

FULVIA DE LUISE

CONTRO CALLICLE E TRASIMACO.
SOCRATE E LE RAGIONI EUDEMONISTICHE
DELLA GIUSTIZIA

SOMMARIO: *1. Un problema ‘socratico’: l’eudaimonia è solo per se stessi?; 2. Cura di sé e cura dell’altro nel dialogo socratico: un modello di reciprocità; 2.1. Cura di sé e cura degli altri: un nesso necessario?; 3. I veri egoisti e la ricostruzione delle ragioni eudemonistiche della giustizia; 3.1. I punti chiave dello scontro di Socrate con i suoi più forti antagonisti; 4. Callicle fautore del modello dell’ingiusto felice e del diritto del più forte; 4.1. Socrate contro Callicle. Una strategia persuasiva centrata sulla coerenza e l’autonomia morale; 4.2. La sfida di Socrate sul valore della virtù per la felicità dell’individuo. Chi sono i «migliori»?; 4.3. La risposta di Callicle. La sovversione del lessico della virtù e della felicità; 4.4. Un modello dinamico di felicità sull’onda dei desideri; 5. La sublime replica di Socrate: altra virtù, altra felicità; 5.1. Forza e debolezza dell’alternativa socratica alla felicità dell’egoista; 5.1.1. Due modelli incommensurabili di virtù e felicità; 5.1.2. L’eudaimonia socratica dipende dalle buone intenzioni. Un vicolo cieco per Socrate?; 6. La sfida di Trasimaco. Il modello dell’egoismo nella logica auto-conservativa del potere politico; 6.1. Il teorema di Trasimaco; 6.2. La prima tesi di Trasimaco: il potere politico agisce giustamente in funzione di se stesso; 6.3. La risposta deontologica di Socrate: la funzione del governante è fare il bene dei governati; 6.4. La seconda tesi di Trasimaco: i regimi come espressione di una logica di parte; 6.5. La difesa socratica del principio della comunanza nel rapporto governanti/governati; 7. Conclusioni: la giustizia come causa persa di fronte all’egoismo individuale e politico; 7.1. Oltre il progetto socratico di moralizzazione degli individui. La soluzione platonica; 7.2. La soluzione aristotelica. Un ritorno all’etica del soggetto morale di stampo ‘socratico’?*

1. Un problema 'socratico': l'eudaimonìa è solo per se stessi?

È possibile leggere in chiave di egoismo l'indicazione socratica di puntare all'eudaimonìa per se stessi? La questione può apparire inquietante, e anche un po' irriverente in rapporto a ciò che il filosofo antico rappresenta nella tradizione del pensiero morale, ma merita di essere posta. Quando il Socrate platonico propone nel *Protagora* un «calcolo» dei piaceri e dolori futuri, per dirci quanto sia buona e utile per noi una determinata azione, non c'è dubbio che la *tèchne metretikè* cui sta pensando mira al benessere dell'agente morale:

Ma allora, se la nostra felicità consistesse in questo, nell'usare e nel prendere il più grande [dei piaceri], nell'evitare e non usare il più piccolo, in cosa ci sembrerebbe consistere la salvezza della vita? Nell'arte della misura (*metretikè tèchne*), oppure nella forza dell'apparenza? o la forza dell'apparenza ci svierebbe e ci farebbe spesso prendere e lasciare a caso le stesse cose, sia nelle nostre azioni sia nella scelta del grande e del piccolo, mentre l'arte della misura, togliendo ogni efficacia a tale illusione (*phàntasma*) e rivelando la verità, farebbe sì che l'anima riposando su di essa fosse tranquilla, e, in tal modo, salverebbe la vita? Non sarebbe forse quei tali d'accordo con noi che l'arte della misura, e non altra, ci salverebbe? (*Prt.* 356c8-e2, tr. it. F. Adorno).

Il modello del calcolo preventivo, che ogni individuo dovrebbe compiere per valutare le implicazioni delle sue azioni in rapporto ai loro effetti sulla vita intera, è costruito infatti intorno all'idea che ciascuno desideri minimizzare i dolori e massimizzare i piaceri, per rendere la propria vita il più possibile felice, e, in quanto felice, buona:

Socr.: "Protagora, seguitai, pensi che alcuni uomini vivano bene e altri male?" Prot.: "Sì". Socr.: "E ti sembra che potrebbe vivere bene chi visse fra tormenti e dolori?" Prot.: "No, rispose. Socr. "Ma se compia l'arco della propria esistenza, dopo avere piacevolmente vissuto la vita, non ti sembra che allora egli abbia vissuto bene?" Socr.: "Mi sembra di sì!", disse. Socr. "Vivere piacevolmente è, dunque, bene, spiacevolmente male" (*Prt.* 351b3-c1).

L'edonismo della posizione socratica, quale emerge nettamente in questo contesto del *Protagora* platonico, è stato considerato moralmente problematico da diversi interpreti, che hanno proposto soluzioni diverse per salvare l'intenzione virtuosa di Socrate nel dialogo e/o la continuità della riflessione etica in Platone.¹ Resta innegabile che il ragionamento qui condotto porti a fissare il principio, a mio parere interamente serio, che un'etica della virtù debba intrecciarsi con il desiderio di felicità che anima ogni uomo. E se Socrate vi legge una «volontà di bene» tale da rendere ogni azione cattiva un frutto involontario dell'ignoranza,² è indispensabile precisare che tale bene consiste in un desiderio di felicità per se stessi. Ogni soggetto è pertanto legittimato a persistere in questa sua motivazione e ad accettare per buoni solo i sacrifici che gli assicureranno maggiori vantaggi per la qualità buona della sua vita, in un tempo più o meno vicino. In che cosa si distingue, allora, la volontà di bene di Socrate dal più volgare egoismo, che nega ogni valore alla virtù sociale della giustizia? Detto altrimenti: in che senso la virtù come cura dell'altro è parte integrante della socratica «cura di sé», in quanto quest'ultima è un programma di *eudaimonia*?

*2. Cura di sé e cura dell'altro nel dialogo socratico:
un modello di reciprocità*

Nel dialogo socratico, «cura di sé» e «cura dell'altro» sembrano implicati insieme, secondo un modello di reciprocità.³ Ma chi si mette alla prova nel dialogo, esponendosi alla confutazione, fa una pratica utile

¹ Per segnalare solo alcuni dei più autorevoli interpreti in una fase intensa del dibattito sull'argomento, cfr. Annas 1981; Nussbaum 1986 (in part. cap. IV, § 4, 227-230 e 237-242); Vlastos 1991; Giannantoni 1994 (in part. 84-85).

² Il riferimento è alla notissima tesi che «nessuno fa il male volontariamente», sostenuta dal Socrate platonico in due diverse formulazioni nel contesto di ricerca di una definizione della virtù (*Prt.* 345d9-e4, e 358c6-d4).

³ Il cosiddetto 'dialogo socratico' è oggetto di una sterminata letteratura, di cui sarebbe impossibile rendere conto, all'interno della quale molta attenzione è dedicata alla relazione di reciprocità su cui lo scambio dialogico implicitamente si fonda, e alle implicazioni etiche che è possibile derivarne. Per una lettura critica del modello dialogico rappresentato da Platone, sullo sfondo del largo ventaglio semantico che

a se stesso, nella prospettiva del miglioramento personale; e in questo senso la «cura di sé» nel dialogo può mantenere una connotazione egoistica e autoreferenziale nei suoi moventi, pur comportando una specifica attenzione all'altro nel corso di quella che resta una competizione e un esercizio utile per imparare a sostenere (e a far prevalere) il proprio discorso.

