrati secondo regole accertabili da tutti invece che sulla base di personali, privatissimi appetiti.

«Di ferro e diamante»: la forza della filosofia (508c-510a)

Socrate riprende il **rimprovero di Callicle**, che lo aveva accusato di essere incapace, in quanto filosofo, di difendersi da sé: di essere, in altri termini, come qualcuno che è stato privato dei diritti di cittadinanza (*atimos*), su cui chiunque può prevaricare (508c). Ma rispetto alla condizione di chi subisce un torto senza sapersi difendere - tipicamente deplorabile nel codice d'onore di una **morale della vergogna** - ce n'è una ancora peggiore: quella di commettere ingiustizia (508e). Mentre la vittima non è responsabile del male che subisce, chi compie ingiustizia fa una scelta che ricade su di lui: nella nuova **morale della colpa** la cosa peggiore che può capitarci non è essere disonorati agli occhi del mondo, ma sentirsi rimordere la coscienza in solitudine, perdendo la **stima di noi stessi** perché abbiamo agito ingiustamente.

Socrate dice di aver provata questa tesi con «ragionamenti di ferro e diamante», perché ha resistito a interlocutori via via più coraggiosi. Sul piano teorico, però, la sua certezza non è assoluta, ma dipende soltanto dal fatto che, finora, Socrate non ha incontrato nessuno che sia riuscito a confutarla (509a). Il discorso filosofico - perfino quello per il quale si è disposti a **sacrificare la vita** - rimane tale solo se si sa provvisorio ed esposto alla **confutazione**. Se questa coscienza venisse meno - teoreticamente o praticamente - non ci sarebbe nessuna differenza fra il linguaggio la filosofia e quello della prevaricazione.

Se, dunque, **fare ingiustizia è peggio che subirla** (509c), come ci si dovrà attrezzare per evitare, nell'ordine, l'uno e l'altro male? E' una questione di *dynamis* (potere, capacità) o di *boulesis* (volontà)? E' cioè sufficiente desiderare prima di non commettere e poi di non subire ingiustizia perché questo avvenga (509d)? La risposta di Callicle, orientata all'efficacia rispetto allo scopo, è singolarmente congruente con quella dell'**intellettualismo etico**: data per scontata la volontà, a essere decisiva è la capacità, che è una specie di **sapere**. Perché ci sia capacità occorre avere una certa *techné* che consisterà - Callicle approva con entusiasmo - o nel governare o tiranneggiare la città, oppure nell'essere associato all'assetto politico (*politeia*) esistente (510a).

Gli amici dei tiranni (510b-513b)

Callicle si aspetta da Socrate una dottrina della prudenza politica finalmente congruente con [le sue posizioni](#). Socrate, però, lo delude: chi si associa all'assetto politico esistente ha bisogno di una qualche forma di [philia](#) con quanti sono al potere (510b). L'amicizia, a sua volta, dipende dall'affinità. Se al potere c'è un tiranno rozzo e incolto (*apaideutos*),⁸⁷ questi non diventerà mai amico di qualcuno migliore di lui, perché teme per il suo potere, né di uno a lui molto inferiore che merita il suo disprezzo. Rimane, dunque, solo chi è simile al tiranno nei gusti ed è disposto a stare sotto⁸⁸ di lui (510c). In una simile situazione chi volesse acquisire potere dovrebbe imparare a ingraziarsi il padrone (*despotes*) (510d), anche a costo di commettere ingiustizia e di sottrarsi alla riparazione per le proprie colpe (510e). Come si diceva precedentemente [con Polo](#), il potere che si consegue in questo modo, per quanto possa essere grande, non elimina il fatto che chi [imita](#) il tiranno si comporti ingiustamente (511a).

Chi crede che il potere giustifichi se stesso presuppone - prosegue Socrate - che il senso dell'esistenza degli esseri umani sia vivere il più a lungo possibile, studiando le tecniche che - come la retorica per chi finisce sotto processo - salvano dai pericoli (511b-c). Presuppone, in altre parole, un'etica del mero adattamento, molto lontana dall'ideale aristocratico dell'uomo *kalos kagathos* che [disprezza la filosofia](#) perché pensa che solo la politica lo renda padrone del suo destino.

Per mettere in discussione l'arte sofistica della persuasione, Socrate si produce in un argomento che fa a sua volta uso della retorica, ma nel [senso del Fedro](#), in quanto tecnica di guidare le anime: egli, infatti, prende le mosse dall'ideale aristocratico di Callicle - proprio come nel *Fedro* si attacca all'interesse del suo interlocutore per l'oratoria - per cercare di intradarlo verso la filosofia.

Callicle [ha già dato segno](#) di disprezzare aristocraticamente il mondo della tecniche. Socrate gli chiede se la scienza del nuoto gli sembri nobile, dal momento che, come la retorica nei tribunali, può salvare delle vite (511c), o se lo sia l'arte di pilotare le navi (*cybernetiké*),⁸⁹ che non salva soltanto vite, ma anche famiglie e patrimoni. Il pilota non si vanta del suo mestiere perché sa benissimo che il bene e il male, per i suoi passeggeri, non sono identici alla loro sopravvivenza fisica in navigazione, della quale si occupa per un modesto compenso, ma a quanto essi stessi sapranno fare della loro vita (512a). Né, tanto meno, l'aristocratico Callicle darebbe la figlia in sposa al figlio di un costruttore di macchine belliche, per quanto esse possano essere salvifiche, ma lo chiamerebbe oltraggiosamente meccanico (512c). Perché mai dobbiamo credere che nobiltà e bontà consistano nel conservare una vita in ogni caso destinata a finire (512d-e)?⁹⁰

Se il nostro scopo primario non è la sopravvivenza, ci si deve chiedere quale sia il modo migliore di vivere per il tempo limitato che la sorte ci assegna (512e). In particolare, Callicle si deve chiedere se sia davvero giusto conformarsi alla costituzione esistente, che ad Atene è quella democratica. Per rispondere a questa domanda deve considerare che per conquistare il *demos*, così come per conquistare [Demo](#), non è sufficiente divenirne imitatori (*mimetes*), ma occorre assimilarsi a loro (513b).

Sul piano politico, questo significherebbe, per Callicle, diventare come quel popolo democratico che [tanto disprezza](#). Nella *Repubblica*, l'imitazione o *mimesis* che qui Socrate attribuisce ai retori è la [caratteristica fondamentale](#) della poesia, nel suo [ruolo antico di mezzo di comunicazione di massa](#). Se la *mimesis* è immedesimazione tanto dal lato di chi la fa, quanto da quello di chi la subisce, perché la poesia vive nella partecipazione, essa condurrà a una inevitabile assimilazione del manipolatore e del manipolato.

Sul piano personale, se Callicle, l'*erastes* o amante, fosse subordinato al giovane Demo, l'*eromenos* o amato, si troverebbe in una posizione che, oltre a essere umiliante, sovvertirebbe la [tradizionale giustificazione pedagogica della pederastia](#).

Significativamente, Callicle riconosce che Socrate parla bene, anche se si dice non del tutto convinto. Socrate gli risponde che, nella sua psiche, la resistenza è indotta dall'*eros* per il *demos* (513c) - da qualcosa, cioè, che nella *Repubblica* è il contrassegno dell'[anima tirannica](#).

[La via dell'adulazione \(513d-521a\)](#)

Socrate, nella speranza di convincere Callicle con un esame più approfondito, prosegue con [la sua macrologia](#), ricordando che ci sono [due modi di curare il corpo e l'anima](#), l'uno indirizzato al piacere e l'altro - il quale contrasta e non asseconda il mero appagamento - al meglio (513d). La prima via è quella dell'[adulazione](#), la seconda, invece, mira a rendere migliori la città e i cittadini (513e), ossia, nella prospettiva dell'intellettualismo etico, a costruire un progetto di vita comunitaria consapevole di se stesso e razionalmente giustificabile.