Il racconto che Alcibiade fa alla fine del *Simposio* del suo difficile rapporto con Socrate⁴ mette in luce diverse ambiguità nel precetto e nella pratica della «cura di sé», in cui si vorrebbe vedere l'implicazione della cura dell'altro. Innanzitutto l'invito pressante a lavorare per migliorarsi, che Alcibiade dichiara di aver ricevuto da parte di Socrate, consiste soltanto in un'esortazione a curarsi della propria formazione *prima* di cercare il successo nella dimensione pubblica. E la vergogna che Alcibiade prova per aver disatteso questo invito riguarda soltanto l'impegno che egli aveva assunto verso se stesso e verso Socrate come testimone dell'accordo nel dialogo, non verso gli altri.⁵

Infatti mi costringe a convenire che, *pur essendo molto carente, continuo a trascurare me stesso, eppure mi occupo degli affari degli Ateniesi* (ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεῆς ὄν αὐτὸς ἔτι ἑμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω). A forza quindi mi allontanano in fuga da lui come dalle Sirene, con le orecchie tappate, per non invecchiare seduto al suo fianco. E solo *di fronte a quest'uomo ho provato quel che nessuno crederebbe sia presente in me: la vergogna* (τὸ αἰσχύνεσθαι) (*Smp.* 216a5-b2, tr. it. M. Nucci).

la parola 'dialogo' suggerisce agli interpreti, cfr. Napolitano 2018, che ne analizza dinamiche e regole comunicative, riconoscendovi il primo intenzionale modello di dialogo filosofico. Cfr. Rossetti 2011 per la tesi che lo schema di quel dialogo sia stato prodotto come pratica nella cerchia dei Socratici e lì standardizzato in una forma identificabile per differenza rispetto ai testi dialogici tucididei, teatrali, sofistico-protagorei.

⁴ Il riferimento è al discorso che il personaggio Alcibiade pronuncia in lode di Socrate, intervenendo ubriaco alla fine del dialogo: *Smp.* 215a4-222b8.

⁵ Per l'interpretazione della «cura di sé» come impegno rivolto a emendare e valorizzare se stessi e della vergogna di Alcibiade come effetto specifico della pedagogia socratica, cfr. de Luise 2013 e de Luise 2021.

È chiaro in ogni caso che, nonostante l'accordo (*homologhìa*), la reciprocità praticata nel dialogo non si trasferisce automaticamente nella vita reale.

2.1. *Cura di sé e cura degli altri: un nesso necessario?*

Tenendo presente che la scena descritta nel *Simposio* platonico riguarda un caso di fallimento della pedagogia socratica, possiamo tuttavia supporre che il richiamo di Socrate ad Alcibiade sottintendesse il tentativo di stabilire un rapporto consequenziale tra il curarsi di sé e il curarsi degli altri: un impegno morale, quanto meno per chi si prepara a svolgere attività politica, a portare a termine il perfezionamento personale, perché questo vada poi a vantaggio della comunità di cui il soggetto fa parte. La prescrizione della «cura di sé» è presentata anche in altri dialoghi (*Alcibiade I*, *Repubblica*, *Fedro*) con questo tipo di attesa o implicazione: come una sorta di premessa perché ci si possa poi occupare seriamente di politica. In questo senso, l'elaborazione socratica non si allontanerebbe poi di molto dalla *paidèia* tradizionale, che riconosceva nella *sophrosyne* la virtù di chi è in grado di governare gli altri perché ha raggiunto il governo di se stesso.

Ma c'è un nesso necessario tra la cura di sé e la cura degli altri? Oppure il Socrate platonico enuncia soltanto un'istanza morale, tentando di associare alla posizione di dominio che l'uomo eccellente occuperà in politica una deontologia della responsabilità? Vediamo che in altri luoghi della rappresentazione platonica la problematicità di quel nesso si manifesta in modo dirompente al livello della psicologia individuale, dove l'interesse per la propria felicità appare diverso, se non opposto, a quello della comunità di appartenenza. Si tratta di scene in cui il Socrate platonico si scontra con personaggi che non si vergognano affatto di usare a proprio esclusivo vantaggio le capacità personali di cui dispongono e che oppongono una dura resistenza all'idea che la cura di sé e della propria felicità implichi anche un modo virtuoso di rapportarsi agli altri.

3. I veri egoisti e la ricostruzione delle ragioni eudemonistiche della giustizia

Lo scontro fra Socrate e quelli che definirei ‘i veri egoisti’ mette a dura prova quello che potremmo chiamare il teorema socratico della felicità virtuosa: Callicle e Trasimaco, interlocutori eccellenti di Socrate nel *Gorgia* e in *Repubblica* I, rendono evidente la difficoltà di Socrate a conciliare il punto di vista ‘naturalmente’ egoistico del soggetto individuale⁶ con il punto di vista del bene comune, che sembra comportare un sacrificio autolesionistico a favore del «bene altrui». La rappresentazione platonica in entrambi i dialoghi mostra che l’attenzione dei soggetti eccellenti, potenziali candidati a ruoli importanti in politica, resta fortemente focalizzata su se stessi; e questo rende dubbia la loro propensione a occuparsi del bene pubblico. La difesa che Socrate oppone alle potenti argomentazioni dei suoi antagonisti costituisce, a dispetto della sua scarsa presa sui suoi diretti interlocutori, una ricostruzione delle ragioni eudemonistiche della giustizia, ovvero delle ragioni che un soggetto può avere a praticarla per perseguire il fine del suo effettivo benessere, dentro una forma di vita (*bios*) pervasa dal sentimento della condivisione.

3.1. I punti chiave dello scontro di Socrate con i suoi più forti antagonisti

L’analisi si svilupperà cercando di rintracciare nei due dialoghi il nucleo argomentativo forte che Platone attribuisce agli antagonisti di Socrate, ponendo il suo personaggio di fronte al massimo livello di difficoltà

⁶ Sul tema dell’egoismo naturale il vecchio Platone torna in un passaggio delle *Leggi* (V 731d-732a), cui è dedicato Cusinato 2021 in questo stesso volume (sotto, 198-232). Nel tardo dialogo politico il filosofo enuncia, per bocca dell’Ateniese, una condanna radicale dell’egocentrismo, come fonte dell’egoismo e di molti mali nelle relazioni sociali e politiche, esprimendo chiaramente la sua disillusione sulla possibilità di estirpare questa diffusa propensione a privilegiare se stessi, ma vieta di dichiarare che essa è naturale. Questa ripresa è sicuramente indice di continuità della riflessione platonica sulla difficile opera di moralizzazione degli individui che egli attribuisce a Socrate in molti dei suoi dialoghi.

possibile. Nel caso di Callicle (figura costruita per rappresentare un tipo di cittadino di alto rango nell'atmosfera violenta dell'Atene post-periclea), Socrate deve controbattere a tesi che negano il valore tradizionale delle virtù civili ed esaltano il diritto naturale dei forti a prevaricare sui deboli; e lo fa in modo sublime (benché non convincente per chi ha scelto un altro modo di vita), evocando la forma di felicità di cui gode l'uomo buono, sentendosi parte dell'armonia della città e dell'intero cosmo. Nel caso di Trasimaco (noto sofista di epoca socratica, cui Platone attribuisce o presta un eccezionale rigore argomentativo), la sfida si sposta direttamente sul piano politico, attraverso l'enunciazione di due tesi («la giustizia è l'utile del più forte»; «la giustizia è un bene altrui»), che fanno della giustizia lo strumento di un potere politico auto-conservativo e auto-referenziale, sistematicamente orientato ad affermare l'interesse dei governanti su quello dei governati. Si tratta di tesi ben sostenute sul piano tecnico, rispetto a cui appaiono drammaticamente deboli le risposte di Socrate, ispirate al valore deontologico della responsabilità politica e alla necessità della giustizia interna per ogni aggregazione umana.