Socrate ricorre, [ancora una volta](#), al modello della *techne*: se ci si occupasse di edilizia pubblica, non ci chiederemmo, preliminarmente, se conosciamo la tecnica delle costruzioni (514a) e non controlleremmo la qualità degli edifici che abbiamo fatto per i privati, prima di lavorare per la collettività (514b)? E non faremmo lo stesso se volessimo ottenere la carica di medico pubblico (514e)? A maggior ragione, se compiamo questo esame per tecnici che hanno competenze soltanto settoriali, non lo dovremmo fare anche per chi, come Callicle, si appresta a occuparsi di politica (515a)? Non dovremmo chiederci se Callicle, nella sua vita privata, ha reso migliore qualcuno con la sua *synousia* (515b)?

Lo stare insieme o *synousia* era il *medium* di apprendimento primario della cultura tradizionale, prima che la scrittura divenisse prevalente sull'oralità; era, inoltre, l'ambiente della formazione dei cittadini in quanto partecipi, tramite la *philia*, della comunità totale della *polis*. Callicle [aveva criticato il suo interlocutore perché stava lontano dalla politica](#). Socrate gli risponde allargando - in singolare consonanza con i suoi accusatori democratici⁹¹ - l'ambito della politica alla *synousia*, da lui praticata nelle sue [conversazioni nell'agorà](#).

Callicle manifesta il suo disagio accusando l'interlocutore di essere *philonikos*, cioè di perseguire la vittoria nella discussione e di apprezzarla smodatamente. Socrate non gli ha chiesto soltanto se sia in grado di dare un senso al potere a cui aspira: lo ha toccato nel vivo su qualcosa di essenziale per il [cittadino antico](#), che ritrovava il significato della sua vita nel suo contributo alla collettività a cui apparteneva. Lo stesso Callicle, che faceva professione di una forma aristocratica di [realismo politico](#), dava anche per scontato, sul piano comportamentale, il valore della *philia* (485e), in nome della quale si era prodotto nella sua [esortazione contro la vita filosofica](#).

Socrate ribatte che fa domande non per vincere, ma perché gli interessa sapere in che modo si debba fare politica, e come si vadano giudicati i [grandi politici ateniesi del passato](#) menzionati in precedenza (515d).

Si comincia con [Pericle](#), il quale, nel 462-1, aveva fatto riconoscere ai consiglieri della [Boulé](#) e ai giurati dell'[Eliea](#) il diritto a un gettone di presenza, detto *misthophoria*, per consentire la partecipazione politica anche a chi doveva lavorare per vivere. La *misthophoria* contribuì a trasformare la [costituzione disegnata da Clistene](#) in una democrazia effettiva. Non è sorprendente che questa innovazione fosse criticata, come riporta Socrate, dalla fazione aristocratica più estremista,⁹² perché avrebbe reso gli Ateniesi oziosi, vili, chiacchieroni e avidi (515e), ossia avrebbe creato persone che anziché vivere per la politica vivevano di politica. Il cuore della sua critica, però, non si basa su questa opinione riferita *de relato*, bensì su un'altra circostanza, risalente al secondo anno della [guerra del Peloponneso](#), quando gli Ateniesi, demoralizzati per lo sforzo bellico, gli inflissero una multa per [peculato](#) (516a).⁹³ Pericle, all'inizio della sua attività politica, aveva una buona reputazione (515e), che, evidentemente, a ragione o a torto,⁹⁴ non conservò fino alla fine. Può dunque essere paragonato a un guardiano di asini, cavalli o buoi⁹⁵ che restituisca gli animali a lui affidati più selvaggi di come li ha presi in consegna (516c). Dunque, conclude Socrate per lo scandalo di Callicle, Pericle, non avendo reso gli Ateniesi migliori, non è stato un buon politico (516d).

Sul politico di parte aristocratica [Cimone](#), Socrate ricorda che fu vittima dell'[ostracismo](#) da parte degli Ateniesi. La stessa sorte subì [Temistocle](#), mentre Milziade, vincitore di [Maratona](#), fu condannato a una forte multa e rischiò la pena di morte per l'[accusa di aver ingannato il popolo](#) (516e).

Dopo questa rappresentazione a tinte cupe⁹⁶ di una democrazia che consuma i suoi *leader*,⁹⁷ Socrate conclude che ad Atene non è mai esistito un uomo politico buono non solo fra i contemporanei - siamo nell'età tormentata alla fine della [guerra del Peloponneso](#) - ma anche fra le grandi figure del passato, che si sono rivelate incapaci nell'uso sia delle [retorica scientifica](#), sia della retorica come [adulazione](#) (517a). Questo non implica che siano stati cattivi servitori della *polis* - che, cioè, abbiano mancato di [prudenza](#) politica: sono stati anzi migliori dei politici attuali nel soddisfare i suoi appetiti, ma non li hanno [né combattuti né imbrigliati](#) (517b).

Apprezzare un politico per la sua prudenza, che ha solo il valore di un mezzo, è come confondere chi si occupa di quanto serve al sostentamento del corpo - come il cibo e il vestiario - con i medici e i maestri di ginnastica, che, avendo un quadro sistematico della salute fisica, sanno che cosa gli fa bene e che cosa gli fa male nel complesso. E' per questo - afferma Socrate, sempre parlando all'aristocratico Callicle - che tecniche come quella del cuoco e del tessitore sono dette servili, strumentali e illiberali (518a),⁹⁸ e hanno bisogno di essere indirizzate. I grandi politici del passato

hanno reso potente la *polis* - l'hanno ingrassata, assecondando i suoi appetiti - senza preoccuparsi di giustizia e *sophrosyne*. Sono dunque corresponsabili dell'Atene del momento in cui è ambientato il dialogo (519a), della città *turbolenta e instabile* degli *ultimi anni della guerra del Peloponneso*.

I politici, quando la città li mette sotto processo, si indignano, ma a torto. Il loro atteggiamento è paragonabile a quello dei *sofisti* - dice Socrate alludendo velenosamente a una *tesi di Gorgia* - che declinano la responsabilità di quanto hanno insegnato ai loro allievi e si lamentano se questi non li pagano (519b-d). Chi si occupa della formazione della *polis*, come della formazione dei giovani, raccoglie quello che semina: i cittadini, come gli allievi, sono come essi li hanno fatti (520b).

Il paragone fra i politici che usano la retorica e i sofisti che la insegnano a pagamento è costruito per suonare ingiurioso agli orecchi di Callicle. Pattuire un compenso era infatti una prassi accettata per le prestazioni di un tecnico - per esempio un maestro di ginnastica o un impresario edile (520d) - mentre era ritenuto vergognoso per saperi *liberali* come la morale e sulla politica.⁹⁹ Nel primo caso, la giustizia è un elemento *esterno* al rapporto fra i due contraenti (520d), nel secondo è invece lo stesso oggetto della loro relazione. E se davvero - spiega Socrate - i consigli sono stati, in questo senso, buoni, chi li ha ricevuti sarà indotto a contraccambiare il beneficio (520e). Qui c'è qualcosa che trascende la logica della transazione economica. Essa, infatti, per funzionare ha bisogno di una giustizia esterna che è, nella prospettiva dell'*intellettualismo etico*, una forma di sapere. Ma il sapere, proprio *come la polis*, richiede la cooperazione entro una comunità di conoscenza, anche quando i *ricercatori sono in concorrenza*. *Spiritualia [bona] sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur sed crescunt.*¹⁰⁰ Anche quando sembra che i nostri argomenti siano di *ferro e diamante*, la loro validità può essere provata solo attraverso la condivisione e la *discussione*: la forza delle idee cresce quando esse vengono liberamente comunicate, così come una comunità politica diventa più solida se, *con una cultura libera e franca, riesce a educarsi a una morale condivisa*.

Concluso il suo lungo discorso, Socrate chiede a Callicle di chiarirgli quale delle *due vie* deve imboccare, quella della scienza o quella dell'adulazione. La risposta indica che la *retorica di Socrate*, prima di fallire con gli Ateniesi, è fallita anche con lui,¹⁰¹ perché non gli ha fatto cambiare idea: per Callicle la strada da seguire rimane quella della *servitù* (521a).

La via della scienza (521b-522e)

Callicle sa che la via della retorica è la via, umiliante, dell'*adulazione* e della servitù. Questa strada, però, è secondo lui l'unica praticabile dal punto di vista della prudenza politica (521b), se Socrate vuole sfuggire al *suo destino, di cui egli è facile profeta*. Socrate gli risponde, con una *profezia altrettanto facile*, che soltanto un disonesto potrebbe volere la morte di uno che non gli ha fatto nulla: però, se fosse posto in stato d'accusa, non si stupirebbe di venir condannato (521d).¹⁰² Se un gruppo di ragazzi dovesse giudicare un medico accusato da un cuoco, quest'ultimo avrebbe buon gioco a persuaderli che la sua controparte li affama, li tormenta e gli fa bere pozioni amare, in luogo di servir loro piatti deliziosi (521e). E se il medico ribattesse che fa tutto per la loro salute non convincerebbe nessuno (522a).

Se in tribunale - prosegue Socrate - qualcuno lo accusasse di corrompere i giovani facendoli *aporein*, cioè spossessandoli delle loro certezze, e di *parlare male* dei vecchi in pubblico e in privato (522b), gli potrebbe rispondere solo dicendo la verità, cioè con il linguaggio della *parresia*: - lo parlo giustamente e per il vostro interesse. - , accada, poi, quello che accada (522c).

Callicle gli chiede, assumendo la prospettiva della *morale della vergogna*, se non gli sembra di fare una brutta figura, soccombendo in questo modo, senza sapersi a difendere, nella sua stessa città. Socrate gli risponde, nella prospettiva della *morale della colpa*, che si vergognerebbe, anche in assenza della moltitudine, *solo se si fosse comportato ingiustamente* (522d). Temere la morte - che attende ciascuno di noi - è irrazionale e vile (*anandros*):¹⁰³ l'unica cosa che dovrebbe far paura è la prospettiva di scendere nell'*Ade* con l'anima carica di ingiustizia (522e).

Questa conclusione, nella quale Socrate prende congedo volgendo lo sguardo all'oltretomba, indica che il conflitto fra prudenza e sapienza, o, come avrebbe detto Kant, fra [serpenti e colombe](#), è rimasto irrisolto. Socrate ha confutato Callicle, insinuandosi nella contraddizione fra il suo realismo politico e la sua ideologia aristocratica, ma non è riuscito a persuadere la sua [anima tirannica](#). Ha, cioè, avuto la meglio sul piano teoretico, ma è fallito sul piano politico. Il suo insuccesso prefigura l'esito del suo [processo](#), e coinvolge Socrate nel [giudizio severo](#) che egli stesso aveva dato sui grandi politici del passato. Che cosa, davvero, hai saputo insegnare a una città che ti ha messo sotto processo?

Dall'altra parte, Socrate insegna che non c'è onore nel successo politico, se è al servizio del potere e degli appetiti di una vita in ogni caso destinata a finire. E se ci si trova di fronte all'alternativa tragica fra [subire ingiustizia e commetterla](#), nessun successo al mondo può lavare la colpa di esserci comportati ingiustamente: è dunque preferibile l'innocenza della vittima alla coscienza sporca del colpevole. Il successo e il potere, per i mortali, sono doni provvisori, mentre ciò che ingiusto rimane ingiusto per sempre.

Il mito del giudizio dei morti

Socrate, senza che Callicle interloquisca più, conclude il suo discorso con un mito dedicato - come il [racconto di Er](#) nella *Repubblica* - all'oltretomba. Anche in questo caso la narrazione sviluppa un suggerimento già [accennato](#) nella conclusione dell'*Apologia*: la rappresentazione del mondo dei morti come luogo di verità, in contrapposizione a quello dei vivi, [visto, pitagoricamente, come mondo mortale](#). Il mito viene presentato da Socrate come qualcosa che può sembrare appunto un *mythos* - una favola - ma che è un *logos* con un [contenuto vero](#) (523a).

La favola, nella cultura antica, era la [forma di comunicazione e di istruzione più elementare](#). Era, inoltre, la base della [religione greca](#), che era politeistica e civica. In un mondo che non conosceva il diritto d'autore, il mito, continuamente ripetuto e ricostruito da generazioni di narratori e di poeti, era uno straordinario patrimonio collettivo a disposizione di chiunque. Questo patrimonio - si pensi, per esempio, alla storia di [Edipo](#) - ispirava una ricchissima varietà di interpretazioni e rielaborazioni, che andavano dalle favole - i racconti che narrano le vecchie in [527a](#) - fino a composizioni di altissimo valore letterario e filosofico come l'*Antigone* di [Sofocle](#).

Platone, non diversamente da Sofocle, rielabora il mito, inserendovi i suoi contenuti, allo scopo di renderli memorabili. Vestire le idee di una storia serve a farle rimanere in mente al lettore, a cui spetta [ricostruire il ragionamento](#), per riconvertire il *mythos* in *logos*. Questa strategia - usare qualcosa di familiare al lettore per fargli accettare una prospettiva del tutto nuova - è perfettamente congruente con la [retorica teorizzata nel Fedro](#).

Il giudizio dei morti (523a-525a)

Come racconta Omero (*Iliade*, [15.187 ss.](#)), quando [Zeus](#), [Poseidone](#) e [Plutone](#), dopo aver depresso il padre [Kronos](#), si divisero il potere fra loro, ereditarono dall'età di Kronos il [nomos](#) (523a) secondo il quale gli esseri umani vissuti in modo giusto e pio (*hosion*) dovevano dimorare nelle [Isole dei beati](#) in piena felicità e liberi da ogni male, mentre gli ingiusti dovevano essere inviati all'espiazione nel carcere del [Tartaro](#). Fino ai primi anni del regno di Zeus, il giudizio che sentenziava la ricompensa o il castigo era compiuto da giudici vivi i quali dovevano valutare altri vivi. Ne risultava un'incidenza insopportabile di errori giudiziari che indusse gli amministratori dell'oltretomba a protestare con Zeus ([523b](#)).

Zeus si rese conto che gli errori dipendevano dal fatto che si veniva giudicati da vivi e vestiti. Così, chi aveva un'anima malvagia poteva

ammantarla di bei corpi, lignaggio e ricchezza, e presentare una serie di testimoni a proprio favore (523c) - esattamente come nei [processi ateniesi](#) che Socrate criticava. I giudici, da parte loro, non vedevano chiaramente, perché, oltre ad essere vestiti, avevano l'anima velata dagli occhi, dagli orecchi e da tutto il corpo (523d).