4. Callicle fautore del modello dell'ingiusto felice e del diritto del più forte

Spetta al personaggio Callicle, nel *Gorgia*, il ruolo di portavoce di un modello di vita interamente egoistico, secondo il quale è possibile ridefinire il rapporto fra virtù e felicità, in modo che la prima funga da adeguato supporto, anche in termini di valore, al successo di un individuo che persegue senza remore i suoi interessi, a discapito di chiunque altro. La discussione si accende a partire dall'attualità del caso di Archelao, divenuto da poco tiranno di Macedonia attraverso una sanguinosa scalata al potere,⁷ che appare ora 'felice' agli occhi di tutti (*Grg.* 470d5-471d1). Quando Callicle interviene, Socrate ha appena sostenuto che Archelao, essendo un uomo ingiusto, non può che essere infelice, poiché fare ingiustizia (*adikèin*) è cosa «più vergognosa» (*àischion*) che

⁷ Nel contesto drammatico del dialogo, la vicenda della conquista del potere regale da parte di Archelao (storicamente databile al 413 a.C.) è evocata da Polo come qualcosa che appartiene ai «fatti di ieri e di oggi» (*Grg.* 470d1).

subire ingiustizia (*adikèisthai*), e dunque un «male maggiore» (*kàkion*).⁸ Ma Callicle attacca frontalmente proprio il richiamo di Socrate alla vergogna e al valore deterrente della sanzione sociale che punisce l'ingiusto, negando a quella sanzione ogni legittimità. La sua tesi è che il diritto di natura (*phýsis*) consente al «più forte» di prevaricare sul «più debole» per rendere più felice se stesso, poiché tale diritto di natura, in quanto codice universale, sovrasta la convenzione della legge (*nòmos*), che è invece un codice artificiale, costruito dai deboli, per negare ai forti il diritto di essere naturalmente egoisti.⁹ Giusto è quindi, secondo Callicle, rifiutare la vergogna, perché questo sentimento deriva da una forma di ossequio sociale e da un indebito omaggio ai valori isonomici della democrazia:

Quelli che stabiliscono le leggi sono, io credo, i deboli (οἱ ἄσθενεῖς) e i molti. In riferimento a se stessi e in vista del proprio utile, essi stabiliscono le leggi e distribuiscono le lodi e i biasimi. Per spaventare i più forti (τοὺς ἑρρωμενεστέρους) degli uomini, che sono capaci di prevalere, e per impedire che essi prevalgano su loro stessi, dichiarano che è brutto e ingiusto il prevalere (λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν) e che questo è appunto il commettere ingiustizia, cercare di avere più degli altri; dal canto loro, io penso, sono ben contenti di poter ottenere l'uguaglianza, essendo inferiori (ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες). Per questo, a norma di legge si dichiara ingiusto e brutto (ἄδικον καὶ αἰσχρόν) cercare di avere più di quello che spetta alla gente comune e questo lo chiama-

⁸ Il punto saliente della discussione fra Socrate e Polo sulla presunta felicità di Archelao era stato stabilire che cosa sia peggio tra il fare o il subire ingiustizia (*adikèin* o *adikèisthai*). Polo aveva sostenuto che peggio è subire, contraddetto da Socrate, secondo cui peggio è praticare l'ingiustizia (*Grg.* 474c5-9). Aggiungendo al criterio del «male maggiore» (*kàkion*) il criterio del «più vergognoso» (*àischion*), Socrate aveva convinto Polo ad ammettere che subire ingiustizia appare *kàkion* (un male maggiore), ma fare ingiustizia è *àischion* (più vergognoso), per concludere la dimostrazione affermando che, se qualcosa è socialmente più vergognoso vuol dire che è anche un male maggiore (477c9-d3).

⁹ Sulla sovversione del rapporto tra giustizia e legge nel discorso di Callicle, cfr. Gastaldi 2000. Sul coinvolgimento della scelta di un «modo di vita» nelle tesi di Callicle sul diritto di natura, cfr. Fussi 1996.

no fare ingiustizia. Ma io penso che *la natura stessa* lo renda evidente: *è giusto che chi è superiore abbia di più di chi vale di meno*, il più potente del più debole (δίκαιόν ἐστὶν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου). Essa ci mostra che è così ovunque, presso gli animali e gli uomini, in tutte le città e le stirpi: così sentenzia il criterio del giusto, il più forte comandi sul più debole e abbia di più. [...]. *Noi plasmiamo i migliori e i più forti tra noi* (πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν), prendendoli da giovani, come leoncini, e con incantesimi e stregonerie *ce li asserviamo*, dicendo loro che *bisogna attenersi all'uguaglianza*, e che questo è il bello e il giusto (λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστὶν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον). Ma, credo, se nasce *un uomo con una natura dotata*, egli si scuoterà di dosso, spezzerà e rifiuterà tutto ciò, e, dopo aver calpestato i nostri scritti, i nostri sortilegi, i nostri incantesimi e tutte le nostre leggi contrarie alla natura, insorgendo, da nostro schiavo *si mostrerà nostro padrone*, e qui risplenderà il diritto della natura (Grg. 483b4-484b1).¹⁰

4.1. Socrate contro Callicle. Una strategia persuasiva centrata sulla coerenza e l'autonomia morale

La strategia di Socrate nel contrastare l'argomento violento del suo interlocutore può lasciarci stupiti. Perché Socrate non attacca Callicle sostenendo il valore civile della reciprocità isonomica e la legittimità della sanzione sociale che getta vergogna su chi pratica la *pleonexia*? I motivi per cui Socrate non può contrastare Callicle su questo terreno sono probabilmente anche politici, perché il criterio del «giusto» che Socrate potrebbe condividere non coincide con quello della *isonomia* democratica, che è oggetto diretto dell'attacco di Callicle. Ma ciò che sicuramente conta nelle scelte argomentative del Socrate platonico è soprattutto l'inutilità di sostenere il valore della giustizia con il potere della sanzione sociale esterna (evidentemente già in crisi), che comunque non soddisferebbe i criteri socratici di autonomia morale. Per Socrate,

¹⁰ Tutte le traduzioni dal *Gorgia* sono mie.

ciò che vale è l'accordo con se stessi, un principio che il personaggio platonico ha sostenuto poco prima per sé:

personalmente credo, ottimo amico, sia meglio per me avere la lira scordata e suonare stonato, anche con tutto il coro di cui sono corista, e che la maggior parte degli uomini sia in disaccordo con me e pensi il contrario di ciò che io penso, piuttosto che non essere in sintonia con me stesso e contraddirmi (*Grg.* 482b7-c3).

Più avanti, Socrate loderà in Callicle proprio la sua mancanza di ipocrisia nel parlare (*parrhesìa*) e il fatto stesso che lui ammetta di non provare la forma sociale della vergogna,¹¹ perché questo apre una possibilità più autentica di confronto e confutazione.

4.2. La sfida di Socrate sul valore della virtù per la felicità dell'individuo. Chi sono i «migliori»?

Per dimostrare che la pratica della *pleonexìa* è sbagliata, Socrate sceglie dunque una strada diversa, che non passi per la sanzione sociale della vergogna, ma per un processo di convinzione che dovrebbe indicare a Callicle un modo migliore per collegare virtù e felicità nell'individuo. Si tratterà in primo luogo di dimostrargli che un uomo dedito alla prevaricazione degli altri non può rappresentare un modello coerente di virtù, neppure ai suoi stessi occhi; e che quindi la scelta di essere una persona ingiusta gli renderà impossibile essere felice. La strategia di Socrate passa, da un lato, per la strada della virtù, dall'altro per la strada della felicità, con l'obiettivo di intrecciarle indissolubilmente. La sfida sul piano della virtù parte con l'invito di Socrate a definire il tipo di qualità che distingue i migliori dai peggiori, giacché è da qui che deriva quello che secondo Callicle è il diritto di alcuni a prevalere sugli altri. Socrate ha buon gioco nel segnalare l'imprecisione lessicale del linguaggio di Callicle, che usa come sinonimi termini diversi – «il più forte (*tò ischyròteron*)», «il più potente (*tò krèitton*)», «il migliore

¹¹ Cfr. *Grg.* 486e5-487d7: qui Socrate pone la franchezza di Callicle come premessa necessaria a un dialogo serio e vincolante in rapporto alle conclusioni concordate.