Il corpo con i suoi vestiti rappresenta ciò che ci identifica socialmente e storicamente, sia quando giudichiamo sia quando siamo giudicati, inducendoci a dare per scontati i valori della nostra cultura e le maschere che ci mettono addosso. In questo senso è fattore di pregiudizio: noi non giudichiamo mai "senza guardare in faccia nessuno" perché siamo affetti dal duplice ostacolo della nostra stessa faccia e di quella altrui, così come appaiono socialmente, culturalmente, storicamente. Per ottenere valutazioni che non siano prone al fascino del successo e del potere, occorre eliminare, letteralmente, la faccia. Questa fu la soluzione di Zeus: in primo luogo, la morte divenne un'esperienza indisponibile, non più nota in anticipo. In secondo luogo, si stabilì che gli esseri umani fossero giudicati da morti, spogliati di tutto, da parte di giudici anch'essi nudi e morti, anima di fronte ad anima, senza più nessun velame storico-sociale (523e).

I giudici deputati a questo compito, al trivio che biparte la vie per il Tartaro e per le Isole dei beati, non sono divini, bensì umani, ancorché figli di Zeus e miticamente giusti: [Eaco](#), che giudica le anime provenienti dall'Europa, [Radamanto](#), che giudica le anime provenienti dall'Asia,¹⁰⁴ e [Minosse](#), che prende la decisione finale nei casi dubbi (524a). Il giudizio dei morti è dunque un giudizio *puramente umano*, che ha a oggetto l'anima e viene compiuto dall'anima. Possiamo valutare noi stessi o ispirandoci, in modo [più](#) o [meno](#) raffinato, a quello che la nostra società ci ha abituato a dare per scontato, oppure mettendoci l'anima e imparando a [ragionare per conto nostro](#).

I nostri corpi raccontano la nostra storia, perché recano impresse le tracce delle esperienze della vita (524b-c). Analogamente, questo vale anche per l'anima (524d): così, quando arrivano i morti dell'Asia, Radamanto li ferma e vede chiaramente l'anima di ciascuno «senza sapere di chi sia». Spesso le anime del [Gran Re](#) o di altri re e potenti sono intaccate e deformate (524e) per la loro *exousia* (licenziosità), mollezza, *hybris* e incontinenza (*akrateia*):¹⁰⁵ il giudice infero allora, senza guardare in faccia nessuno, le spedisce in prigione per il castigo che si meritano (525a).

Il mito indica che, per Platone, l'individualità storico-sociale - il nostro nome e il nostro ruolo nel mondo - è data dal corpo e non dall'anima: Radamanto, guardando l'anima, può capire se si comportata in modo giusto o ingiusto e giudicarla astrattamente secondo regole generali, ma, eliminato il corpo, non può sapere con chi ha a che fare. La *psyché* platonica è molto diversa da quella cristiana, perché opera come un elemento sovraperonale che, per quanto possa essere danneggiato dall'uso che ne fa il singolo nel corso della sua esistenza storica, lo trascende infinitamente. Il giudice infero non è interessato a conoscere Temistocle, Pericle o Socrate - corpi irrilevanti ed effimeri - bensì soltanto a stabilire se una coscienza razionale X ha o no svolto correttamente la propria funzione. Valutarsi moralmente significa prendere le distanze dalla propria storia e dai propri interessi e considerare il proprio agire dal punto di vista sovraperonale di una ragione che non si identifica né con Pericle, né con Temistocle, né con Socrate, ma che vive nello [spazio della discussione](#) e della [condivisione critica](#).

[Castighi tirannici \(525b-527a\)](#)

Il mito abbraccia una [concezione rieducativa della pena](#): i castighi si giustificano o perché rendono migliore chi viene punito, oppure perché sono di esempio agli altri. Coloro che hanno commesso colpe curabili traggono vantaggio dalle punizioni di questo mondo e dell'altro (525b). Le colpe incurabili, di contro, meritano castighi eterni ed esemplari (525c).

Il racconto presuppone la teoria della [metempsicosi](#): l'anima è distinta dall'[individualità storico-sociale che si identifica col corpo](#) nel quale provvisoriamente abita e può subire, nell'aldilà, punizioni educative perché temporanee, delle quali potrà fare tesoro nell'esistenza successiva, unita a un altro corpo e dunque a un'altra persona. Nella prospettiva dell'[intellettualismo etico](#) siamo in grado di migliorare noi stessi e di por rimedio ai nostri errori nella misura in cui abbiamo la capacità di accrescere e fortificare il nostro sapere. Se la causa del male è l'ignoranza, quasi nessun male è senza rimedio. Con una importante - importantissima - eccezione.

Fra coloro che meritano la pena eterna, racconta Socrate, c'è l'[Archelao](#) tanto caro a Polo e numerosi altri tiranni, re e potenti, perché a causa della loro *exousia* - cioè della loro licenza come potere senza limiti - gli è facile a commettere i delitti più orribili ([525d](#)). Omero stesso testimonia che a essere condannati a pene eterne sono re e potenti come [Tantalo](#), [Sisifo](#) e [Tizio](#), e non i privati - anche se ribelli paradigmaticamente spregevoli come [Tersite](#) - i cui delitti sono in ogni caso meno gravi ([525e](#)). Socrate nota, trascurando la tradizione che li voleva puniti per la loro *hybris* contro gli dei, che il castigo eterno dei tiranni è dovuto al loro potere e all'uso ingiusto che ne hanno fatto - dunque in primo luogo al loro comportamento nei confronti degli altri esseri umani.

In un universo mitico in cui la metempsicosi offre a tutti infinite possibilità di correggersi, le anime tiranniche vengono rappresentate come incatenate in eterno al proprio errore. Se accettiamo le premesse dell'intellettualismo etico, essere incapaci di imparare, perché sordi alla [confutazione](#) e dominati da una forma di *eros*, è identico a essere incapaci di bene. Mentre tutti gli altri possono migliorare e crescere, il tiranno resta imprigionato nella monotonia della propria individualità semplicemente perché - fuori dalla metafora mitica - non sa né rendersi conto dei suoi errori né emendare se stesso. In questo senso, è l'opposto del filosofo che dedica la vita alla ricerca della verità e non deve quindi temere il giudizio del tribunale dei morti ([526c-d](#)).

Prima della politica (527a-e)

Socrate dice di aver fede nel mito ([524a](#)), usando il verbo *pisteuo*, a cui corrisponde il sostantivo *pistis*: non sta parlando di scienza, ma della fede o persuasione soggettiva [prodotta tipicamente dalla retorica](#). Il suo racconto, nei suoi contenuti storici, è dunque parte di una strategia comunicativa, che - egli riconosce - sarebbe pure da disprezzare se con la ricerca si trovasse «qualcosa di migliore e più vero» ([527a](#)). Secondo Socrate, però, neppure «i più sapienti fra i greci contemporanei» - cioè Gorgia, Polo e Callicle - sono stati in grado di confutare i suoi due ragionamenti secondo i quali [commettere ingiustizia è peggio che subirla](#) e [chi fa del male deve essere punito](#) ([527b](#)).

L'esito della fede di Socrate, cioè della sua adesione soggettiva a tesi che ritiene anche [razionalmente fondate](#), è - [come nell'Apologia](#) - l'astensione della politica. Infatti, *prima* di darsi alla politica bisogna praticare la virtù - il che equivale, per l'intellettualismo etico, a perseguire la conoscenza - in modo da «usare la retorica solo e sempre in funzione del giusto» ([527c](#)). Sarebbe infatti vergognoso ostentare sicumera «[come se fossimo qualcosa](#)», quando invece cambiamo continuamente opinione su tutto a causa della nostra *incultura* (*apaideusia*) ([527d-e](#)).

Non abbiamo modo di sapere se Socrate, con il mito, sia riuscito a convincere [l'anima tirannica di Callicle](#) dove le sue ragioni sono fallite, perché il testo di Platone si conclude col suo racconto. Però, per un lettore immerso, come quello antico, nel mondo della *polis*, il senso della favola è chiaro: se vogliamo giudicare noi stessi - e anche far politica in modo responsabile, senza diventare giocattoli nelle mani del destino o funzioni dei nostri appetiti - dobbiamo diventar consapevoli che è possibile ragionare da sé e guardare se stessi in un'altra prospettiva, diversa da quella che la società ci ha abituato a dare per scontata. Che la maggioranza non ha necessariamente ragione e che chi si trova in minoranza non ha necessariamente torto. Forse non è possibile, ora, un altro mondo, ma intanto sono possibili altre idee e dunque un'altra vita.

Approfondimenti

A. Tucidide: le ragioni della forza

Nel V libro della *Guerra del Peloponneso*, dedicato alle vicende del lungo conflitto che oppose Sparta ad Atene alla fine del V secolo, Tucidide racconta che gli Ateniesi, i quali dominavano i mari con la loro flotta, misero sotto assedio l'isola di Melo. I Melii erano coloni spartani, ma avrebbero preferito rimanere neutrali. Gli Ateniesi non potevano tollerare che un'isola indipendente interrompesse la continuità e indebolisse la reputazione delle loro egemonia marittima.

Gli strateghi ateniesi, prima di cominciare a combattere, inviarono ambasciatori per intavolare trattative. Essendo l'isola di Melo un'oligarchia, gli ambasciatori non furono condotti davanti al popolo, ma davanti ai magistrati e agli oligarchi. L'assenza del popolo rende credibili le argomentazioni crude e dirette che Tucidide mette in bocca - come è solito fare - ai rappresentanti ateniesi, per esprimere, per così dire, le leggi non scritte della politica. I protagonisti del dialogo, infatti, sono i delegati di una grande potenza, che impongono di scegliere fra la sottomissione e l'annientamento, e degli oligarchi che prendono le loro decisioni per conto di un popolo assente. Il colloquio riservato fra Ateniesi e Melii è una sede adatta a mettere in scena gli *arcana imperii*.

I delegati ateniesi propongono di discutere assumendo come riferimento il *sympheron*, l'utile, e non il *dikaion*, il giusto, perché:

...nella considerazione [*logos*] umana il giusto [*dikaia*, come complesso dei diritti e dei doveri di ciascuno] viene preferito per una uguale necessità [*apo tes ises ananches*], mentre chi è più forte fa quello che può e chi è più debole cede. [V, 89, 1]

In altri termini, ha senso parlare di giusto solo se i rapporti di forza fra le parti sono tali che nessuna delle due può prevalere sull'altra, e occorre pertanto trovare un *modus vivendi*, che funzionerà solo finché esisterà questa situazione di parità. Altrimenti, se si assume il punto di vista del *sympheron*, non è "utile" parlare di giusto, perché basta la forza a risolvere i conflitti. Anche per il debole è "utile" cedere, perché la sottomissione spontanea gli eviterà mali peggiori. Bisogna sottolineare che Ateniesi e Melii si intendono sui termini morali del discorso perché condividono il medesimo concetto di "utile".

D'altra parte, il realismo di questa tesi tucididea può venir condiviso anche da chi si pone il problema del giusto senza identificarlo con l'utile: si può parlare di giusto solo se le parti sono soggette ad una uguale costrizione, ossia se sono costretti allo stesso modo e dalla stessa legge. Se la costrizione è disuguale, la giustizia è solo "giustizia" del più forte, o del meno costretto, e si riduce, perciò, alla maschera della forza.

I Melii oppongono agli argomenti ateniesi considerazioni basate promiscuamente sull'utile, sul giusto e sulla pietà religiosa. I delegati di Atene rispondono così:

Noi crediamo infatti che per necessità di natura chi è più forte comandi; che questo lo faccia la divinità lo crediamo per convinzione (*doxa*), che lo facciamo gli uomini lo crediamo perché è evidente. [V, 105,2]

Se le divinità sono divinità politiche, la pietà religiosa si riduce a una mera opinione sul corso delle cose umane, le cui leggi, a uno sguardo "laico", sono altrimenti evidenti. E se la mentalità religiosa tradizionale legittima la divinità semplicemente per la sua superiore potenza e vede il corso delle cose umane come dominato da una necessità naturale e morale a un tempo, allora non c'è davvero nessun ostacolo religioso al diritto del più forte.

I Melii, ritenendo ingiusto il *Diktat* ateniese, rifiutano di sottomettersi. L'assedio continua. Melo, riferisce Tucidide, è infine espugnata. I Melii adulti vengono uccisi, e le donne e i bambini fatti schiavi.

I termini di questa discussione: l'utile, il giusto e la forza ricorrono nel dibattito ateniese del V secolo. Se la città fondata sull'uguaglianza di fronte alla legge (*isonomia*) è convenzionale e se il suo spazio è talmente ristretto che perfino le potenze democratiche applicano le ragioni della forza in politica estera, perché dovremmo rispettare la sua giustizia?

Link consigliati

The Melian Dialogue.

^[1] L'unico riferimento cronologico preciso, nel testo, è dato da [473e](#), passo nel quale Socrate menziona la sua [esperienza](#), risalente a «un anno fa», di presidente dell'[assemblea dei cittadini](#), in quanto membro della sua tribù sorteggiato nella [Boulé](#). Gli altri riferimenti del dialogo, e cioè la [morte](#) di [Pericle](#) ([503c](#)) del 429 a.C. e la «[recente](#)» ascesa al trono macedone di [Archelao](#) figlio di Perdicca ([470d](#)), del 413, sono infatti espressi in termini temporalmente più vaghi.

^[2] Più precisamente, è di solito trattato come un [momento di transizione](#) nel quale Platone passa dal socratismo a un pensiero autonomo.

^[3] Sui collegamenti fra i dialoghi platonici si veda [Link](#), in M.C. Pievatolo, *'Eutifrone di Platone*.

^[4] [Secondo Dodds](#), dato che di solito i dialoghi platonici mettono in scena personaggi storicamente esistenti, è improbabile che Callicle sia un'invenzione letteraria: è però facile pensarlo come una sorta di *alter ego* oscuro dello stesso Platone, come sarebbe potuto essere [se non avesse conosciuto Socrate e si fosse dato alla vita politica](#).

A favore della storicità di Callicle milita anche il fatto che i suoi tre compagni di studi, Tisandro di Afidna, Androne figlio di Androzone e Nausicide di Colargo, menzionati da Socrate in [487c](#), siano [effettivamente esistiti](#).

^[5] Socrate arriva in ritardo all'esibizione di Gorgia e [minaccia di andarsene](#) qualora Polo ricorra al discorso lungo, perché non accetta le interazioni in cui una parte è ridotta a spettatrice passiva. In casi come questi chi ragiona da sé trova qualcosa di più interessante da fare.

^[6] Nella prima parte del V secolo, però, la sede delle assemblee politiche istituzionali fu spostata nella [Pnyx](#).

^[7] Per esempio Tucidide ([VI.15](#)) racconta come Alcibiade si esprima personalmente a favore della spedizione in Sicilia, contro un politico influente come Nicia, solo dopo essersi fatto creare un'atmosfera favorevole da una serie di oratori secondari di orientamento bellicista. Come riferisce [l'Apologia](#), Anito preferisce mandare in tribunale a sostenere l'accusa un giovane sconosciuto, Meleto, piuttosto che esporsi personalmente al confronto con Socrate e al rischio di rovinarsi la reputazione con una sconfitta.