(*tò bèltion*)»¹² – per identificare l’eccellenza richiesta. Ma non riesce a condurre Callicle a concordare sul punto che più gli interessa, che è appunto la necessità di distinguere ciò che appartiene ai rapporti di forza da ciò che attiene alla valutazione del merito della virtù.

4.3. La risposta di Callicle.

La sovversione del lessico della virtù e della felicità

Un ulteriore tentativo di ricondurre a un principio unitario la definizione di chi merita di occupare una posizione eminente nel governo della città produce non solo un ulteriore accumulo di nomi diversi per le virtù del comando, ma un’esplicita ridefinizione, da parte di Callicle, del significato dei termini che la tradizione usava per definirle, insieme al rifiuto sprezzante di quella che dovrebbe essere la felicità dei virtuosi:

Socr.: “Allora mi dirai tu riguardo a quale genere di cose colui che è migliore e più intelligente, avendo di più, acquista il diritto di prevalere sugli altri? Oppure né accetti ciò che io ti suggerisco, né ti pronunci tu stesso?” Call.: “Per ‘migliori’ non intendo i calzolari né i cuochi, ma *quelli che siano ben dotati di intelligenza riguardo agli affari della città* (πρῶτον μὲν τοὺς κρείττους οἱ εἰσιν οὐ σκυτοτόμους λέγω οὐδὲ μαγείρους, ἀλλ’ [491b] οἱ ἄν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ᾧσιν), sapendo in che modo essa possa essere ben governata, e siano *non solo intelligenti, ma anche coraggiosi*, capaci di portare a buon fine i progetti che hanno meditato, *che non desistano per debolezza d’animo* (καὶ μὴ μόνον φρόνιμοι, ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἂ ἄν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς). [...] Come potrebbe essere felice un uomo che sia schiavo di qualcuno? Ma questo è il bello e il giusto secondo natura, quello che io ora francamente ti dico: *chi vuole vivere correttamente, deve lasciare che i suoi desideri siano i più grandi possibili* e non deve frenarli, piuttosto è giusto *mettersi al loro*

¹² Sono questi i termini principali intorno a cui ruota l’equivoco che Socrate non riesce a sciogliere, pur incalzando a lungo Callicle sulle incongruenze di senso del suo discorso. Cfr. in particolare *Grg.* 488b8-d3, e 489e3-490a8.

servizio, per quanto grandi siano, con coraggio e intelligenza, e assecondare sempre ciò di cui venga di volta in volta il desiderio. Ma penso che questo non sia possibile ai più. Perciò questi *biasimano per vergogna quelli che ne sono capaci*, nascondendo la propria *impotenza*, e cosa brutta dicono sia l'intemperanza (ὄθεν ψέγουσιν τοὺς τοιούτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δὴ φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν), quel che appunto io dicevo prima, per assoggettare a sé gli uomini migliori per natura (δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους), e, essendo incapaci di procurarsi la pienezza dei piaceri, *elogiano la moderazione e la giustizia in ragione della propria mancanza di coraggio* (αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρως ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην [492b] καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν). Mentre per quelli cui è capitato di essere figli di re o capaci per natura di procurarsi un comando, una tirannide, una signoria, *che cosa potrebbe esserci di più brutto e più dannoso della moderazione e della giustizia?* (τί ἂν τῇ ἀληθείᾳ αἰσχίον καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης;). Proprio questi uomini, ai quali è permesso di godere dei beni senza che ci sia nessuno che possa impedirglielo, dovrebbero infliggere a se stessi come padrone la legge della massa, la sua logica e il suo rimprovero? *E come potrebbero non essere resi infelici dal bello della giustizia e della moderazione, non potendo distribuire ai loro amici niente di più che ai propri nemici, e tutto ciò mentre sono al governo della loro città?*" (Grg. 491a7-491e5).

Nel corso di questo veemente ragionamento, che riprende e rimette in gioco tutti i termini precedentemente discussi, le virtù dell'intelligenza (*phrònesis*) e del coraggio (*andrèia*) vengono esaltate come capacità che andranno a sostenere la volontà di dominio dell'agente, mentre le virtù della moderazione (*sophrosýne*) e della giustizia (*dikaiosýne*) perdono ogni valore, poiché non contribuiscono, ma ostacolano la capacità di affermarla. Arriviamo così a quella che si può considerare una definizione prescrittiva della vera virtù, da parte di Callicle, «per chi vuole vivere correttamente», lasciando ai suoi desideri la massima espressione e mettendosi al loro servizio con tutte le sue capacità: un tale uomo dovrà puntare a impadronirsi del potere politico per praticare il diritto alla

prevaricazione connesso alla posizione di dominio del governante, che è di fatto una condizione di impunità. Si tratta di una tesi che esprime specularmente, dal punto di vista dell'individuo, quello che Trasimaco sosterrà a proposito del potere politico in sé.

4.4. *Un modello dinamico di felicità sull'onda dei desideri*

Ma a quale tipo di felicità conduce l'esercizio intelligente e audace della *pleonexia*? La conclusione dell'arringa di Callicle chiarisce perfettamente il nesso di questa nuova definizione tra virtù e la felicità:

Ma per la *verità* che tu, Socrate, dici di inseguire, così stanno le cose: il *lusso*, la *sfrenatezza*, la *licenza*, quando hanno buon sostegno, *sono virtù e felicità* (τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία); tutto il resto sono ornamenti, convenzioni umane contro natura, sciocchezze di nessun valore (*Grg.* 491e5-c8).

Il conseguimento dell'eccellenza sul piano delle capacità di azione si sviluppa infatti coerentemente in direzione di un tipo dinamico di felicità, centrato sull'incremento illimitato dei piaceri. Callicle ritiene che per raggiungerlo basti assecondare il libero scorrere dei desideri verso le mete passionali, da parte di un soggetto di azione liberato dalla morale sociale, che vorrebbe costringerlo a una mortifera stabilità. Dirà poco più avanti, in aspra polemica con Socrate: «Ma in questo consiste il piacere della vita, nel continuo e massimo fluire [...] Dico che vivere felici consiste nell'avere tutti i più vari i desideri insieme alla possibilità di soddisfarli pienamente» (494b1-c3).