^[8] [Similmente](#) si veda *Protagora*, ([314b](#)).

^[9] Polo sembra prediligere, fino al ridicolo, la figura retorica della [paronomasia](#), come si è cercato di rendere, per quanto possibile, anche nella versione italiana.

^[10] Un altro allievo di Gorgia, Menone, viene rappresentato [altrove](#) nel medesimo errore, pretendendo di apprendere se la virtù sia insegnabile senza aver chiaro che cosa essa sia. Anche nel suo caso, la radice del suo errore è la refrattarietà al [metodo dialettico](#).

^[11] Non a caso, simili termini sono tuttora molto usati nel [linguaggio della propaganda politica](#).

[12] Gorgia usa la [formula](#) che gli eroi omerici adoperavano per vantarsi.

[13] La tipica strategia tassonomica di Socrate viene applicata, sulla [medesima questione](#), anche nel *Protagora*.

[14] La parola greca [logos](#) indica in realtà tanto il discorso quanto il ragionamento.

[15] Qui Socrate usa un'[espressione](#) riferita esplicitamente alla maniera di chi prepara emendamenti per l'assemblea. Il [sottotesto](#) politico del dialogo è, [ancora una volta](#), molto evidente.

[16] Gorgia si riferisce qui, oltre che al [tribunale](#), all'assemblea generale dei cittadini (*ekklesia*) e al suo *praesidium*, la *Boulé*, cioè a istituzioni fondamentali della [costituzione democratica ateniese](#).

[17] Qui si anticipa la partizione della retorica, prodotta da [Anassimene di Lampsaco](#) sulle tracce di Aristotele, nei tre generi che la *Rhetorica ad Herennium* rende come [iudiciale, deliberativum e demonstrativum](#).

[18] Gorgia usa il termine *ochlos*, che significa "folla" o "popolo", ma con una connotazione dispregiativa.

[19] Il [455c](#) indica che Socrate è ben consapevole del vincolo a cui è soggetto il ragionamento del sofista.

[20] Questa strategia, nella *Repubblica*, viene usata da Socrate anche contro il sofista [Trasimaco](#).

[21] Questa conversazione, venata di toni antidemocratici, pone però delle questioni importanti: se l'alienità della democrazia degli antichi rispetto alla scienza consisteva nella difficoltà di istruire una folla nei limiti dei tempi ristretti della discussione in assemblea, è possibile pensare a forme di comunicazione del sapere e di organizzazione della vita collettiva che facciano i conti con questi limiti in modo diverso? I mezzi di comunicazione degli antichi non andavano oltre l'oralità e il manoscritto. A questi *media* si sono aggiunti, alle soglie dell'età moderna, la stampa a caratteri mobili, e, negli ultimi due secoli il telefono, la radio, il cinema, la televisione e, recentissimamente, la rete. Quanto e in che senso l'osservazione di Socrate potrebbe valere in un ambiente dominato da questi nuovi dispositivi?

[22] Socrate stesso ricorda di aver ascoltato Pericle perorare a favore dell'aggiunta delle [mura medie](#). Questa scelta strategica che rese possibile trasformare a richiesta la città nell'equivalente di un'isola fortificata rifornibile interamente dal mare, fece di Atene in una grande potenza navale, spostando - con un effetto [democratizzante](#) - il nerbo della sua forza militare dall'[esercito](#) alla [flotta](#), alla quale potevano [contribuire](#), come rematori, anche i nullatenenti.

Per avere un'idea delle dimensioni dell'opera si veda [questa pagina](#).

[23] La mossa di Socrate non è banale: tutte le volte che all'interesse della ricerca si mescola quello politico - si pensi alla carriera di un ricercatore in un contesto universitario - chi critica qualcuno più potente di lui si espone al rischio di ritorsioni, in una maniera talmente intensa che, se il successo è tutto quello che si aspetta dalla vita, chinerà la testa e resterà in silenzio. Il Socrate di Platone, condannato a morte in un [processo politico](#), sta parlando con cognizione di causa.

[24] Riconoscere il valore dell'*elenchos* aiuta a sottrarsi alla tendenza a [minimizzare la dissonanza cognitiva](#), che viene sfruttata da efficaci strumenti di manipolazione politica.

[25] Cosa che Socrate fa, scegliendo di non sottrarsi né al suo [processo](#), né alla sua [condanna](#).

[26] Come è illustrato nel [mito dell'anello di Gige](#) della *Repubblica*, chi si trova in posizione di controllare la propria immagine sociale in virtù di un potere comunicativo superiore - la retorica antica o il controllo moderno dei mezzi di comunicazione - può anche manipolare la pubblicità, sottraendosi al suo controllo.

[27] Il termine *exousia* viene usato anche nella *Repubblica* proprio a proposito della [costituzione democratica](#).

[28] Nel *Fedro*, Platone fa teorizzare a Socrate una [retorica scientifica](#) che finisce per essere identica alla dialettica.

[29] Questo argomento viene [ripreso e sviluppato](#) da Socrate dopo la confutazione del suo terzo interlocutore.

[30] L'uso della parola *dikaiosyne* suggerisce e il suo nesso con l'anima suggerisce però la giustizia, prima che una imposizione esteriore della società, sia una virtù interiore.

[31] La competenza propria delle discipline "adulatorie" può essere paragonata a quella propria della *prudenza kantiana*: una pratica del mondo il cui sapere è sempre particolare e contingente, perché dipende esclusivamente dall'esperienza.

[32] La *diatesi* del verbo usato, *nomizesthai*, è *medio-passiva*. Non si dice, però, chi compie l'azione. Polo, implicitamente, sta parlando della considerazione della massa, mentre Socrate sta evidentemente assumendo un'altra prospettiva.

[33] Per una mappa della legittimità politica in Grecia si veda la *slide* numero quindici della conferenza di Maria Chiara Pievatolo, *La democrazia degli antichi*.

[34] Per esempio, avendo l'*oracolo* annunciato a *Edipo* che ucciderà sua padre e sposerà sua madre, questi, convinto che i suoi genitori adottivi corinzi siano i suoi genitori naturali, fugge a Tebe per sottrarsi alla profezia. Qui decide di andare a nozze con la vedova del re locale, Giocasta: sposare la regina tebana è l'oggetto inteso della sua azione, ciò che gli sembra bene. Edipo non sa che Giocasta è sua madre; ignora, pertanto, che l'oggetto reale del suo desiderio è proprio ciò che sta cercando di evitare. Edipo fa quello che gli sembra bene (sposare la regina tebana), ma non quello che desidera (evitare di sposare sua madre).

[35] Polo, in ciò, è simile a *Eutifrone*, per quanto questi, da uomo religioso, sia molto lontano dalla sofistica.

[36] Il verbo usato corrisponde al sostantivo *exousia* che designa, come abbiamo visto, una libertà priva di limitazioni. Nel testo platonico *exousia/exeinai* vengono applicati indifferentemente alla democrazia e alla tirannide.

[37] Il sostantivo *doxa* (opinione) corrisponde al verbo *dokein* (credere, sembrare) che Socrate impiega sistematicamente quando parla di fare ciò che ci sembra bene senza però sapere che cos'è il bene.

[38] Archelao, promotore dell'ellenizzazione della Macedonia e di un *processo* che avrebbe portato al *tramonto* delle *poleis* e della stessa democrazia antica, aveva invitato alla sua corte ateniesi famosi come *Euripide*, *Agatone* e lo stesso Socrate, il quale però gli aveva risposto negativamente.

[39] Con questo nome i Greci indicavano l'*imperatore persiano*, che era l'uomo più potente del mondo a loro noto.

[40] Aristocrate fu uno degli strateghi implicati nel *caso delle Arginuse* del quale ebbe modo di *occuparsi* anche Socrate.

[41] *Kalos* e *aischros* - bello e brutto - erano i vocaboli fondamentali con cui la tradizione greca, basata sulla *vergogna* e quindi sull'esteriorità, esprimeva la valutazione morale.

[42] Nelle democrazie moderne i vincoli di legittimità sostanziale sono divenuti di *diritto positivo* grazie alle costituzioni. Ad Atene esisteva una costituzione materiale (le leggi non scritte menzionate nel *logos epitaphios*). Inoltre, le leggi (*nomoi*), distinte dai semplici decreti, potevano essere cambiate solo con una *procedura aggravata*, simile a un giudizio di costituzionalità, e venivano tutelate penalmente con la *graphe paranomon*. Però, come mostra lo stesso *episodio delle Arginuse*, la democrazia ateniese rimaneva esposta al rischio dell'*assemblearismo*, specialmente nei momenti più drammatici della vita civile.

[43] *Kakion* significa letteralmente "più cattivo".

[44] Cfr. *nota 36*.

[45] Qui la congiunzione "o" è usata nel senso di "oppure", come avviene nell'operazione detta somma logica: si ha AvB (A o B) quando almeno uno dei due termini è vero. L'"oppure" nel senso di *vel* è distinto dall'"oppure" nel senso di *aut*, per il quale la verità di uno dei due termini esclude quella dell'altro.

[46] G. Vlastos, *Socrates, ironist and moral philosopher*, Cambridge, Cambridge U.P., 1991, pp. 139 ss.

[47] Il senso originario della parola teoria - la *contemplazione* dello spettatore - non viene dal mondo della scienza, ma da quello del teatro. Il fatto che il *teatro greco* nasca come evento civico e religioso il quale presuppone uno *spettatore che sia parte attiva della comunità* milita a favore dell'interpretazione della confutazione di Polo proposta da noi.

[48] Un *esempio melodrammatico*: per quanto lo spettatore possa trovare piacevole uno spettacolo di *clown*, il pagliaccio che ne è protagonista può non divertirsi affatto.

[49] Questa espressione [ricorre](#) nella *Repubblica* in bocca a [Cefalo](#), il più tradizionalista degli interlocutori di Socrate.

[50] Socrate fa qui il [medesimo ragionamento](#) prodotto nella confutazione di Polo: se "brutto" significa "spiacevole" o (*vel*) "cattivo", si dovrà riconoscere che il difetto dell'anima non è il vizio più doloroso, e quindi dovrà necessariamente essere il più cattivo.

[51] Platone risponde a questa domanda nella sua opera politica più importante, la *Repubblica*.

[52] Qui si fa riferimento all'usanza greca della [pederastia](#), nella sua [versione ateniese](#).

[53] [Pirilampo](#), di parte democratica e amico di Pericle, aveva sposato Perittione, madre dello stesso Platone, dopo la morte del primo marito.

[54] Questa battuta suona ancor più velenosa alla luce delle [opinioni antidemocratiche](#) successivamente espresse da Callicle.

[55] Anche nel confronto fra Socrate e Callicle i toni antidemocratici sono molto evidenti: ciascuno dei due interlocutori, infatti, critica più o meno esplicitamente l'altro per essere vicino alla democrazia.

[56] Callicle usa l'espressione *aner*, che designa esclusivamente l'essere umano di sesso maschile.

[57] *Pleonektein* significa soverchiare, prevaricare, mettendo le mani su una parte maggiore di quella che ci spetterebbe.

[58] Offrendo così a Socrate la possibilità di chiedergli che cosa si intenda per "migliore".

[59] Per esempio lo storico [Erodoto \(3.38.4\)](#), narra che «una volta Dario, durante il suo regno, convocò i Greci del suo seguito e chiese loro per quale somma avrebbero accettato di cibarsi dei cadaveri dei loro padri morti; ed essi risposero che non lo avrebbero fatto mai, per nessuna somma. Subito dopo Dario chiamò degli Indiani, della tribù dei Callati, tribù in cui si usa cibarsi dei propri genitori, e domandò loro, in presenza dei Greci (che potevano seguire i discorsi grazie a un interprete), per quale somma avrebbero acconsentito a cremare sul rogo i loro padri; ed essi protestarono a gran voce invitando Dario a non dire empietà.» E, intendendo *nomos* come convenzione e costume, cita Pindaro a sostegno della sua tesi per la quale la consuetudine è regina di tutti, perché determina e governa le differenze fra i popoli.

Ancora Erodoto, contrapponendo la sovranità della legge a quella degli uomini, racconta che [Demarato di Sparta](#) spiegò a [Serse](#) perché gli Spartani non gli si sarebbero mai sottomessi con queste parole: «Così è con i Lacedemoni: se combattono singolarmente sono come gli altri, ma insieme sono i migliori di tutti. Poiché essi sono liberi, ma non del tutto: sta su di loro un *despotes nomos* [*nomos* padrone: questa espressione si [ritrova anche in bocca a Callicle](#)] che essi temono [*hypodeimainousi*] molto più che te i tuoi. Essi fanno ciò che gli ordina, e il suo ordine è sempre lo stesso: non fuggire dalla battaglia neanche davanti a una moltitudine di uomini, ma stare nello schieramento e vincere o morire.» [7.104.4-5]

[60] Marcello Gigante, *Nomos basileus*, Napoli, Bibliopolis, 1993 (prima edizione 1955), pp. 72-102.

[61] Questo diritto, nella sua radicalità, viene invocato dagli ambasciatori ateniesi nei confronti dei Melii, nel [celebre dialogo riportato da Tucidide](#).

[62] Le parole di Callicle richiamano il tradizionale ideale aristocratico greco di perfezione: l'*aner* - essere umano di sesso maschile - d'onore, bello nel corpo e nobile nell'animo.

[63] Altri casi famosi furono quelli di [Anassagora](#), [Diagora di Melo](#) e Protagora, [almeno secondo Diogene Laerzio](#).

[64] Callicle usa il verbo *eironeuomai* (489e) - come il [Trasimaco](#) della *Repubblica* usa il sostantivo corrispondente *eironeia* - nel senso, tipico del greco del V secolo, di dissimulare allo scopo di ingannare. Fu Socrate, con suo comportamento, a cambiare il [significato dell'ironia](#), approssimandolo a quello attuale.

[65] Gli scherzi di Socrate mettono in luce che il modello "consumistico" della felicità, il quale si esaurisce in un aumento indefinito dell'utile goduto, trova i suoi limiti nella finitezza degli esseri umani e dei loro bisogni. Non a caso, nel *Politico*, il forestiero eleatico afferma che le discipline tecnico-scientifiche, che insistono sul mondo del finito, non lo valutano nella prospettiva di un accrescimento relativo, ma in quella del [metrion o giusta misura](#).

[66] Un'espressione analoga, [nomos tiranno](#), viene usata da Ippia nel *Protagora*.

[67] La citazione è tratta dalla *Quiete dopo la tempesta*, di Giacomo Leopardi. Mentre il poeta moderno lamenta il ciclo dell'indigenza come una tara naturale

della condizione umana, i due personaggi del dialogo antico lo affrontano per farla proprio o per superarlo.

[68] Questa è la tesi dell'*autarcheia* o autosufficienza, tipica della [scuola cinica](#), fondata da un altro discepolo di Socrate, [Antistene](#).

[69] Il siciliano potrebbe essere [Empedocle](#); l'italico potrebbe essere un membro della [scuola pitagorica](#) come [Filolao](#).