5. *La sublime replica di Socrate: altra virtù, altra felicità*

La replica di Socrate è una sublime alternativa al modello della rincorsa dei piaceri di Callicle. Socrate gli oppone un modello di stabilità psichica, basato sull'ordine interno dell'anima, che è nel senso più alto «virtù», e sulla potenza armonizzante che si irradia dall'uomo buono

all'intero cosmo, generando «felicità» per tutti nella forma della «comunanza». Le sue conclusioni giungono al termine di un ragionamento condotto praticamente da solo (506c5-507b8), volto a definire le prerogative di intelligenza e ordine interiore di un'anima saggia e buona:

Appare di conseguenza proprio necessario, Callicle, che *il tipo temperante*, come abbiamo detto, essendo *giusto, coraggioso e pio*, sia anche un uomo *completamente buono* (πολλή ἀνάγκη [...] τὸν σῶφρονα [...] δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὄσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως), che il buono *faccia bene e in modo bello tutto quel che fa*, che chi agisce bene sia *beato e felice* (τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι), mentre chi è cattivo e agisce male sia infelice [...] Questo mi sembra sia l'obiettivo mirando al quale uno deve vivere, rivolgendo su questo tutte le risorse, proprie e della città, cosicché *giustizia e moderazione siano presenti a chi vuole essere beato* (ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη [507d] τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι), e così agire, non lasciando che i desideri siano sfrenati e cercando di soddisfarli (male senza fine), vivendo una *vita da ladrone*. Un uomo simile non potrebbe essere amico di un altro uomo né di un dio. Non è infatti *capace di fare comunanza*; e con uno con cui non c'è alcuna comunanza non ci potrebbe essere *amicizia* (κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτω δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη). Dicono i saggi, Callicle, che *cielo e terra, dèi e uomini li tengono insieme la comunanza, l'amicizia, l'ordine, la moderazione e la giustizia*, e per questo chiamano tutto questo insieme *kòsmos* (complesso ordinato) (καὶ οὐρανὸν καὶ [508a] γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν), amico mio, non disordine e neppure sfrenatezza. Tu sembri non mettere attenzione a queste cose, pur essendone esperto, ma *hai dimenticato che l'uguaglianza proporzionale ha grande potere tra gli uomini e gli dèi* (λέληθεν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται), mentre tu credi che si debba esercitare la sopraffazione: infatti trascuri la *geometria* (Grg. 507b8-508a8).

Ciò che Socrate sta definendo non è ovviamente un individuo qualunque, ma appunto «l'anima saggia» (*sòphron psychè*) e intrinsecamente

«buona» (*agathè*),¹³ che costituisce il prototipo ideale dell'unità della virtù: un tipo umano che ha in sé la giusta misura e la esprime in diversi modi nel suo comportamento, facendo sempre «bene e in modo bello tutto quel che fa».¹⁴ Poiché dunque la sua azione sarà sempre conveniente ed efficace, ciò lo renderà non solo titolare di ogni tipo di virtù (507a5-b8), ma anche beato (*makàrion*) e felice (*eudàimona*) sotto ogni aspetto. E questa garanzia di perfetta riuscita a livello individuale non è ancora tutto: il micro-cosmo dell'armonia interiore si dilata fino a comprendere in sé l'intera dimensione dell'esistenza, fino ad abbracciare ogni tipo di relazione fra la terra e il cielo, tra il mondo umano e gli dèi che presiedono all'armonia cosmica.

La bellezza di questa prospettiva è evidentemente incomprensibile a chi progetta una vita centrata su se stesso. Ma, agli occhi di Socrate, chi privilegia l'orizzonte ristretto dei suoi desideri sfrenati e sceglie di avere una relazione di tipo predatorio con gli altri, avrà in cambio «una vita da ladrone».

5.1. Forza e debolezza dell'alternativa socratica alla felicità dell'egoista

Il punto forte dell'attacco di Socrate alla felicità dell'egoista è la rilevazione che la sua vita sarebbe priva di comunanza (*koinonìa*) e di amicizia (*philia*), condizioni di possibilità dei rapporti umani di collaborazione. Ed è sulla base di questa carenza che Socrate confuta la felicità del modello di Callicle. Ma da che cosa dipende la scelta di privilegiare armonia e comunanza, rinunciando all'accumulo di piaceri individuali, se non dalla visione di un *kòsmos* che racchiude e collega uomini e dèi e dalla convinzione intima di appartenere ad esso? Solo per chi ci crede e sceglie di contribuire a realizzare un mondo armonico, vale la raccomandazione di Socrate a Callicle: «Tu hai dimenticato che l'uguaglianza proporzionale ha grande potere tra gli uomini e gli dèi [...] trascuri

¹³ *Grg.* 507a1-2.

¹⁴ Questa versione platonica dell'unità della virtù, che è tema centrale del socratismo, configura un modello di perfezione soggettiva che troverà un iperbolico sviluppo nella tradizione stoica, dove il saggio è un modello normativo, corrispondente a un uomo che fa bene tutto quel che fa.

la geometria». L'egoista non rimpiange di vivere senza comunanza e senza geometria, perché nei suoi pensieri, nella sua esperienza, non c'è la gioia della collaborazione.

5.1.1. Due modelli incommensurabili di virtù e felicità

Sul valore della geometria, come cardine di un modello relazionale e armonico di vita, emerge quindi un conflitto irrimediabile tra i due modelli di virtù e felicità, ciascuno coerente nella sua logica e impermeabile alla logica dell'altro. Callicle e Socrate appaiono portavoce di due sistemi valoriali incommensurabili tra loro, ma in grado di configurare ciascuno una forma di vita: l'opzione di Callicle, che vincola il talento dei «migliori» a potenziarsi e a perseguire la felicità sull'onda delle proprie passioni; l'opzione di Socrate, che impegna il soggetto morale a realizzare l'armonia dentro e fuori di sé. Entrambi parlano di virtù in vista della felicità, ma una radicale differenza di sentimenti si riversa nei loro pensieri e nel loro lessico, rendendo la comunicazione impossibile.

5.1.2. L'eudaimonia socratica dipende dalle buone intenzioni.

Un vicolo cieco per Socrate?

Socrate appare perdente nei confronti di Callicle e la sua idea di virtù/felicità sembra tanto elevata quanto debole. L'ordine armonico da lui prospettato per l'azione politica non è naturale, ma progettuale; dipende quindi dalla presenza di una forte intenzione morale negli individui che dovrebbero impegnarsi a realizzare l'armonia nei loro rapporti. Appare evidente che Socrate non può trasferire o sollecitare un'analoga intenzione morale in individui che non hanno la sua idea di felicità sociale. Ma a quale fine Platone conduce il suo Socrate in questo vicolo cieco? La mia tesi è che Platone stia innanzitutto mostrando i limiti del radicalismo morale di Socrate, praticabile per libera scelta solo da individui dotati del suo grado di eccellenza. Ma, più profondamente, il confronto con l'irriducibile egoismo di Callicle mostra che è impossibile far scaturire la cura dell'altro (anche solo per scongiurare la pratica ingiusta

della *pleonexìa*) da un modello di realizzazione individuale quale è la «cura di sé».

6. La sfida di Trasimaco. Il modello dell'egoismo nella logica auto-conservativa del potere politico

Il sofista Trasimaco svolge un ruolo cruciale nel libro I della *Repubblica*, dove il dialogo presenta modalità che sono apparse agli interpreti tipicamente 'socratiche', con significativa differenza rispetto allo stile che la ricerca prenderà, sempre nel nome di Socrate, nei libri successivi.¹⁵ Dall'ambientazione corale di un dibattito a più voci sulla giustizia vediamo emergere diversi temi che avranno una ripresa in seguito, ma è nello scontro con Trasimaco che si manifesta l'urgenza di dare un nuovo fondamento a questo valore etico e politico, che Socrate sembra avere molte difficoltà a difendere con le risorse abituali della pratica dell'*èlenchos* e con il richiamo, altrettanto abituale, al rapporto di cura che l'individuo deve a se stesso. La sfida che mette la prospettiva morale di Socrate ancora una volta alla prova ripropone solo in parte quella sostenuta con Callicle nel *Gorgia*. Anche Trasimaco si appoggia infatti su un modello integrato e coerente di virtù/felicità, ma lo fa in modo più ambizioso, applicando al potere politico lo schema auto-referenziale degli individui egoisti e descrivendone la logica nei termini di un modello tecnico altamente funzionale alla conservazione dei regimi politici.

¹⁵ Sulle diverse ipotesi di collocazione di questo libro, rispetto all'insieme del grande dialogo platonico, faceva già il punto Giannantoni 1957. In un'importante fase del dibattito internazionale, il primo libro della *Repubblica* è stato interpretato come un proemio, un «portico socratico» (Vlastos 1991, 33), in cui Platone dà spazio per l'ultima volta alla rappresentazione del modo di discutere del Socrate storico, prima di portare il suo personaggio a seguire una strada molto diversa di costruzione teorica. L'interesse della questione sta soprattutto nel comprendere perché Platone accosti la rappresentazione *more socratico* del libro I alla metamorfosi del personaggio Socrate nei libri successivi (Vegetti 1998a), ovvero, in altri termini, perché, nell'economia di un dialogo dedicato alla rifondazione della giustizia, si renda necessario un abbandono del modo in cui Socrate aveva (o avrebbe potuto) condurre la ricerca. Sul tema, de Luise e Farinetti 1998.

6.1. Il teorema di Trasimaco

Quello che è stato definito il «teorema di Trasimaco»¹⁶ si articola in due tesi («la giustizia è l'utile del più forte»; «la giustizia è un bene altrui»), che, pur presentando aspetti che sono parsi in parte contraddittori,¹⁷ costituiscono nel loro insieme la formulazione di una teoria della giustizia ispirata a un'unica *ratio*: la giustizia è uno strumento di dominio (analogo al diritto alla *pleonexia* per gli individui) a disposizione di chi si impadronisce del potere politico.

Entrambe le tesi usano e distorcono il senso di alcune formulazioni tradizionali, normalmente impiegate a sostegno del sistema di legalità vigente:

a) l'identità di *dikaion* (giusto) e *nòmimon* (legale): un'idea che invita a vedere nella legge la definizione corretta di ciò che è giusto, usata da Trasimaco per sostenere che la giustizia cambia a seconda di chi governa, ragion per cui essa è in ogni caso «l'utile del più forte»;¹⁸

¹⁶ Vegetti 1998b ha fornito un'interpretazione epocale del ragionamento di Trasimaco, dimostrando che la sua prima tesi contiene un vero e proprio «teorema», improntato al positivismo giuridico.

¹⁷ Per molti interpreti c'è una relativa incongruità fra le due tesi, perché la seconda appare come una denuncia dell'iniquità di ogni legge formulata dal potere politico in vista del suo utile, il che negherebbe la definizione della giustizia fornita dalla prima tesi, con l'effetto contraddittorio di dichiarare ingiusto ciò che il potere politico fa al fine di perseguire il suo utile. Sul dibattito e sulla possibile soluzione della difficoltà interpretativa, cfr. Vegetti 1998b, 250-256. Sulla diversità e sul numero delle tesi sostenute da Trasimaco, cfr. anche Trabattoni 2011.

¹⁸ La prima tesi di Trasimaco, si appoggia alla concezione 'legalistica' tradizionale secondo cui c'è identità tra *dikaion* (giusto) e *nòmimon* (conforme alla legge): un vero dogma, che riemerge sempre sullo sfondo delle discussioni sul fondamento di autorità della legge in Platone e in Aristotele. Trasimaco costruisce su questa identità di principio un ragionamento che rovescia il senso della concezione legalistica tradizionale. Affermare la validità del nesso che lega *dikaion* e *nòmimon* serve infatti a dire che la legge esprime e rappresenta la giustizia, che non c'è giustizia al di fuori della legge, e da ultimo che nessun potere può porsi al di sopra della legge; ma significa anche dire che non c'è modo di opporsi a ciò che la legge prescrive e che ciascun sistema politico pratica una giustizia conforme esclusivamente alle sue leggi. Trasimaco si appoggia alla parte meno rassicurante di questo dogma, spingendo all'estremo l'idea che la legge sia in realtà funzione del sistema politico, strumento del potere di

b) l'idea che la legge, in quanto improntata all'equità, imponga il rispetto reciproco del «bene altrui» (*agathòn allòtrion*), usata da Trasimaco per sostenere che i governati sono in realtà obbligati a una forma di rispetto a senso unico, e cioè a fare il bene dei governanti, che è sempre estraneo al loro bene.¹⁹

6.2. La prima tesi di Trasimaco:

il potere politico agisce giustamente in funzione di se stesso

La prima tesi di Trasimaco afferma che le prescrizioni della legge, in cui consiste la giustizia, sono in funzione dell'utile di chi giunge al potere politico, che è per definizione il più forte: «Io affermo che il giusto non è altro se non l'utile del più forte (φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)» (R. I 338c2-3). Trasimaco non sta tuttavia difendendo il diritto di chi governa a favorire i suoi personali interessi, servendosi strumentalmente delle leggi (alla maniera immaginata da Callicle). Il suo obiettivo è di stabilire un principio che riguarda non solo il funzionamento di fatto dei regimi al governo, ma la logica intrinseca del potere politico, tecnicamente tenuto a promuovere la sua conservazione:

Non sai [, Socrate,] che alcune città hanno un regime tirannico, altre democratico, altre ancora aristocratico? [...] E non è proprio questo a essere forte in ciascuna città: il potere? (τοῦτο κρατεῖ ἐν ἐκάστη πόλει, τὸ ἄρχον;). *Ogni forma di potere stabilisce dunque le leggi in funzione del proprio utile* (τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον): la democrazia le farà democratiche, la tirannide tiranniche, e similmente le al-

chi lo fonda, che ha a sua volta il suo principio fondante nella forza.

¹⁹ Sostenere che «la giustizia è *agathòn allòtrion*» significa richiamare l'aspetto oblativo della legge, che sempre impone il rispetto di ciò che appartiene ad altri. Nel contesto della democrazia, fare il «bene altrui» ha il significato di una garanzia reciproca, basata sul presupposto che la giustizia sia garante dell'*isonomia*. Ma, nel contesto del discorso di Trasimaco, la formula si applica al rapporto impari tra governanti e governati, enunciando la subordinazione sistematica dei secondi alla logica utilitaria e auto-referenziale dei primi.

tre. E una volta stabilite, sanciscono che *giusto per i sudditi è ciò che è utile ai detentori del potere* (θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον), e puniscono i trasgressori come colpevoli di illegalità e ingiustizia. Questo è dunque, eccellente amico, ciò che io sostengo sia giusto nello stesso modo in tutte le città – *l'utile del potere costituito* (τοῦτ' οὖν ἐστὶν [...] ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις [339a] ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον). Ma è poi questo a essere forte (αὕτη δὲ πού κρατεῖ), sicché ne segue per chi ragioni correttamente che dovunque giusto è lo stesso: *l'utile del più forte* (R. I 338d6-339a4, tr. it. M. Vegetti).

La forza e la tecnica si intrecciano in questa concezione del potere politico. La struttura logica del teorema, improntata al positivismo giuridico, fa perno sulla figura del governante, che è, per un verso, il detentore del potere in quanto «più forte», per l'altro fonte normativa legittima dell'ordine costituito. Le sue disposizioni, in quanto sono leggi, definiscono il «giusto» (*dikaion*) ma, in quanto mirano a conservare il potere costituito, si indirizzano all'«utile» (*symphèron*) di chi lo detiene, che, essendo per definizione «il più forte» (*krèitton*), può e deve mantenere la sua posizione dominante. Il teorema accoglie dunque il fatto che la conquista della posizione di governo avviene sulla base della forza, ma soprattutto legittima l'uso auto-conservativo delle leggi come prerogativa intrinseca delle istituzioni politiche. Nella misura in cui i governanti si fanno carico con competenza di tale compito istituzionale, essi si pongono come tecnici del potere politico, depositari di un sapere perfettamente adeguato alla strategia di stabilizzazione che ogni *politèia* pratica a suo vantaggio. Ciascun regime istituirà dunque attraverso le leggi una forma di giustizia adeguata a difendere un determinato sistema politico (democratico, oligarchico o tirannico), favorendo il blocco sociale che lo sostiene (il *dèmos*, i ricchi, la corte del re o del tiranno). Il ragionamento di Trasimaco chiarisce con stringente coerenza la sospensione del potere politico a tutelare se stesso manipolando le leggi e sancisce la perfetta correttezza di tale pratica sul piano tecnico.