[70] Anche la [critica alla poesia](#) contenuta nella *Repubblica* insiste sul fatto che essa mette in mente opinioni non criticamente fondate perché indirizzate alla componente irrazionale dell'anima.

[71] Nella [divisione](#) della *Repubblica* la sede degli appetiti viene presentata come una delle tre parti dell'anima.

[72] Il sistema platonico associa la memoria, nel senso forte di *anamnesis*, al sapere scientifico.

[73] Il flusso era una componente fondamentale della [teoria della conoscenza](#) di Empedocle, alla quale si allude anche nel *Menone*, a proposito della [definizione di colore](#).

[74] Dovrebbe essere il nostro [chiurlo maggiore](#).

[75] Come apprendiamo dall'orazione *Contro Timarco* di Eschine, la prostituzione maschile era, per la legge ateniese, [causa di atimia](#), cioè di decadenza dai diritti di cittadinanza.

[76] I Piccoli misteri erano un rituale di purificazione; i Grandi contenevano la vera e propria contemplazione dei contenuti mistici. Fuor di metafora, Socrate sta suggerendo che per raggiungere il sapere occorre, preliminarmente, purificare se stessi accettando la severa disciplina dell'*elenchos*.

[77] Qui si usa, come già [prima](#), il termine specifico *aner* in luogo del più generale *anthropos* perché si sta parlando della prassi politica effettiva, che anche ad Atene era riservata ai maschi.

[78] Altrove, nel *Menone*, Platone fa dire a Socrate che questi uomini hanno compiuto cose egregie, ma alla maniera dei poeti, senza sapere quello che facevano e dunque senza poterlo insegnare agli altri, per [pura fortuna](#).

[79] [Taxis](#) è in primo luogo lo schieramento dei soldati in battaglia, mentre il *kosmos* può riferirsi anche a un ordine naturale, come quello dell'universo: qui vengono usati in coppia perché il lavoro del tecnico è un artificio che però si ispira a una regolarità scoperta e pensato come data, cioè [imposta dalla teoria e non escogitata arbitrariamente da noi](#).

[80] L'analogia fra medicina e retorica viene [sviluppata](#) per esteso nel *Fedro*.

[81] Qui è già visibile il nesso della *Repubblica* fra [l'ordine psichico e quello politico](#).

[82] Si confronti con l'evangelico «lo spirito è pronto ma la carne è debole» (Mt. 26:41).

[83] Callicle usa lo stesso aggettivo che al grado superlativo, nel [frammento di Pindaro](#) da lui citato, descrive le azioni di forza giustificate dal *nomos* di natura.

[84] Il *Fedro* teorizza l'*hypomnesis* - la ricapitolazione di ciò che già si sa - come [funzione legittima](#) del testo scritto, e quindi, in generale, del discorso lungo.

[85] Questa tesi verrà successivamente sviluppata nel [quarto libro](#) della *Repubblica*: qui ne vengono poste le premesse in quanto viene introdotto il problema del rapporto fra la ragione e gli appetiti.

[86] Questo modello di uguaglianza è compatibile con la [giustizia](#) teorizzata nella *Repubblica*, perché comporta una divisione in parti proporzionali e dunque non aritmeticamente uguali.

[87] [Rozzezza](#) e mancanza di *paideia* sono attribuiti al tiranno perché la tirannide antica non era di origine aristocratica, bensì popolare e populista. Alla [conclusione del dialogo](#) Socrate attribuisce, in modo indiretto, l'*apaideusia* anche allo stesso Callicle. Significativamente, nel [logos epitaphios](#), Pericle per nobilitare la *demokratia* distanziandola dal populismo, presenta Atene come [la scuola \(paideusis\) dell'Ellade](#).

[88] Il verbo *hypokeisthai* è usato per indicare una posizione umiliante per un uomo libero: Socrate, che si sta rivolgendo a un aristocratico come Callicle,

sceglie, anche in questo caso, parole in grado di pungerlo nel vivo.

^[89] Nella *Repubblica* la celebre metafora della [nave della polis](#) suggerisce un paragone fra la [cibernetica](#) e la filosofia, per rappresentare il suo uso politico. Qui l'arte della navigazione viene presa alla lettera, entro un argomento volto a mostrare che la filosofia *vale di più* della politica.

^[90] Un argomento simile si ritrova nell'*Apologia*, nella quale Socrate [si richiama all'esempio di Achille](#), per sostenere che la mera sopravvivenza non è affatto il valore supremo.

^[91] Socrate fu [sottoposto a processo](#) - al di là dei capi d'accusa ufficiali - in quanto era ritenuto pericoloso per la democrazia, anche se [non si era mai occupato direttamente di politica](#).

^[92] Callicle, tacciando implicitamente Socrate di partigianeria, chiama questa fazione "partito degli orecchi rotti" (515e). Gli [orecchi a cavolfiore](#) erano il risultato dell'imitazione degli [Spartani](#), che comprendeva la pratica del [pugilato](#).

^[93] La multa è attestata da Tucidide (II.65.3), ma non il peculato. La vicenda, in ogni caso, non impedì la successiva rielezione di Pericle a stratega.

^[94] Nella democrazia diretta ateniese tutti i processi erano, per definizione, [politici](#).

^[95] Il paragone fra il politico e il pastore, che qui Socrate propone con disinvoltura, viene invece [messo in discussione](#) dal Platone anziano nel *Politico*, perché presuppone una differenza di sapere fra governanti e governati

^[96] L'unico grande politico ateniese del passato che Socrate salva (526b) è [Aristide figlio di Lisimaco](#), vincitore, assieme allo spartano Pausania, della [battaglia di Platea](#), che viene menzionato come un'eccezione nel mito del [giudizio dei morti](#).

^[97] Il continuo esame a cui, nell'età classica, erano soggetti - a ragione o a torto - anche i politici più importanti era però un robusto anticorpo contro la tirannide. Nel *Politico*, il Platone anziano riconosce che, fra i regimi senza leggi, la democrazia è quello più sopportabile proprio perché [fraziona il potere](#).

^[98] "Illiberale" in questo caso significa "non adatto a un uomo libero". Da questa tradizione deriverà il canone delle cosiddette [arti liberali](#).

^[99] Il sofista Protagora, per sottrarsi all'infamia, adottò un sistema di offerte libere (*Protagora*, 328b-c): chi avesse ricevuto lezioni da lui poteva scegliere, se pensava di averne tratto profitto, di pagargli quanto da lui richiesti o, altrimenti, di devolvere la stessa somma a un tempio.

^[100] Tommaso d'Aquino, *De Malo*, q. 13 a. 1 arg. 8: «i beni spirituali, in particolare, non devono essere tenuti per sé, perché, se comunicati, non diminuiscono ma aumentano»

^[101] Socrate non ha successo con Callicle a causa del suo [eros per il demos](#) (513c), contrassegno dell'anima tirannica. [Ha invece successo con Fedro](#), perché l'*eros* del suo interlocutore è diversamente disposto.

^[102] Questa profezia *ex post* è, nel testo platonico, in attacco politico contro la fazione democratica che aveva ispirato l'accusa a Socrate.

^[103] Letteralmente, non da *aner* nel senso di uomo di sesso maschile: Socrate usa questa parola a bella posta, per restituire al mittente la [critica](#) che gli aveva fatto Callicle.

^[104] Per i greci Asia e Europa erano le due parti in cui era diviso il mondo.

^[105] L'*akrateia* è il contrario della [sophrosyne](#) o *enkrateia*: i vizi delle anime dei potenti corrispondono esattamente a [quanto](#) per Callicle era virtù.