6.3. *La risposta deontologica di Socrate:
la funzione del governante è fare il bene dei governati*

Per confutare la tesi di Trasimaco, Socrate fa appello a un criterio deontologico, che dovrebbe collocare il governante accanto ad altre figure professionali, vincolate alla cura degli altri:

Nessuna scienza cerca e dispone l'utile del più forte, bensì quello di chi è più debole e soggetto al suo potere [...] Non ne viene dunque che nessun medico, in quanto medico, cerca né dispone l'utile per il medico ma per il malato? Si è concordato infatti che il medico in senso stretto è colui che detiene il potere sui corpi, ma non è un affarista. [...] E ancora che il capitano in senso stretto è capo dei marinai, ma non è un marinaio? [...] Dunque il capitano e capo in tal senso non ricerca né dispone l'utile per se stesso, ma per chi è soggetto al suo potere e al quale egli dedica il suo lavoro, e a lui volgendo lo sguardo e al suo utile e alla sua convenienza dice tutto quello che dice e fa tutto quello che fa (R. I 342c10-e11).

Socrate rovescia, quindi il modello 'tecnico' della giustizia presentato da Trasimaco, proponendo di sostituirlo con un altro, ugualmente fondato sulla funzionalità di ruolo del governante, ma vincolato al bene dei governati: è il modello del medico, o del capitano della nave, secondo cui alla competenza tecnica si affianca una deontologia professionale. Socrate contesta con ciò l'esistenza di un diritto *naturale* al sussistere delle istituzioni politiche in quanto tali, e di un diritto a prevalere, riconosciuto da Trasimaco a chi occupa una posizione di potere: un diritto dei regimi a fondarsi con il *kràtos* e a conservarsi con il *nòmos*.²⁰

Ma quanto è efficace la proposta socratica di sostituire lo spirito di servizio allo spirito auto-conservativo dei regimi politici? Ancora una volta ci troviamo di fronte a due tipi di ragionamento dotati di coerenza interna sulla base dei propri principi fondativi, ciascuno dei quali è impermeabile al principio che fonda la logica dell'altro. Lo spirito di servizio che anima il modello tecnico di Socrate non intacca lo spirito

²⁰ Sulla presenza pervasiva della dialettica tra *nòmos* e *kràtos* nella cultura greca, cfr. de Luise 2015.

auto-conservativo su cui si basa il modello tecnico di Trasimaco, che esclude l'obbligo di servizio dei governanti a curarsi del bene dei governati.

*6.4. La seconda tesi di Trasimaco:
i regimi come espressione di una logica di parte*

La seconda tesi di Trasimaco rivela più chiaramente la logica di parte che ispira la prima tesi. Trasimaco la usa per sbeffeggiare l'ingenuità di Socrate, che ancora crede di potersi appellare all'imparzialità 'professionale' di chi svolge una funzione pubblica, per vincolarlo al bene comune:

Dimmi, Socrate, ce l'hai una balia? [...] È che tu *pensi che i pastori e i bovani cerchino il bene del gregge e dei buoi*, e li ingrassano e li curano avendo di mira qualche altro motivo che non sia il bene dei padroni e il loro proprio. E così anche *coloro che detengono il potere nelle città* – quelli, intendo, che veramente comandano – *tu ritieni che abbiano nei riguardi dei loro sudditi intenzioni diverse da quelle che si potrebbero nutrire verso il gregge*. [...] tu ignori che *la giustizia e il giusto sono in realtà un bene altrui* – l'utile di chi è più forte e ha il potere – (ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον) ma invece un danno proprio per chi obbedisce ed è asservito (R. I 343a3-c5).

Trasimaco si fa beffe dell'idea che ci sia un rapporto di comunanza tra governanti e governati, sottolineando la divaricazione tra i loro interessi. Quello dei governanti si configura come un *agathòn allòtrion* per chi non fa parte dell'area di potere. Assistiamo infatti alla degradazione dei cittadini a sudditi per tutti coloro che, in quanto esclusi dal blocco sociale di governo, sono esclusi da ciò che la legge considera bene pubblico, costretti a subire, attraverso la legge, un obbligo di servizio a quello che è diventato per loro un «bene altrui». Trasimaco presenta dunque lo stato di fatto della giustizia dal punto di vista di chi è suddito in un determinato regime politico e perciò è costretto a vivere all'interno di un sistema di regole concepite a tutela di interessi diversi dai suoi. La

‘giustizia’ (*dikaion*) della prima tesi diventa ‘ingiustizia’ (*adikìa*) nella seconda. L’apparente fallacia nel discorso di Trasimaco sembra voluta allo scopo di mostrare l’altra faccia della giustizia: dal punto di vista dei perdenti.

6.5. La difesa socratica del principio della comunanza nel rapporto governanti/governati

La seconda risposta di Socrate punta a ripristinare il modello della comunanza politica fra governanti e governati. Lo fa ricorrendo al principio di coesione interna, o principio di cooperazione, che tiene insieme qualunque gruppo umano, orientandolo alla difesa del bene comune:

Pensi che una città o un esercito, o una banda di briganti o di ladri o qualsiasi altra aggregazione di uomini che si rivolga verso una comune impresa nell’ingiustizia, potrebbero ottenere qualche risultato, se si recassero reciprocamente ingiustizia? [...] Guerre civili, allora, Trasimaco, produce l’ingiustizia, e odii e conflitti reciproci, mentre la giustizia offre concordia e amicizia (R. I 351c7-d5).

Il modello di ciò che la comunità politica dovrebbe essere è ricavato per generalizzazione dalla logica che tiene insieme i gruppi orientati a un fine comune ed ha in questo senso una sua plausibilità. Ma non tiene conto di ciò che Trasimaco ha efficacemente descritto, mostrando la frattura sociale determinata dall’istituzione di un dominio politico di parte. Sarebbe facile confutare l’esempio di Socrate, sostenendo che i governanti in realtà rispettano la regola di giustizia tra loro, come appunto farebbe una banda di ladri: tutelando il loro comune interesse, in quanto governanti, senza riconoscere alcuna comunanza con i governati.

7. Conclusioni: la giustizia come causa persa di fronte all'egoismo individuale e politico

Socrate risulta perdente sia di fronte alla sfida dell'egoismo individuale (Callicle) sia di fronte a quella dell'egoismo politico (Trasimaco). Le difficoltà incontrate dal filosofo nel tentativo di contrastare le disposizioni egoistiche dei suoi interlocutori dimostrano che l'altruismo non consegue necessariamente da una cura di sé finalizzata alla felicità dell'individuo, a meno che non sia l'individuo stesso a volersi porre come fine morale la giustizia, in omaggio alla comunanza e all'amicizia, o alla deontologia professionale e politica. La strategia di Socrate, in entrambi i casi centrata sull'induzione di idee di condivisione nei suoi interlocutori, suppone di avere di fronte soggetti sensibili al richiamo della socialità, già disposti a includere il bene degli altri nel proprio progetto di felicità personale. L'esito negativo del confronto e soprattutto l'alto livello di coerenza interna dei modelli egoisti di felicità/virtù, difesi dagli antagonisti di Socrate, fanno pensare che Platone consideri sostanzialmente debole, sul piano psicologico e politico, la strategia socratica di moralizzazione degli individui. L'uomo interamente saggio e buono resta un indiscutibile modello di eccellenza morale, ma comprensibile a pochi e difficilmente trasmissibile, se non su base identitaria, deontologica e volontaristica.

7.1. Oltre il progetto socratico di moralizzazione degli individui. La soluzione platonica

I dilemmi della virtù socratica trovano soluzione nella *Repubblica* con il progetto politico della *kallipolis*.²¹ Ma ciò avviene solo attraverso un grandioso rovesciamento di prospettiva nella ricerca della giustizia: le sue condizioni di possibilità andranno cercate al livello della città, che può essere letta come un «modello a lettere grandi» della giustizia,²² abbandonando il tentativo di agire attraverso la morale individuale e

²¹ A questa metamorfosi ho dedicato uno studio analitico in de Luise 2016.

²² *R.* II 368c8-d7. La svolta arriva dopo che Glaucone ha raccontato la storia dell'anello di Gige, che illustra il radicamento del desiderio di *pleonexia* nell'uomo, sostenendo che nessuno desidera essere davvero giusto, ma solo apparire tale.

muovendosi nella prospettiva di una rifondazione della *pòlis*. La *kal-lipolis*, che è in ogni senso un artificio, trasferisce al sistema politico l'obbligo di fornire le garanzie perché ciascuno possa perseguire virtù e felicità nel rispetto delle regole di reciprocità, come non si dà in natura.

7.2. *La soluzione aristotelica.*

Un ritorno all'etica del soggetto morale di stampo 'socratico'?

Contro la logica di sistema del modello platonico, Aristotele riconduce al soggetto morale il problema di conciliare le istanze egoistiche e altruistiche che convivono nell'individuo. Lo fa allontanando il discredito che pesa sul presunto «egoismo» di colui che ama se stesso (*philautos*) e supponendo che ci sia in tutti, ma soprattutto nei migliori (i *phrònimoi*), la disponibilità ad allargare ad altri l'ambito della propria azione benefica, proprio includendoli nel rapporto d'amore naturale e primario che lega ciascuno a se stesso e che è la fonte di ogni altra affezione verso gli altri.²³ In realtà, neppure questo egoismo benefico è del tutto naturale, in quanto frutto di un'educazione che rende capaci di scegliere sempre il meglio per sé in un buon contesto civile. Il cuore 'socratico' della posizione aristotelica sta nel sostenere che questa possibilità di scelta rientra fra quelle che la natura mette a disposizione dell'individuo, laddove per Platone, senza un sistema politico che garantisca la vera giustizia nelle relazioni sociali, la possibilità di essere individualmente giusti resta un'anomalia destinata a essere sopraffatta.

²³ Il riferimento è ai notissimi passi del libro IX (4 e 8), dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele si impegna in un'apologia dell'amore di sé, come fondamento di ogni tipo di amicizia e di ogni rapporto di collaborazione sociale. Sul tema cfr. Fermani 2021 in questo volume (sotto, 182-197).

Riferimenti bibliografici

Fonti

Platone, *Protagora*, tr. it. di F. Adorno, Bari, Laterza 1996.

Platone, *La Repubblica*, tr. it. di M. Vegetti, Milano, Rizzoli 2006.

Platone, *Il Simposio*, tr. it. di M. Nucci, Torino, Einaudi 2009.

Letteratura critica

Annas, J. [1981], *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press.

Cusinato, G. [2021], At the origin of evil. *Amathìa* and excessive *philautìa* in a passage of Plato's *Laws*, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonìa socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 198-232.

de Luise, F. [2011], La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della *kalìpolis*, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 3, 389-407.

de Luise, F. [2013], Alcibiade e il morso di Socrate. Un caso di coscienza, in: *Thaumàzein* 1, 187-205.

de Luise, F. [2015], *Nomos e kratos*: scene (e aporie) di un connubio antico, in: *Teoria Politica* 5, 37-58.

de Luise, F. [2016], La revisione platonica del catalogo delle virtù, in: A. Brancacci, S. Gastaldi, S. Maso (a c. di), *Studi su Platone e il platonismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 51-97.

de Luise, F. [2021], Shame and self-consciousness in Plato's *Symposium*. Reversals of meaning of a social emotion, in: P. Giacomoni, S. Dellantonio, N. Valentini (eds.), *The Dark Side: Philosophical Reflections on the "Negative Emotions"*, Cham, Springer International Publisher, 27-48.

de Luise, F., Farinetti, G. [1998], L'infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico, in: M. Vegetti (a c. di), Platone, *La Repubblica*, vol. II-libri II e III, Napoli, Bibliopolis, 189-220.

- Fermani, A. [2021], Il virtuoso deve amarsi. I profili della *philautia* in Aristotele, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro, Thaumàzein* 9 (1), 182-197.
- Fussi, A. [1996], Callicles' examples of *nomos tes physeos* in Plato's *Gorgias*, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 19, 119-149.
- Gastaldi, S. [2000], La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel *Gorgia* di Platone, in: *Quaderni di Storia* 52, 85-105.
- Giannantoni, G. [1957], Il I libro della *Repubblica* di Platone, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 12, 123-145.
- Giannantoni, G. [1994], L'edonismo filosofico antico, in: L. Montoneri (a c. di), *I filosofi greci e il piacere*, Roma/Bari, Laterza, 75-94.
- Napolitano Valditara, L.M. [2018], *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica della cura di sé*, Milano/Udine, Mimesis.
- Nussbaum, M. [1986], *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rossetti, L. [2011], *Le Dialogue Socratique*, Paris, Les Belles Lettres.
- Trabattoni, F. [2011], O discurso de Trasímaco na *República* de Platão, in: D.G. Xavier, G. Cornelli (eds.), *A República de Platão: Outros olhares*, São Paulo, Edições Loyola, 87-98.
- [tr. it.: Quante tesi sostiene Trasimaco nel libro I della *Repubblica*?, in: https://www.academia.edu/2462174/Quante_tesi_sostiene_Trasimaco_nel_libro_I_della_Repubblica] (consultato il 10/5/2021)
- Vegetti, M. [1989], *L'etica degli antichi*, Roma/Bari, Laterza.
- Vegetti, M. [1998a], Introduzione al libro I, in: M. Vegetti (a c. di), Platone, *La Repubblica*, vol. I-libro I, Napoli, Bibliopolis, 15-38.
- Vegetti, M. [1998b], Trasimaco, in: M. Vegetti (a c. di), Platone, *La Repubblica*, vol. I-libro I, Napoli, Bibliopolis, 233-256.
- Vlastos, G. [1991], *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.

Against Callicles and Thrasymachus. Socrates and the eudemonistic grounds of justice

Keywords

Socrates; selfishness; virtue and happiness; self-care; grounds of justice

Abstract

This essay aims to analyse the dialectical challenge about virtue and happiness that Plato's Socrates argues in dialogue with Callicles and with Thrasymachus (respectively in *Gorgias* and in Book I of the *Republic*). Both his antagonists present themselves as advocates of a lifestyle marked by selfishness and devoted to the oppression of others. More specifically, a comparison is developed between the argumentative strategies used by the philosopher's antagonists and those that the Platonic character uses to refute their theses and to convince them to accept the reasons of justice, changing what is their anti-social model of happiness. The thesis that this essay intends to support is that the Socratic model of virtue and happiness, which holds together «self-care» and care for others, is ineffective, if proposed to individuals focused on themselves, indifferent to sharing feelings with others, accustomed to using their skills to prevail in the social and political sphere. The Platonic representation of Socrates' difficulties therefore seems aimed at showing the inadequacy of a strategy of moral persuasion centered on single individuals, given the presence of strong selfish motives in the vast majority of men. Hence, Plato moves to open a political perspective, the entirely good city, in which Socrates' beliefs about the value of justice can find the appropriate framework.

Fulvia de Luise (SSD M-FIL/07 Storia della filosofia antica)
Università di Trento (ITALIA)
fulvia.deluise@unitn.it